TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

NEUE FOLGE. VIERTER BAND

DER GANZEN REIHE XIX. BAND



LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1899

INHALT DES VIERTEN BANDES.

(Der ganzen Reihe XIX. Band.)

DIE TODESTAGE
DER APOSTEL PAULUS UND PETRUS
UND IHRE RÖMISCHEN DENKMÄLER

KRITISCHE UNTERSUCHUNGEN

VON

C. ERBES

LIC. TH., PFARRER IN CASTELLAUN

DER KETZER-KATALOG
DES
BISCHOFS MARUTA VON MAIPHERKAT

VON

D. ADOLF HARNACK

DER ALTE ANFANG UND DIE URSPRÜNGLICHE FORM
VON
CYPRIAN'S SCHRIFT AD DONATUM

VON

K. G. GOETZ

LIC. TH., PFARRER, PRIVATDOZENT IN BASEL



LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1899

DIE TODESTAGE
DER APOSTEL PAULUS UND PETRUS
UND IHRE RÖMISCHEN DENKMÄLER

KRITISCHE UNTERSUCHUNGEN

VON

C. ERBES

LIC. TH., PFARRER IN CASTELLAUN

DER KETZER-KATALOG
DES
BISCHOFS MARUTA VON MAIPHERKAT

VON

D. ADOLF HARNACK

DER ALTE ANFANG UND DIE URSPRÜNGLICHE FORM
VON
CYPRIAN'S SCHRIFT AD DONATUM

VON

K. G. GOETZ

LIC. TH., PFARRER, PRIVATDOZENT IN BASEL



LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1899

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION
DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR v. GEBHARDT UND **ADOLF HARNACK.**

NEUE FOLGE. IV. BAND, HEFT 1.

DIE TODESTAGE

DER

APOSTEL PAULUS UND PETRUS

UND

IHRE RÖMISCHEN DENKMÄLER

KRITISCHE UNTERSUCHUNGEN

VON

C. ERBES

LIC. TH., PFARRER IN CASTELLAUN

Texte u. Untersuchungen N. F. IV, 1a. Leipzig 1899.

INHALT.

I. Teil.

II. Teil.

I. Teil.

1) Die Endjahre 67 und 55 in Chroniken und Bischofsverzeichnissen, sowie die Anfänge im Jahre 42, 39, 30.

Es ist bekannt, dass der Vater der Kirchengeschichte den Märtyrertod der Apostel Petrus und Paulus in Rom ins Jahr 67 n. Chr. setzt. Nicht so bekannt oder nicht genug beachtet, jenen Ansatz aber in das rechte Licht rückend ist der Umstand, dass Euseb im engsten Zusammenhang damit auch die Neronische Christenverfolgung in eben dieses Jahr verlegt. Er schreibt nämlich im Chronikon, nach der Armenischen Uebersetzung, zum Jahre

2083 ab Abraham. 13. Neronis (= 67 p. Chr.): *Nero super omnia delicta primus persecutiones in Christianos excitavit, sub quo Petrus et Paulus apostoli Romae martyrium passi sunt.*

Da die grosse Christenhetze im Anschluss an den Brand Roms im J. 64 stattfand (Tacit. Ann. 15 44), nicht erst 67, so setzt sie Euseb hiermit 3 Jahre zu spät, und eine Folge dieser allgemeinen Verspätung ist es also, dass er den Tod der Apostel auf das Jahr 67 datirt.

Dem gegenüber fällt noch folgender Ansatz auf:

2055 ab Abr. 3. Gaii (= 39 p. Chr.): *Petrus apostolus cum primum Antiochenam ecclesiam fundasset, Romanorum urbem proficiscitur ibique evangelium praedicat et commoratur illic antistes ecclesiae annis viginti [quinque?].*

Hat Petrus schon im Jahre 39 mit seinen bekannten 25 Bischofsjahren in Rom begonnen, nun so reicht er damit ja genau bis ins Jahr 64. Warum dauerte er über das dann gegebene Ende noch 3 Jahre weiter? Das thut er offenbar in Zusammenhang mit der weitern Angabe:

2058 ab Abr. 2. Claud. (= 42 p. Chr.): *Primus Antiochiae episcopus constituitur Euodius.*

Augenscheinlich stammen die Angaben aus einer Quelle, welche den Petrus im Jahre 42 in Antiochien den Euodius zu seinem Nachfolger einsetzen, im selben Jahre 42 noch in Rom beginnen und mit 25 Jahren bis 67 reichen liess. Jener Widerspruch, dass Petrus schon 3 Jahre eher von Antiochien weg ist, als ihm Euodius daselbst folgt, entsprechend in Rom drei Jahre eher mit seinem 25jährigen Bistum zu Ende ist, als er stirbt, kommt einfach daher, dass Euseb, vielleicht durch eine andere Angabe oder Rechnung bewogen, den Anfang des Petrus in Rom von 42 auf 39 gerückt hat, während er die anderen Ansätze stehen liess, wo er sie vorgefunden. Entsprechend setzt er in seiner etwas später verfassten Kirchengeschichte 2 9 die Gefangennahme des Petrus durch Herodes, Act. 12 3 ff., ausdrücklich in die Zeit des, a. 41 beginnenden, Claudius, und auch KG. 2 14 seine erste Ankunft in Rom in die Zeit des Claudius. Auch in KG. 2 25 lässt er den Nero seine in der allgemeinen Verfolgung entfesselte Mordgier auch auf die Apostel richten, den Paulus an der Ostiensischen Strasse enthaupten, den Petrus aber im Vatikan kreuzigen, sodass hier wieder klar wird, dass das Jahr 67 als Todesdatum der Apostel keinen andern Anhalt hatte als die Verschiebung der Neronischen Verfolgung.

Als eine ältere Spur gemahnt einen noch die Notiz im Arm.:

2079 ab Abr. 9. Nero. (= 63) *Incendia multa Romae facta*, wovon die damit doch so enge zusammenhängende Verfolgung jetzt um so viel entfernter gerückt ist, als sie dem dafür über Nero mit Schrecken hereinbrechenden Ende und Strafgericht näher gestellt ist. Stand Verfolgung und Aposteltod vordem zum Jahre 64, so musste ja wohl der als Ursache vorangehende Brand vorher notirt sein.

Wie ich schon in meiner Erstlingsarbeit im Jahre 1878 gezeigt [1]), begann die Urliste der römischen Bischöfe mit Linus im Jahre 65 und reichte bis zum Ende des Eleutherus c. 189 bzw. zum Anfang seines Nachfolgers Victor, i. e. bis ans Ende der Regierungszeit des Kaisers Commodus. Bis auf Eleutherus kennen und geben auch Hegesippus, bei Eus. KG. 4 22, und Irenäus adv.

---

1) Jahrbücher für prot. Theologie, IV, S. 746 ff.

haer. III, 3 die Reihenfolge der römischen Bischöfe, nur noch ohne Ziffern der Amtsjahre, die die Datierung leicht berechnen lassen und voraussetzen. Und Clemens Alexandrinus kennt schon Strom. 1 21 (ed. Colon. 1688 p. 341) christliche Chronisten, die von Moses und Inachus bis zum Tode des Commodus rechneten. Auf Grund umsichtiger Vergleichung eines reichhaltigen Materials ist A. Harnack in den einleitenden Untersuchungen seiner Chronologie der altchristlichen Literatur, 1897, zum selben Schluss gelangt und rekonstruirt S. 191 die Urliste vom Petrus und Paulus (ann. 64) bis zum 12. ἐπίσκοπος Ἐλεύθερος ἔτη ιε′ (a. 189).

Da die im Jahre 64 zerstörte römische Gemeinde sich wahrscheinlich wieder im Jahre 65 sammelte und neu organisierte, wäre an sich denkbar, dass der erste Presbyter-Bischof Linus mit 65 angefangen worden, auch wenn kein Apostel im vorangehenden Jahre 64 ihn sterbend geweiht. Indess da der Kontact mit den Aposteln grade den Wert der Bischofsreihen als Träger apostolischer Tradition ausmacht, so beweist jener Anfang, dass man den Tod eines oder beider Apostel im Jahre 64 voraussetzte.

Wie aber das Verhalten Eusebs bekundet, hat er die Verschiebung der Neronischen Verfolgung vom Jahre 64 auf 67 nicht selbst verübt, sondern bereits in einer ältern Quelle vorgefunden. Dieser für die weitere Entwicklung nicht unwichtige Nebenpunkt findet seine Bestätigung an der Liste der antiochenischen Bischöfe in der Chronik Eusebs, die eben bis Eleutherus an die römische Liste von der Quelle so angelehnt war, dass in Ermanglung eigener Ansätze und Ziffern der Amtsjahre die Antiochener mit den jeweiligen Römern gleichzeitig, im unschuldigen Sinne von Zeitgenossen, datiert waren. Es freut mich zu sehen, dass dieser von mir bereits 1879 gelieferte Nachweis [1]) inzwischen auch in England Bestätigung gefunden hat und, leider ohne das made in Germany, völlige Anerkennung auch bei Harnack a. a. O. S. 118, der in seiner ältern Schrift über „die Zeit des Ignatius" 1878 zuerst auf einen Zusammenhang zwischen beiden Bischofslisten aufmerksam gemacht, aber gemeint hatte, die antiochenischen Bischöfe seien den römischen in der Quelle Eusebs in einem künstlichen Schema je eine Olympiade nachgesetzt gewesen.

---

1) Jahrbücher für prot. Theologie, V, S. 464 ff.: I. Die antiochenischen Bischöfe nach der Chronik vom Jahre 192.

Nach dem Bisherigen sind wir aber noch nicht so weit, dass wir das Verfolgungsjahr von 67 auf 64 zurückkorrigirend schliessen können: Also ist in diesem Jahre das Apostelpaar oder doch einer derselben gestorben. Denn das Jahr 64 hat noch eine bedenkliche Konkurrenz an einem andern Datum, das bisher noch nicht genug beachtet, geschweige gewürdigt worden ist.

Die älteste uns erhaltene, wenn nicht offizielle doch offiziöse Urkunde [1]) der römischen Gemeinde, der sogenannte Chronograph vom Jahre 354 (bzw. 336) schreibt in dem wertvollen Verzeichniss der Konsulen:

[cons. 55] *Nerone Caesare et Vetere,*
his cons. passi sunt Petrus et Paulus III. Kal. Julii,

und giebt die gleiche Angabe wieder bei Fixierung des Petrus ann. XXV m. I d. VIIII im Verzeichniss der römischen Bischöfe. Dass aber diese Angabe nicht erst vom Sammler des Jahres 354 aufgebracht, sondern von ihm bereits vorgefunden ist, geht schon daraus hervor, dass in den Konsularfasten zum Jahre 33 steht: *his cons. Petrus et Paulus ad urbem venerunt agere episcopatum,* während das andere Mal im Bischofsverzeichniss der römische Episkopat des Petrus bereits von den Konsulen des Jahres 30 bis 55 angegeben und auch berechnet ist. Hätte Eine Hand beide Angaben gemacht, so hätte sie doch Gleichheit beobachtet, nun aber giebt der letzte Redaktor die sich widersprechenden Angaben nebeneinander, weil er sie so aus verschiedenen Händen überkommen hat.

Da die Sache zur nähern Untersuchung wichtig genug ist und diese für unsern Hauptzweck förderlich zu werden verspricht, fassen wir den an Petrus und Paulus auf mancherlei Weise angesetzten Kopf der römischen Bischofsliste ins Auge, indem wir die Blicke von der, wenigstens die Reihenfolge anlangend, schon durch Irenäus bezeugten Darstellung des Euseb in Kirchengeschichte und Chronikon (Arm.) auf die in Datierung, Reihenfolge und Zahl abweichende Darstellung des gegenwärtigen sog. Liberianus (mit Ziffern auch der Monate und Tage) hinübergleiten lassen.

---

1) Herausgegeben von Theod. Mommsen in dem I. Bd. der Abhandl. der philol.-historischen Klasse der K. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften. Leipzig 1850, S. 549 ff., neuerdings wieder in Monum. Germ. Auct. Antiqu. IX, Berl. 1891.

I. Eusebs Chronik:	Eusebs KG. III, 13. 15.
Paulus nach Rom a. 55.	Paulus nach Rom (a. 55).
Petrus und Paulus † 67.	Petrus und Paulus † 67.
1. Linus ann. XII [1]), a. 68.	1. Linus ann. XII, 68—79.
2. Anencletus a. VIII, a. 79.	2. Anencletus a. XII, 79—92.
3. Clemens a. IX, a. 87.	3. Clemens a. IX, 92—100.
4. Euarestus.	4. Euarestus.
II. Liberianus.	**Optat. Milev., Augustin.**
Petrus et Paulus † 55.	Petrus.
1. Linus ann. XII. cons. 56—67.	1. Linus.
2. Clemens a. IX, cons. 68—76.	2. Clemens.
3. Cletus a. VI, cons. 77—83.	
4. Anacletus a. XII, cons. 84—95.	3. Anacletus.
5. Aristus	4. Aristus.

Wie kommt Clemens hier vor Cletus an die zweite Stelle? ist eine Frage, die sich gleichzeitig mit einem Knoten von mehreren anderen aufdrängt. Lightfoot vermutet, Clemens sei erst in der Liste ausgelassen gewesen, dann an den Rand beigeschrieben worden, später vom Rande an die unrichtige Stelle eingerückt worden. Harnack a. a. O. S. 152 findet diese Hypothese „recht befriedigend", ich finde sie ganz unzulässig. Was bei dem Ausfall des viel spätern Anicetus schon möglich, ist bei Clemens unmöglich. Was? Der berühmte Clemens soll gleich an dritter Stelle versehentlich ausgelassen worden sein? Die erste Auctorität Roms nach Petrus und Paulus? Der Schüler beider, der Held

---

1) Die vom Arm. gebotene Zahl XIIII ist sonst nirgends bezeugt, und mit Hieronymus und Harnack ist statt dieses Verderbnisses ann. XII zu lesen; dagegen des Anencletus ann. VIII sind bezeugt sowohl durch dieselbe Reihenfolge Linus a. XII, Cletus a. VIII, Clemens in einem Corveyschen Papstverzeichniss, in Uncialen des 8. Jahrh., abgedruckt auch bei Duchesne, liber Pontif. I, p. 31, als auch durch dieselbe Angabe bei Elias von Nisibis (vgl. Duchesne l. c. p. 41 Lipsius, Chronol. der röm. Bischöfe S. 36 f.) als auch durch Cletus ann. VI im Liberianus. Die Zahl XII ist bei Hieronymus aus der KG. Eusebs substituiert. Bei welcher Gelegenheit aber der in KG. aufgenommene Anencletus a. XII gegenüber seinem ältern Zwillingsbruder Anencletus a. VIII entstanden, wird sich bald zeigen. Dass nachher Anencletus oder Cletus mit ann. XII viel öfter geschrieben wurde als mit ann. VIII oder auch VI, ist natürlich, da jene Lesart durch die Uebersetzung des Hieronymus und die Kirchengeschichte Eusebs protegiert war.

der Clementinen, der gefeierte Verfasser des Clemensbriefs? Und nochmals aus Versehen und Unbekanntschaft mit dieser Berühmtheit an die jetzige Stelle gekommen sein, die dazu ohnehin viel zu zweckmässig aussieht? Und aus welcher Urzeit soll dann die Urliste stammen, bis wann das eine und später wieder das zweite Versehen passiert und verewigt worden sein? Schon um das Jahr 200 nennt Tertullian *de praesc. haer. Cap. 32 Clementem a Petro ordinatum!* Epiphanius Haer. 27 6 fand diese Reihenfolge in einigen Urkunden (ἔν τισιν ὑπομνηματισμοῖς). Bereits Hieronymus schreibt a. 394 im lib. de vir. ill. c. 15, dass *plerique Latinorum* den Clemens zum unmittelbaren Nachfolger des Petrus machen, während nach Euseb, der Uebersetzung seiner Chronik: Linus, Anacletus, Clemens die Reihenfolge ist. Schon bis zu Tertullians Zeit müsste also das Jahrhundert jener Versehen abgelaufen und böse Frucht gezeitigt haben. Unmöglich!

Die Angabe Tertullians, dass Clemens von Petrus ordiniert worden, setzt vielmehr voraus, dass der vor ihm stehende Linus von Paulus ordiniert worden. Ganz so lassen Constit. Apost. 7 46 den Petrus selbst schreiben: *τῆς δὲ Ῥωμαίων ἐκκλησίας Λῖνος μὲν ὁ Κλαυδίας πρῶτος ὑπὸ Παύλου, Κλήμης δὲ μετὰ τὸν Λίνου θάνατον ὑπ' ἐμοῦ Πέτρου δεύτερος κεχειροτόνηται* [1]). Ebenso Ignat. ep. ad Mariam Cassobol. c. 4. Hinwiederum in dem Brief des Clemens an Jacobus erzählt jener zur Einleitung der Clementinen (ed. Lagarde p. 6) selbst, wie ihn Petrus in seinen letzten Lebenstagen an der Hand genommen und dem Volk als seinen Bischof vorgestellt habe. Es ist schon möglich, dass in den alten Clementinen dabei gar keine Rücksicht auf Paulus und

1) Dieselbe Erklärung, nur unter der schwierigen Beibehaltung der alten Reihenfolge, giebt Rufin, praef. in recognit. Clementis: *Linus et Cletus fuerunt quidem ante Clementem episcopi in urbe Roma, sed superstite Petro, videlicet ut illi episcopatus curam gererent, ipse vero apostolatus impleret officium.* Hierbei musste also nicht nur Linus, sondern auch Cletus bis 67/68 sterben, damit Petrus noch den Clemens ordinieren konnte. Vgl. auch die Ausführung des Epiphanius, Haer. 27 6. — Das 7. Buch der Constitutionen, bekanntlich eine Ueberarbeitung der „Lehre der Apostel", ist nach den Untersuchungen Dreys, 1832, S. 103, am Anfang des 4. Jahrhunderts, nach gemeiner Meinung c. 340—380 in Syrien oder Palästina entstanden, augenscheinlich auch in obiger Darstellung älterer Ueberlieferung als dem gegenwärtigen Liberianus gefolgt, wobei er gleichzeitig die Köpfe vieler anderer apostolischen Successionen angiebt.

Linus genommen war, und dass jene Vermittlung nachträglich ersonnen worden ist, um verschiedene Anfänge miteinander in Einklang zu bringen. Doch die Herstellung des Einklangs musste schon im Anfang des dritten Jahrhunderts wünschenswert erscheinen, da doch sowohl die Zählung mit Linus als dem ersten Bischof älter, durch Irenäus, Hegesipp und andere gesichert war, aber auch *Clemens a Petro ordinatus* schon aus älterer Zeit stammte und wahrlich als solcher nicht leicht preisgegeben werden durfte.

Beachten wir dies, dann leuchtet noch aus den gegenwärtigen Ansätzen des Liberianus eine vorausgesetzte ihm sehr ähnliche Vorlage entgegen. Im Jahre 68 folgte Clemens, weil vordem der Tod des Petrus auf 67 vorausgesetzt war, und Linus beginnt schon 56, weil im Jahre 55 Paulus nach Rom gekommen, wenn nicht gestorben, vorausgesetzt war. Das Jahr 67 ist ja aber genau dasselbe, in dem auch nach Euseb Petrus und Paulus gestorben sind, und dasselbe Jahr 55 giebt auch er an als das Jahr, in dem Paulus nach Rom gekommen: was beides gewiss kein zufälliges Zusammentreffen ist.

Da aber auf diese Weise im Liberianus von dem ursprünglich vorausgesetzten Todesjahr 67/8 der Anfang des Linus auf 55/6 vorgerückt worden, um den Petrusjünger Clemens schon 68 anreihen zu können, so musste in Folge davon eine Lücke von 12 Jahren entstehen und je eher desto leichter ausgefüllt werden. So fügte man in die entstandene Lücke einen genau hineinpassenden Anacletus a. XII und zwar eben da ein, wo vorher Clemens gestanden hatte und weggenommen war, nach Cletus a. VI, dessen Name ähnlich wie der des Aristus-Euaristus in zwiefacher Form vorkam und hier grade Anacletus a. XII vermissen liess. Dabei wird das hohe Alter des im Liberianus ursprünglichem Cletus noch besonders bezeugt durch dieselbe Lesart *Κλῆτος* bei Epiphan. Haer. 27 6, insofern grade die von diesem gegebene bis Anicetus reichende Bischofsliste ohne Ziffern und Amtsjahre einem alten römischen Gewährsmann (vor Hegesipp) entnommen ist, der die Karpokratianerin Marcellina als seine Zeitgenossin aufführte, wie sowohl Lightfoot als Harnack a. a. O. S. 184 dargethan. Die in dem Verlegenheitsexkurs des Epiphanius zugleich mit Datierung des Paulus und Petrus auf das 12. Jahr Neros angegebenen 12 Jahre je für Linus und Cletus kann ich

nicht wie Harnack S. 188 jener alten, auch bei Irenäus ohne Ziffern der Amtsjahre wiederkehrenden, Gestalt der Liste zuschreiben; sie sind von Epiphanius, der ja mehrere andere Darstellungen vor sich liegen hat und grade in Harmonie setzen will, einer andern Quelle, wahrscheinlich dem Euseb selbst entnommen. Ob der Ausfall des spätern Anicetus a. XII mit der Einschiebung des Anacletus ann. XII zusammenhängt oder nicht, habe ich schon längst untersucht [1]) und ist hier ganz gleichgültig.

So wird die Einreihung des Clemens zu 68—76 an zweiter Stelle völlig klar, während sie jetzt im Liberianus ganz unmotiviert und unbegreiflich erscheint, aber bloss darum, weil nach jener zweckmässigen Anordnung ein späterer Fortsetzer und Ergänzer dieser Bischofsliste meinte, Petrus und Paulus müssten den anderen Bischöfen doch ganz vorangegangen sein, der darum 55 (statt 67) für das Todesjahr beider Apostel nahm und ausdrücklich gab, und dafür den Petrus in Rom rückwärts entschädigte und mit kühner Konsequenz von 30—55 Bischof sein liess, wie der Katalog zeigt (S. 5).

Nunmehr handelt es sich um das Zeitalter der ermittelten ältern Recension, die, im gegenwärtigen Liberian, nur wenig emendiert, vordem annahm und lautete:

Paulus nach Rom a. 55	1. Linus a. XII a. 56—67,
Petrus (und Paulus?) † a. 67.	2. Clemens a. IX a. 68—76,
	3. Cletus a. VI a. 76—83,
	4. Anacletus a. XII a. 84—95.

1. Da diese Darstellung den erwähnten Angaben des Tertullian und der Clementinen entspricht und durch Harmonie der bei Irenäus bezeugten älteren Reihenfolge nach Möglichkeit gerecht wird, setzt sie sich schon dadurch von selbst noch in die Zeit Tertullians oder spätestens der nächsten Folgezeit.

2. Eben dahin verweist sie der bemerkenswerte Umstand, dass in jener Gestalt augenscheinlich Petrus noch gar nicht selbst als erster römischer Bischof angesehen, geschweige mit einer Reihe Bistumsjahre, gar 25, eingestellt war. Vielmehr haben wir hier noch dieselbe Anschauung von der Thätigkeit des Paulus und Petrus wie bei dem zwischen 174—189 schriftstellernden Irenäus,

---

1) Vgl. Jahrb. für prot. Theol. IV, S. 740 ff. Zeitschrift für Kirchengeschichte, 1885, VII, S. 5 f.

der adv. haer. III, 3 3 sagt: *θεμελιώσαντες οὖν καὶ οἰκοδομήσαντες οἱ μακάριοι ἀπόστολοι τὴν ἐκκλησίαν Λίνῳ τὴν τῆς ἐπισκοπῆς λειτουργίαν ἐπεχείρισαν . . , διαδέχεται δὲ αὐτὸν . . . κτλ.*

3. Unter der üblichen Voraussetzung des Altertums, dass Petrus und Paulus in derselben Zeit gestorben, setzt die Datierung des Paulus zum Jahr 55 und des Todes des Petrus auf 67 eine Zwischenzeit mit Freiwerdung des Apostels Paulus, Reise nach Spanien und zweiter Gefangenschaft voraus. Es ist ein Verdienst Spittas, wenn auch ohne Rücksicht auf die Bischofslisten, ausführlich nachgewiesen zu haben, dass jene Stücke seit Ende des zweiten Jahrhunderts gewöhnliche Meinung wurden, es freilich nicht lange blieben. Dass sie insbesondere am Anfang des dritten Jahrhunderts in Rom beliebte, wenn nicht officielle Annahme waren, lehrt das bekannte „muratorische Fragment“, „das nicht vor das letzte Viertel des 2. und nicht nach dem ersten Dezennium des 3. Jahrhunderts fallen kann“, und das den Umfang und das Abbrechen der Apostelgeschichte dahin zu erklären sucht, Lukas habe dem Theophilus nur aufgeschrieben, was in seiner Gegenwart geschehen, daher unter Weglassung von Petri Märtyrertod und Pauli Reise von Rom nach Spanien (*sicuti et semota passione Petri evidenter declarat sed et profectione Pauli ab urbe ad Spaniam proficiscentis*) [1]). Dass jene Reise zwischen einer ersten und zweiten römischen Gefangenschaft stattgefunden habe, sagt der Fragmentist zwar „mit keinem Wort“, aber da er ausdrücklich Rom als Ausgangspunkt der Reise nennt und zweifellos den späteren Tod des Paulus in Rom voraussetzt, ist die Sache deutlich genug [2]). Entsprechend lassen auch die Actus Petri Vercellenses (Lips. II, S. 65) den Paulus zuerst nach Rom kommen und noch vor der Ankunft Petri nach Spanien reisen.

4. Irenäus adv. haer. III, 3 zählt die 12 römischen Bischöfe bis auf seine Zeit so auf, dass er sagt: Nachdem die Apostel Petrus und Paulus die Gemeinde gegründet und befestigt hatten, übergaben sie dem (1) Linus die Verwaltung der Kirche; dem folgt (2) Anencletus, nach ihm *τρίτῳ τόπῳ ἀπὸ τῶν ἀποστόλων* Clemens, auf ihn folgt (4) Euarestus, auf den (5) Alexander, *εἶθ᾽*

1) Vgl. Fr. Spitta, Die zweimalige Gefangenschaft des Paulus, in seiner Schrift zur Geschichte und Litteratur des Urchristenthums, Göttingen 1893 S. 60 ff.

2) Gegen Clemen, Theologische Rundschau 1898, Juni, S. 375.

οὖν οὕτως ἕκτος ἀπὸ τῶν ἀποστόλων Xystus, nach diesem (7) Telesphorus, (8) Hyginus, (9) Pius, (10) Anicetus, (11) Soter. *Νῦν δωδεκάτῳ τόπῳ τὸν τῆς ἐπισκοπῆς ἀπὸ τῶν ἀποστόλων κατέχει κλῆρον* Eleutherus. Wenn es also bei demselben Irenäus 1, 27 1 bei einer vereinzelten Anführung von Hyginus heisst, er besitze *ἔνατον κλῆρον τῆς ἐπισκοπικῆς διαδοχῆς ἀπὸ τῶν ἀποστόλων* und er 3, 4, 3 der 9. Bischof genannt wird, so beruht diese Abweichung von jener prinzipiellen Aufzählung auf einer absichtlichen spätern Aenderung, wie allgemein eingesehen ist. Denn gewiss hat Irenäus selbst hier wie dort gleichmässig *ἀπὸ τῶν ἀποστόλων* gezählt, ohne den Petrus (mit Uebergehung des doch zugleich genannten Paulus!) mitzuzählen. Jene Korrektur der vereinzelten Ordnungszahl, die sich offenbar an jene zusammenhängende, sich selbst mehrfach bestätigende Aufzählung nicht heranwagen konnte, muss aber schon sehr alt sein, denn sie wird schon von Cyprian vorausgesetzt, der ep. 74 beim Ausschreiben des Irenäus eine lateinische Uebersetzung benutzte, die an der vereinzelten Stelle den Hyginus schon den 9. Bischof Roms nannte. Entweder ist also hier Petrus gegen die Voraussetzungen des Irenäus als 1. Bischof mitgezählt, wie Harnack a. a. O. S. 172 N. 1 meint, aber nicht wahrscheinlich ist, da z. B. der c. 215 in Rom schreibende Autor des „kleinen Labyrinth“ bei Euseb KG. 5 28 den auf Eleutherus folgenden Victor zwar schon den 13. Bischof *ἀπὸ Πέτρου* nennt, aber den Petrus doch auch noch nicht mitzählt[1]). Oder denn jene um Eins höhere Ordinalzahl rührt also vielmehr daher, dass man inzwischen, und noch vor Cyprians Zeit (256), einen römischen Bischof mehr als bisher

---

1) Auch Origenes zählt den Petrus noch nicht mit, indem er in seiner 6. Homilie über Lukas, ed. de la Rue III, 938 A, *τὸν Ἰγνάτιον τὸν μετὰ τὸν μακάριον Πέτρον τῆς Ἀντιοχείας δεύτερον ἐπίσκοπον* nennt; welche Stelle übrigens auch beweist, wie frühe die in Petrus zusammenlaufende Bischofsliste von Antiochien mit der römischen zusammenstimmte. Ebenso heisst noch bei Euseb KG. 3, 36 2 *Ἰγνάτιος τῆς κατ' Ἀντιόχειαν Πέτρου διαδοχῆς δεύτερος τὴν ἐπισκοπὴν κεκληρωμένος.* Da Petrus und andere Apostel die Gemeinden nur zu gründen und Bischöfe zur apostolischen Succession nur einzusetzen brauchten, ohne erst lange selbst Bischof zu sein, genügte erst ein vorübergehender kurzer Aufenthalt derselben in Antiochien und sonstwo. Als später die Apostel selbst als erste Bischöfe angesehen wurden, musste ihr Aufenthalt an den Orten eine Reihe Jahre betragen haben.

kennen gelernt hatte: eben den in unserer alten Recension zur Ausfüllung der durch Vorschiebung des Linus von 68 auf 56 entstandenen Lücke von 12 Jahren nach Cletus ann. VI eingefügten Anacletus ann. XII.

Diese vier von einander ganz unabhängigen und doch so zusammentreffenden Argumente machen es zweifellos, dass jene (ältere) Version des Liberianus mit Paulus a. 55 vorausgesetzt, Linus 55—67, (Pauli und) Petri Tod 67, Clemens 68, schon der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts angehört, also spätestens herrührt von demjenigen Autor, der den fraglichen Bischofskatalog bis Urbanus a. 230 bez. bis Pontianus 235 fortführte (Hippolytus?) und wahrscheinlich identisch ist mit demselben, der nach dem Inhaltsverzeichniss des mit der Weltchronik von 334 bez. 354, nach Mommsens Nachweis a. a. O. S. 588 ff., ursprünglich identischen *liber generationis* vom Jahre 234 eine leider hier verloren gegangene Liste gab mit *nomina episcoporum Romae et quis quot annis praefuit* [1]), und zwar bis zum vollendeten 13. Jahr des Alexander Severus. Der aber auch bereits aus der im Jahre 217 schliessenden Chronik des Afrikanus stammen könnte, wenn bei diesem die Wiedergabe von Bischofsverzeichnissen so sicher ist, als Harnack und andere annehmen. Und selbst wenn er keine Bischöfe verzeichnete, ist doch eine Datierung von Paulus, Petrus, Jakobus bei ihm wahrscheinlich.

Jene gewonnene Zeitbestimmung wird durchaus bestätigt durch den Umstand, dass spätestens die folgende Hand, die den Katalog unter dem frischen Eindruck der Zeitgenossenschaft mit genaueren Angaben bis Bischof Lucius, also unter Stephanus c. 255 fortsetzte, hier die Amtsdauer nicht nur nach ganzen Jahren, sondern nach Monaten und Tagen genau geben konnte, die daher der Gleichmässigkeit wegen den im ersten Teil vorgefundenen ganzen Jahren auch Monate und Tage beischrieb und den Petrus auf die besprochene Weise (zu Paulus und dem Jahr 55) vor Linus a. 56 setzte und von 30—55 berechnete, ihn

1) Dem widersprechen natürlich nicht die von uns für die Zeit aus dem Liberian. beigefügten Konsulatsjahre, sondern sie veranschaulichen die Zeitbestimmungen, welche die blossen Ziffern der Amtsjahre voraussetzten und indirekt angaben, und zwar so angaben, dass man bei Uebernahme der gleichen Ziffern willkürlich oder unwillkürlich doch andere Voraussetzungen und Aenderungen machen konnte.

also zuerst zum römischen Bischof machte. An einem spätern Ort, wo der Nachweis uns für besondern Zweck dienlicher ist, werden wir das näher sehen zugleich mit den Belägen, wie viel Gewicht man grade in den heftigen Streitigkeiten damals auf die Kathedra Petri legte.

In der Folgezeit konnte man durch Vergleichung mit Irenäus, Eusebius, Hieronymus und ihren Nachfolgern natürlich leicht merken, dass im Liberianus und Verwandtschaft ein Bischof mehr, also zu viel stehe. Wer das merkte und meinte, brauchte nur den einen der Zwillingsbrüder, nunmehr den Cletus zu streichen, und die bisherige Ordnung zu belassen, so erhielt er die Reihenfolge, wie sie Optat und Augustin nachher bieten. Andere dagegen liessen leben, was lebte, meinten aber, nach den besten Quellen folge Clemens doch erst an dritter Stelle, nach Cletus, und emendierten daher: 1. Linus a. 56—67, 2. Cletus a. 77—83, 3. Clemens a. 68—76, 4. Anacletus a. 84—95, was später die gewöhnliche, durch Beibehaltung der Chronologie die Aenderung deutlich verratende, Lesart des Papstbuchs wurde. Andere fanden, dass Clemens sowohl nach Cletus da als auch nach Anacletus dort stehe und schrieben: 1. Linus, 2. Cletus, 3. Anacletus, 4. Clemens, wie z. B. bei Pseudo-Tertullian adv. Marcion. III, v. 276 ff. vorliegt. Doch genug damit.

So trocken die bisherige Auseinandersetzung über den Kopf der römischen Bischofslisten sein musste, so bietet sie uns doch schon ein wichtiges Ergebniss. Das Jahr 55, dem wir in der Chronik Eusebs wiederbegegnen als dem Jahre der Ablösung des Landpflegers Felix durch den tüchtigen Festus und der von diesem angeordneten Romreise Pauli, tritt uns schon in der ersten Hälfe des 3. Jahrhunderts im später sog. Liberianus entgegen, und zwar zunächst als Datierung des Paulus, in der Folge auch des Petrus. Ja das beigebrachte Material ermächtigt uns schon zu sagen, dass das Jahr 55 von Haus aus dem Paulus eignete und dieser zu dem Jahre in der Folge auch den Petrus, und damit beider Tod und Gleichheit der Tage, anzog, durch die natürliche Anziehungskraft auf Grund der alten Annahme, beide Apostel gehörten im Tode zusammen, dass hingegen das Jahr der Neronischen Verfolgung, das in 67 verkehrte Jahr 64 erst dem Petrus eignete und darauf auch den Paulus und seinen Tod auf sich hinzog.

Daraufhin verstehen wir schon, wenn wir sowohl in dem sogenannten Barbarus [1]) Scaligers, der nach Gelzers Nachweis in seiner Schrift über Julius Afrikanus (1880) vielfach hieraus geschöpft ist, als auch in den von Mommsen hinter dem Chronographen vom Jahre 354 abgedruckten in spätere Zeiten reichenden, durch gute Eintragungen ausgezeichneten Konsularfasten vom Jahre 533 a. a. O. S. 659 als auch in der Florentiner *passio Petri et Pauli* (Lipsius, Apokr. Apostelgesch. II, 1. 378) lesen:

[cons. ann. 57] *Nerone II et Pisone.*

his cons. passi sunt Petrus et Paulus Romae III. Kal. Julias, bez. *Barb.: hisdem consulibus passus est beatus Petrus apostolus crucifixus in Roma capite deorsum sub Nerone. Similiter et scs. Paulus apostolus capite truncatus. Martirizaverunt III. Kal. Julias [quod est Epifi V].* Dazu kommen noch die ursprünglich bis 330 reichenden *Fasti Idatiani*, die mit nebensächlicher Abweichung den Todestag der Apostel zu den Konsulen des Jahres 58 verzeichnen.

Vorausgesetzt ist hier, dass Paulus im Jahre 55 nach Rom gekommen und am Ende der zweijährigen Gefangenschaft daselbst hingerichtet worden, natürlich mit Petrus zusammen.

Eine gleiche oder ähnliche Annahme muss auch die Clementinische Litteratur machen, wo, besonders deutlich in dem schon erwähnten Brief des Clemens an Jakobus, der Tod des Petrus längere Zeit vor dem sonst auf 62 datierten Tod des Jakobus vorausgesetzt ist. Dieselbe Annahme müsste auch schon Irenäus gemacht haben, wenn er bei der Angabe adv. Haer. 3 1 (Eus. KG. 5 8), nach dem Tode beider Apostel habe Markus sein Evangelium geschrieben, den Tod des Markus selbst ebenso auf 61/62 gesetzt hätte, wie es später Euseb und Hieronymus thun. Doch ist das sehr zweifelhaft.

Daraufhin verstehen wir, wie schon der Autor der Schrift *de mortibus persecutorum* (Lactantius?) im Jahre 314—315 sagen konnte, die Apostel hätten von der Himmelfahrt ab *per annos XXV usque ad principium Neroniani imperii* die Fundamente der Kirche gelegt; *cumque iam Nero imperaret Petrus Romam advenit ... [Nero]*

---

1) Abdruck in Schönes Ausgabe der Chronik Eusebs, tom. I, p. 232. In den von Mommsen 1891 herausgegebenen *Chronica minora* (Monum. Germ. tom. IX) stehen der Barbarus und die Fasti Vindel. nebeneinander S. 283 ff., die nach Idatius genannten S. 220 ff.

primus omnium persecutus Dei servos Petrum cruci affixit et Paulum interfecit c. 2. Hier ist das Jahr von Pauli Ankunft in Rom auch zum Ankunftsjahr des Petrus geworden, denn 30 + 25 = 55. Sogar das späte Papstbuch hat noch aus einer seiner widersprechenden Quellen herübergenommen: *Petrus ingressus in urbe Roma Nerone Cesare* i. e. 55.

Nachdem wir dieses Jahr soweit ins Licht gesetzt, hoffen wir, ihm in anderm Zusammenhang nochmals zu begegnen und auf den Grund zu kommen, und wenden uns zunächst noch zum Verständniss des Jahres, auf das der Anfang der Thätigkeit Petri in Rom und nachgrade seines berühmten Bistums datiert wird.

Schon die von Clemens Alexandrinus (Strom. VI, 5, 43, p. 764 ed. Potter) erwähnte und benutzte „Predigt Petri" und darnach der 40 Jahre nach dem ersten Auftreten des Montanus, also c. 200, schreibende Apollonius bei Eus. KG 5, 18 14 und andere altchristliche Urkunden sprechen von einer Weisung des Herrn [1]), laut deren die Apostel erst nach Ablauf von 12 Jahren zu den Heiden gehen sollten, Petrus also erst c. 42 in Rom auftreten, den Simon Magus dort bekämpfen und später zu dem Jahre als Bischof gesetzt werden konnte, um es womöglich 25 Jahre, bis 67, zu sein. Dem ganz entsprechend sagt schon Justinus Martyr Apol. 1, 26 und nach ihm Irenäus 1, 23 1, der Magus habe unter Kaiser Claudius geblüht, datiert also seine Bekämpfung durch Petrus und dessen Predigt in dieselbe Zeit, wie daraufhin Euseb KG. 2 14 thut.

Jene angebliche Weisung des Herrn und diese Datierung haben aber ihre thatsächliche Voraussetzung in Act. 12, 17, wo nach der wunderbaren Befreiung des Jüngers aus der Gefangenschaft des Herodes Agrippa I. gesagt ist: *καὶ ἐξελθὼν ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον.* Der Zeitpunkt liess sich unschwer fixieren. Da gleich darauf noch ein Akt des Herodes und dann V. 23 sein Tod erzählt wird, so ergab sich daraus leicht eins der letzten Regierungsjahre jenes Königs. Dann aber war es freilich nicht jedermanns Sache, diese Herodeszeit genau und richtig zu bestimmen. War doch bei den vielen Hülfsmitteln, mit denen sich der hochgelehrte Euseb für seine Geschichtszwecke versehen,

---

1) Vgl. meine Ausführung in Zeitschr. für KG VII. S. 4, jetzt auch Harnack a. a. O. S. 245 f.

dieser z. B. noch ausser Stande, die vielen ihm nach Prokonsulen Asiens überlieferten Datierungen in laufende Zeitrechnung nach Kaiserjahren zu übersetzen[1]; und wir werden später sehen, wie er auch in der Geschichte der Herodäer allerlei Versehen begangen. Solche Versehen und Verwechslungen begegneten um so leichter, als so viele Herodes hiessen und zum Teil die Marotte hatten, bei jedem römischen Gnadenschein, Gebietszuwachs oder anderer Ehre gleich eine neue Aera ihrer Herrschaft zu datieren, ihre Regierungsjahre neu zu zählen, was später nur irreführen konnte. Da dieser Herodes Agrippa I. wirklich von 37—44 regierte, konnten die, welche dies richtig wussten oder berechneten, den Petrus spätestens im Jahre 44 weggehen lassen nach Rom. Auf diese Rechnung geht möglicher Weise zurück die im Armenischen Chronikon Eusebs aufbewahrte Zahl 20 für die Bischofsjahre, die so 44—64 ausfüllten. In den schon erwähnten zweiten Konsularfasten, die Mommsen herausgegeben, die den Tod des Petrus und Paulus also auf 57 datieren, lesen wir S. 659:

[cons. 43] *Tiberio IIII et Gallo,*
his consul. Petrus apostolus ad Romam venit,

augenscheinlich noch ohne Anspruch auf eine Reihe, gar 25, Bischofsjahre.

Rechnete man vom Jahre 43, oder, was üblich wurde, von 42 bis 64, so erhielt man für ein nachmaliges Bistum Petri 22 Jahre, welche Zahl nicht bloss im Chronogr. Syntomon[2], bei Eutychius von Alexandrien, auch bei Nikephorus und Syncellus angegeben, sondern auch in den Konsularfasten vom Jahre 354 in der Rechnung von 33—55 (vgl. S. 4) vorausgesetzt ist. Wir haben indess oben gesehen, wie schon um die Mitte des dritten Jahrhunderts, c. 255, Petrus von 30—55 in Rom erstreckt und mit 25 Bischofsjahren berechnet wurde, und es kann nicht Wunder nehmen, dass die Zahl von 25 Bischofsjahren für den Apostelfürsten sich von selbst schon am meisten empfahl und einbürgerte. Legte man diese nach der andern Weise zu 42, so kam man damit auf 67 für Ende und Märtyrertod des Petrus (und Paulus),

1) Vgl. Zahn, Forschungen V, S. 3 ff. Harnack a. a. O. S. 65, Not. 1.

2) Abdruck bei Duchesne, Lib. Pontif. I, p. 34—40. Vgl. Lipsius, Chronol. S. 30 ff., Harnack a. a. O. S. 92 f. mit Litteraturangabe.

worauf dann 68 schon das Strafgericht Gottes über den Tyrannen Nero brachte. Dagegen von 64 rückwärts rechnend konnte man so mit dem Anfang auf 39 kommen, noch in die Zeit des Kaisers Gajus Caligula. Doch konnte man zu diesem Datum auch auf anderem Wege gelangen. Wer nämlich nicht sonsther genauere Kenntniss besass, musste zu dieser Datierung verführt werden durch die Angabe des Josephus Arch. 19, 8, 2 vgl. Bell. Jud. 2, 11, 6, Herodes Agrippa sei gestorben, nachdem er drei Jahre über das ganze Judäa geherrscht, *τρίτον δὲ ἔτος αὐτῷ βασιλεύοντι τῆς ὅλης Ἰουδαίας πεπλήρωτο.* Da des Herodes Regierung im Jahre 37 begonnen, kam man unter Annahme dieser 3 Jahre auf 39. Genau auf dasselbe Jahr musste auch kommen, wer diesen Herodes verwechselte mit dem andern Herodes, Antipas, der in jenem Jahr zwar auch nicht gestorben, aber abgesetzt worden ist, also in den zur Verfügung stehenden Königslisten oder Chroniken in jenem Jahre endigte. Wenn dieses Jahr für den Anfang auf solchem Versehen beruhte, war dessen Verlegung auf 42 nur eine Berichtigung, die aber am Ende wieder 3 Jahre übers Ziel hinausführte.

2. Beginn des Statthalters Festus und der Romreise Pauli im Jahre 60 und wie daraus das Jahr 55 geworden; Jahre des Herodes Agrippa II., Eusebius von Cäsarea, Justus von Tiberias.

Bereits ist zu Tage gekommen, dass das in dem Liberianischen Bischofsverzeichniss auffallende Jahr 55 ursprünglich, schon in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts, Paulus in Rom fixierte, der alsdann den Linus im Jahre 56 eingesetzt, damit Petrus bei seinem Tod im Jahre 67 den Clemens der Ueberlieferung gemäss ordinieren konnte. Zumal Euseb dasselbe Jahresdatum für die Ablösung des Landpflegers Felix durch Festus und die wenige Wochen darauf begonnene Romfahrt Pauli giebt, kommt es nun darauf an, die Richtigkeit dieses Datums zu prüfen und den wirklichen Zeitpunkt jener Ereignisse festzustellen. Um uns nicht irre führen zu lassen, suchen wir zunächst in ältern Quellen.

Fest steht aus Josephus B. J. 6, 5 3 das Allgemeine, dass beim Laubhüttenfest im Oktober des Jahres 62, als an welchem 4 Jahre vor Anfang des Kriegs (66) jener Jesus Ananus' Sohn mit seinem Weherufe Jerusalem erfüllte, Festus schon tot und

bereits dessen Nachfolger Albinus anwesend war. Es fragt sich also noch, wie lange schon Albinus im Amte und Festus tot war, um dann zurückzuschliessen auf den Zeitpunkt, wo Festus auf Felix gefolgt war.

Langer Mühe wären wir freilich überhoben, wenn wir mit Oskar Holtzmann und A. Harnack a. a. O. S. 235 argumentieren könnten: Nach Josephus Arch. 20, 8 9 haben die Juden in Cäsarea den Felix nach seinem Abgang, natürlich alsbald, bei Nero verklagt, hat aber dieser ihn auf Bitten seines Bruders Pallas nicht gestraft; nun fiel aber Pallas nach Tacit. Ann. 13 14. 15 bereits im Februar des Jahres 55 bei Nero in Ungnade, also kann Felix nicht später als 55 abberufen worden sein, es müsste denn des Tacitus Angabe auf das Jahr 56 zu berichtigen sein. Aber bei Tacitus Ann. 13 14 steht nur: *Nero infensus iis quibus superbia muliebris (Agrippinae) nitebatur, dimovet* [a. 55] *Pallantem cura rerum quis a Claudio impositus velut arbitrium regni agebat.* Dass für Burrus und Seneka Raum schaffend der neue Kaiser den allmächtigen Minister des alten von der langjährigen Last der Dinge befreite und den um ihn selbst und seine Kaiserkrone hochverdienten Freigelassenen sich seiner 100 Millionen Denare ruhig erfreuen liess, bedeutet doch keine besondere Ungnade des Kaisers, der im Jahre 55 nur seine herrschsüchtige Mutter kalt stellen wollte. Pallas lebte auch gar nicht im Sachsenwalde, sondern in Rom, und unterhielt gewiss noch Verbindungen genug mit der neuen Regierung und mit Nero, bis dieser im Jahre 62 nach dem Tode des Burrus in Verkehrtheit umschlug, Gattin und bisherige Freunde und der Millionen wegen auch den alten Pallas aus der Welt schaffte. Dio 62 14, Tacit. Ann. 14 65. Zudem brauchte Pallas, dem sein Bruder Felix ohnehin seine Stellung verdankte, nur noch in Rom zu leben, um das zum Bau eines Schlusses ungeeignete jüdische Gerede zu erklären. Wo diese Juden nicht Recht bekamen, ging es nicht mit rechten Dingen zu, suchten sie gleich Persönlichkeiten, Gunstbezeugungen und Bestechungen dahinter. Josephus entnervt aber seine Hereinziehung des Pallas selbst, indem er im selben Atem sagt, zwei der vornehmsten Syrer hätten mit ungemein vielem Gelde den Sekretär für griechische Schriftstücke bei Nero erwirken lassen, dass ein den Juden ungünstiger Bescheid nach Cäsarea erlassen wurde. Da also auch dieser Bescheid das Auftreten des Felix in Cäsarea

und die Abweisung der jüdischen Anklage rechtfertigte, was bedurfte es da zur Freisprechung noch viel des Pallas und seines Einflusses? Man sieht, wie die Juden gleich verschiedene Fäden vermuteten, wo einer ausreichte und keiner zu sein brauchte. Sie hatten nicht immer einen solchen Stein im Brett, wie sie ihn in der Judenfreundin Poppäa noch im Jahre 62 an Neros Seite und Herz bekamen.

Im übrigen muss man sich noch wundern über die Arglosigkeit mancher Gelehrten, die den erwähnten griechischen Sekretär, welcher in den Handschriften als geborner Grieche Beryllos, in den Drucken aber gewöhnlich Burrus heisst (*παιδαγωγὸς δὲ οὗτος ἦν τοῦ Νέρωνος τάξιν τὴν τῶν Ἑλληνικῶν ἐπιστολῶν πεπιστευμένος* Arch. 20, 8, 9), für den grossen Afranius Burrus nehmen, den Josephus im Unterschied von jenem 20 8, 2 *στρατευμάτων ἔπαρχος* richtig nennt, der freilich schon anfangs 62 gestorben ist, zum Unglück für viele, aber darum keinen Anhalt für unsere Frage abgiebt.

Dass aber Felix vor Februar 55 aus Judäa abberufen worden, kann schon darum nicht richtig sein, weil nach Josephus auch Nero den Felix als Landpfleger über Judäa setzte, B. J. 2 13, 2, d. h. in dem von Claudius längst verliehenen Amte bestätigte, und weil derselbe Schriftsteller die vielen Akte seiner Thätigkeit in die Regierungszeit des Nero verlegt. Auch Harnack S. 238 anerkennt darum, dass Felix geraume Zeit noch unter Nero Procurator war, und möchte darum, um für seine Annahme wenigstens 1 Jahr zu gewinnen, einen kleinen Irrtum bei Tacitus annehmen und den vor den 14. Geburtstag des Britannicus gesetzten „Sturz" des Pallas ins Jahr 56 verlegen. Dem gegenüber schreibt Schürer [1]): „Wenn in diesen Dingen aber irgend etwas sicher ist, so ist es die Chronologie des Tacitus, der annalistisch verfährt und die Absetzung des Pallas eben Anfang 55 berichtet (XIII, 11: Claudio Nerone L. Antistio coss.)." Zwar das annalistische Verfahren des Tacitus widerlegt nicht Harnacks Satz: „auf ein Jahr ist auch bei den besten Chronologen häufig kein Verlass". So setzt Tacitus z. B. Ann. 15 22 die erste Zerstörung Pompejis durch Erdbeben unter die Konsulen des Jahres 62, während doch Seneka in den spätestens im Anfang des Jahres 65 ge-

1) Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. 1898 (XXXI), S. 39.

schriebenen Quaestiones natur. 6 1 sie auf die Nonen des Februar der Konsulen des Jahres 63 setzt. Wichtiger ist, dass Britannicus, der auch nach sonstigen Angaben 3 Jahre jünger als der 37 geborne Nero war [1]), mit dem 14. Jahr in herkömmlicher Weise die *toga virilis* erhalten sollte, wonach ein Irrtum um 1 Jahr bei Tacitus ausgeschlossen ist.

Hiernach ist zu sagen, dass Felix nicht schon im Jahre 55 dem Festus wich; auch eine Dauer bis zum folgenden Jahre erscheint zu kurz, um Raum zu bieten zu allen von Josephus berichteten Handlungen desselben unter Nero, zu kurz auch, als dass Paulus in der Apostelgeschichte 24 10 schon zwei Jahre vor seinem Abgang ihn seit 52 *ἐκ πολλῶν ἐτῶν ὄντα κριτὴν τῷ ἔθνει τούτῳ* nennen könnte. Er scheint hiernach noch länger auf dem Posten geblieben zu sein. Zu weiterem Anhalt dient uns die Nachricht Jos. Arch. 20 8, 11 von dem Streit wegen der Mauer auf dem Tempelplatz, durch deren Aufrichtung die Juden dem naseweisen König Herodes Agrippa II. die Aussicht von dem neuen Turm des Hasmonäerschlosses in den Tempel absichtlich verbauten, aber auch zugleich der römischen Wache von ihrer Halle aus den Blick hinderten, sodass sich Festus noch mehr ärgerte als sein Freund Herodes und die Niederlegung der Mauer forderte. Mit seiner Einwilligung ging eine jüdische Gesandtschaft, der Hohepriester Ismael, der Schatzmeister Helchias nebst zehn Obersten des Volks, nach Rom zum Nero, der „dem Weibe“ Poppäa zu Gefallen im Sinne der Juden entschied. In dem Satze, wo Nero Subjekt ist, bezeichnet die Gunst gegen „das Weib“ Poppäa im Mund des ihr zu besonderm Dank verpflichteten Josephus diese doch nicht als gemeines „Weibsbild“, sondern als Neros Eheweib: was sie seit Anfang Mai 62 war. Ist das richtig, so folgt aus dem bisherigen, dass Festus spätestens zwischen Mai und Laubhüttenfest (= Oktober) des Jahres 62 mit Tod abgegangen.

Sehen wir zu, ob sich in diese Zwischenzeit auch die vielen Dinge unterbringen lassen, die Josephus dafür zu erzählen hat. Da mit dem Schatzmeister auch der Hohepriester Ismael in Rom als Gefangener zurückgehalten wurde, was wie eine Entschädi-

1) Vgl. Nipperdey zu Tacit. Ann. 12 25, Wieseler, Chronol. des apost. Zeitalt. S. 72 f. Anm.

gung des Festus und Herodes aussieht, so ernannte Herodes an seiner Stelle den Josephus Kabi zum Hohenpriester, von dem der Geschichtschreiber nichts weiter zu berichten weiss, als dass ihn der König des Amtes enthob und durch Ananus ersetzte. Von diesem aber weiss Josephus vielerlei Gewaltthaten zu berichten, während er doch nur 3 Monate regierte und die Leute gegen sich aufbrachte. Auf Bitten einer Deputation bedrohte ihn der bereits auf der Hinreise begriffene neue Statthalter Albinus von Alexandrien aus, und Herodes entsetzte ihn noch vor Ankunft desselben in Jerusalem.

In diesem Zusammenhang umfasste das Hohepriestertum des Josephus Kabi offenbar nicht Monate, sondern nur wenige Tage, während deren Agrippa sich anders besann und einen andern geeigneter fand. Rechnen wir zu den gegebenen 3 Monaten des Ananus 8—30 Tage für den interimistischen Josephus, dazu noch 3 Wochen von Ismaels Zurückhaltung in Rom bis zur Benachrichtigung in Jerusalem und der so bald rückgängig gemachten, also wohl übereilten Neuernennung, so ergeben sich 4, höchstens 5 Monate: welche vom Mai bis Oktober ohne Schwierigkeit Platz haben. Dass aber die jüdische Deputation so bald nach der Hochzeit Neros mit Poppäa in Rom eingetroffen, schadet nichts, sondern macht die Sache nur noch gewisser. Denn diese Juden wussten seit je, wann man zu den Leuten kommen muss, um etwas von ihnen zu erreichen. Sie werden wohl dem Kaiser zur Verbindung mit ihrer Gönnerin jüdische Glückwünsche und Hochzeitsgeschenke mitgebracht haben. Die Meerfahrt haben sie natürlich in der Zeit, wo sie „offen“ war, zwischen 5. März und 11. November, und gewiss früh genug gemacht, um auch gleich wieder zurückkehren zu können und nicht überwintern zu müssen. Da der Hohepriester am Osterfest im Tempel unentbehrlich war, und auch der Landpfleger, der auf das Fest zu kommen pflegte, grade hierbei die Gelegenheit hatte, durch eigenen Augenschein sich über die aufgeführte Mauer so sehr zu ärgern und die Niederlegung zu fordern, so wird damals die Verhandlung begonnen und bald nach Ostern mit Festus' Zustimmung die Gesandtschaft die Romfahrt angetreten haben. So weist auch diese Erwägung deren Ankunft auf Ende Mai oder Anfang Juni 62, sodass keine Schwierigkeit bleibt.

Unter den Opfern, die der Hohepriester Ananus nach dem

Tode des einen Statthalters und vor der Ankunft des andern gewaltthätig umbrachte, war auch „Jacobus der Bruder des sogenannten Christus“, erzählt nach den gegenwärtigen Texten Josephus Arch. 20 9, 1 selbst und darnach auch schon Euseb KG. 2 23, wogegen der ibid. bewahrte Bericht des Hegesippus allzu legendenhaft ist. Gegenüber der Armenischen Uebersetzung des Chronikons, die den Tod des Jacobus zu 2077 ab Abr. 7 Neronis = 61 setzt, haben wir die des Hieronymus zu bevorzugen, die ihn zu 2078 ab Abr. 8 Neronis = 62 setzt[1]); eben dieses Jahr bieten auch von Hieronymus unabhängig die alten Konsularfasten, die Mommsen hinter dem Chronographen vom Jahre 354 abgedruckt hat und welche uns schon früher altertümliche Daten zu 43 und 55 geliefert. Auch wenn die Erzählung des gegenwärtigen Josephus christliche Interpolation, und Jacobus vielleicht Hegesipps Bericht entsprechender kurz vor der Belagerung Jerusalems gestorben sein sollte, behält jene Datierung ihren Wert als Fixierung der Zeit, wo auf Festus Albinus folgte.

Ist hierdurch hinreichend ausgemacht, dass Albinus im Sommer 62 auf Festus folgte, so sehen wir nun nach der Zeitdauer von des letztern Statthalterschaft, um deren Anfang zu ermitteln. Während Josephus B. J. 2 12 und 13 ein ganzes Kapitel und mehr über die Thätigkeit des Felix füllt, schreibt er 2 14, 1 über Festus nur ein Sätzchen von drei Zeilen, sodass man sich seine durch Tod vorschnell beendigte Wirksamkeit ganz kurz denken kann. Was Josephus Arch. 20 8, 9—11 mehr berichtet, lässt auch nicht an lange Zeit denken.

---

1) Der Jakobstag am 25. Juli gilt in der römischen Kirche dem ältern Jakobus, ist für diesen aber geschichtswidrig, da der Sohn des Zebedäus nach Act. 12 2 zur Zeit der süssen Brote vor Ostern getötet wurde. Da die verschiedenen Jakobus und ihre Gedenktage vielfach verwechselt worden sind, wie schon ein Blick auf die Indices und die Tafel im Ergänzungsheft zu Lipsius’ apokryphen Apostelgeschichten lehrt, liegt die Vermutung nahe, jener Tag habe ursprünglich dem gerechten Jakobus gegolten, für dessen Tod er in unserm Zusammenhang vorzüglich passt. Durch die Fabelei des Hegesippus, derselbe sei am Osterfest von der Tempelzinne herabgestürzt worden, mag es geschehen sein, dass man den Gerechten zum 15. oder 25. März stellte und den Tag des Apostels Jakobus, den 25. Juli, dem andern zuschrieb. Die Koptische und Abessynische Kirche feierte den Bruder des Herrn am 12. Juli, vgl. Lipsius.

Wie aus der Apostelgeschichte erhellt, war Festus ein Mann, der nichts auf die lange Bank schob. Ein thatkräftiger Landpfleger war an Felix' Stelle nötig, wo der Partherkrieg grossen Umfang angenommen hatte und Syrien und Palästina im Rücken des römischen Heeres sicher und ruhig sein mussten. Hat er die sogenannten Sicarier, die grade an den Festen in Jerusalem sich als blutiger Landschaden und Gefahr bemerklich gemacht, mit Energie auszurotten gesucht, so bedarf das nicht der Voraussetzung, dass sie schon einige Osterfeste unter seiner Verwaltung mit Blut besudelt. Was am meisten Zeit während seiner Verwaltung beanspruchte, war jener Bau des Herodes Agrippa und die Gegenmauer. Da die Sache unter Felix noch keinen Staub aufgewirbelt hatte, ist anzunehmen, dass Herodes erst unter Freund Festus die Gelegenheit wahrnahm und den Bau ausführte. Es war aber kein neuer Palast, für den zwei oder drei Baujahre zu rechnen wären, sondern nur der Aufbau eines hohen Zimmers auf den alten Palast der Hasmonäer, für den mit der Gegenmauer ein Jahr bis Ostern 62 reicht, der Beginn also auf Frühjahr 61 reichlich bemessen ist. Da Festus aber nach der Apostelgeschichte gegen Herbst antrat, werden wir dafür in den Herbst des Jahres 60 gewiesen.

Damit trifft zusammen, dass die durch den Tod des Quadratus schon längere Zeit erledigte Hauptprovinz Syrien im Jahre 60 dem grossen Feldherrn Corbulo verliehen wurde, der zunächst noch auswärts Krieg führte, aber noch im selben Jahre das Winterquartier in seiner Provinz bezog. Tac. Ann. 14_{26}. Schon längst haben andere beobachtet, dass mit dem Wechsel des Chefs in Syrien der Wechsel des ihm unterstellten Landpflegers von Judäa Hand in Hand zu gehen pflegte. Dazu haben wir noch einige Anzeichen an demselben König Agrippa zu beobachten, der mit seiner Schwester Berenice in grossem Pomp bei Festus war in derselben Zeit, als der sich mit Pauli Angelegenheit befasste. Wie aus seinen Münzen hervorgeht, begann er auch um dieselbe Zeit eine neue, nachweislich schon die dritte, Aera, seine Regierungsjahre darnach zu rechnen. Unzulässig ist Wieselers [1]) Vermutung, als hätte die Einführung des *certamen quinquennale* in Rom oder ein bedeutender Sieg Corbulos über die Parther

1) Chronologie des apostolischen Zeitalters 1848, S. 90 ff. Not.

im Jahre 60 Veranlassung zur Datierung der neuen Aera gegeben. Könnten die Münzen, welche hiernach das 26. Regierungsjahr des Agrippa mit Domitians 12. Konsulat = 86 gleichsetzen, den Schein erwecken, als beginne die neue Zählung im Jahre 60, so finden sich daneben andere, welche das 25. Jahr Agrippas bereits mit demselben 12. Konsulat Domitians gleichsetzen, also beweisen, dass die neue Aera vielmehr erst 61 begann, und zwar im Laufe des römischen Kalenderjahrs, sodass der erste Teil des Jahres 86 noch zum 25., der Rest zum 26. Jahre Agrippas gehörte. Da zudem Agrippa in jenem Jahre endete, also die letzten Monate vielleicht nicht mehr erlebte, ist jener Wendepunkt näher dem Anfang als dem Ende des Jahres 61 zu suchen. Das hilft zum Verständnis. Wie nach Tacit. Ann. 13 7 Agrippa für den Gebietszuwachs, von dem er im Jahre 54 seine zweite Regierungsaera datierte, Truppen zum Partherkrieg stellen musste, so hatte allem Anschein nach auch im Frühjahre 61, wo Corbulo von Syrien aus den Krieg mit Nachdruck zu führen im Begriffe war, Agrippa wieder die Ehre, Hülfstruppen und Hülfsmittel für den Partherkrieg zu stellen und dafür wohl wieder allerlei Anerkennung und einigen Gebietszuwachs erhalten. Im Hochgefühl seiner Grösse und Wichtigkeit begann er gleichzeitig mit einer neuen Aera also auch den Höherbau des alten Königsschlosses zu Jerusalem, beides also im Frühjahre 61. Dabei mochte er bereits auf die Gefälligkeit des Festus rechnen, dem er im vorangegangenen Spätsommer die von der Apostelgeschichte erzählte pompöse Aufwartung gemacht hatte und zum Freunde geworden war.

Diesem Ergebniss der bisherigen Untersuchung widerspricht nichts mehr als der Ansatz in der Chronik Eusebs, wo nach Arm. im Jahre 54, nach Hieronymus im Jahre 56 Festus auf Felix folgt und Paulus nach Rom schickt. Schürer, Geschichte des jüd. Volks, I, S. 484 wird leicht damit fertig, indem er sagt: „Die Ansätze in der Chronik Eusebs sind oft willkürlich, beweisen also nichts“, und dazu neuerdings (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1898, S. 36) erklärt: „Eusebius weiss aus Josephus, dass die Ernennung des Festus in die Zeit Neros fällt, und er setzt sie nun nach freiem Ermessen in das Fach: ‘zweites Jahr des Nero’.“ Aber was bleibt auch anders zu sagen übrig nach dem auch von ihm gegebenen Nachweis, dass das Datum bei Euseb falsch ist und da vielmehr das Jahr 60 einleuchtet? Denn hätte Harnack

doch noch Recht mit der Vermutung, dass auch jenes eusebianische Datum einwurfsfrei sei und gar als Quelle die Chronik des Afrikanus voraussetze (S. 235), wie sollen wir dann das Jahr der Quelle reimen mit dem andern, auf das doch starke Gründe aus ältester Quelle uns geführt haben? Wir wollen mit eignen Augen sehen.

Um gut zu sehen, heben wir einige Ansätze aus der Armenischen Uebersetzung der Chronik (ed. Schoene, tom. II, 1866) heraus, indem wir die Notenzeichen an ihrem Platze lassen und Abweichungen des Hieronymus anmerken.

Olymp.	ab Abr.	Claud.	Agrippa I.	
[f]206	2060	4	7[g]	f. . . .
				g. *Agrippas mortuus est, post quem Agrippas eiusdem filius rex gentis a Claudio substituitur.*
			Agrippa II. ann. XXVI	
	[hi]2061	5	1	h. . . .
				i. . . .
	[k]2062	6	2[l]	k. *Sub procuratore Judaeae Cumano* . . . . *tanta Hierosolymis oriebatur seditio ut* . . . . .
(Hieron:	2064	8	4)	
				l. . . .
	[o]2067	11	7[p]	o. *sub Felice procuratore Judaeae multi seductores surgentes decipiebant populum, in quibus et Aegyptius quidam propheta . . . narrat autem Josephus consentiens apostolorum actis . . .*
				p. *Claudius Felicem procuratorem Judaeae mittit, apud quem Paulus apostolus a Judaeis falso accusatus pro se ipso respondebat.*
	2069	13	9[q]	q. *sub Felice iudice seditio Judaeorum in Caesarea Stratonis oriebatur, et multa eorum agmina perdebantur.*
	2070	14	10[r]	r. *Festus in Felicis locum mitti-*

	Neron.		
(Hieron: 2072	2	12)	*tur apud quem in medio (tribunali) stetit Paulus apostolus respondens pro iis de quibus exposcebatur, et ibi in tribunali accidit ut audiret Agrippa rex, vinctus autem Romam mittebatur.*
2071	1	11[a]	a. *Nero Agrip[in]am occidit suam matrem sororemque patris sui.*
2077	7	17[x]	x. *Jacobum fratrem domini ... lapidibus interfecerunt Judaei.*

Beachten wir, dass für diesen Zeitraum von den Jahren seit Abraham 2016 abzuziehen sind, um Jahre unserer laufenden Zeitrechnung zu erhalten, so stellt sich zunächst der Anfang des Felix bei Euseb auf 2067 ab Abr. = 11. Claud. = 51/2 u. Z. Das ist nicht übel, denn auch Tacitus Ann. 12 54 erzählt die Absetzung seines Vorgängers Cumanus unter den Ereignissen des Jahrs 52, und nach Josephus Arch. 20 7, 1 fällt die Ankunft des Felix in oder unmittelbar vor das 12., also ins 11. Jahr des Claudius. Weiter kann es imponieren, dass der jüdische Aufruhr in Cäsarea zum letzten Jahre des Felix geschrieben ist, denn thatsächlich ist er ja Veranlassung seiner Abberufung und Anklage geworden. Doch dass Felix nur vom 11.—13. Jahre des Claudius, also nur drei Jahre regiert, kann schon darum nicht stimmen, weil er dann beim Beginn von Pauli Gefangenschaft erst Ein Jahr im Amte gewesen wäre, während er es damals schon ἐκ πολλῶν ἐτῶν war Act. 24 10. Bei Hieronymus haben wir freilich 2 Jahre mehr, aber immer noch nicht „viele" genug, und es fragt sich, ob seine Angabe „2. Neron." formell glaubwürdiger ist als die armenische. Dass die im Arm. zum letzten Jahre des Claudius stehende Notiz den Eusebius selbst nicht richtig wiedergiebt, beweist einerseits Syncellus p. 636 16, der den griechischen Text Eusebs vor Augen nachschreibt: *Φῆστος διάδοχος Φήλικος ὑπὸ Νέρωνος ἐπέμφθη· ἐφ' οὗ ὁ θεῖος Παῦλος παρόντος καὶ Ἀγρίππα τοῦ βασιλέως Ἰουδαίων ἀπολογησάμενος δέσμιος εἰς Ῥώμην ἐπέμφθη*, beweist anderseits Euseb selbst, der die kurzen Sätze seiner Chronik in der Kirchengeschichte zu wiederholen pflegt und allda 2 22 schreibt: (*Φῆλιξ*) *τούτου δὲ Φῆστος ὑπὸ*

Νέρωνος διάδοχος πέμπεται, καθ' ὃν δικαιολογησάμενος ὁ Παῦλος δέσμιος ἐπὶ Ῥώμης ἄγεται. Hierdurch wird zweifellos, dass Euseb selbst in seiner Chronik den Anfang des Festus nicht noch unter Claudius, sondern unter Nero gesetzt hat. Tiefer in dessen Regierung hinein zu führen scheint KG. 2 20 *κατὰ τὸν Νέρωνα Φήλικος τῆς Ἰουδαίας ἐπιτροπεύοντος*, wobei Euseb sogar eine Stelle aus Josephus Arch. 20 und aus B. J. 2 13 wörtlich citiert. Aber ganz entsprechend scheint die Kirchengeschichte 2 23 die Romreise Pauli ganz kurz vor die gleichmässig zwischen Festus und Albinus fixierte Ermordung des Jakobus zu setzen, sodass hier wohl einer der vielen Fortschritte Eusebs anzunehmen und nicht auf den vordem gemachten Ansatz in der Chronik zu schliessen ist, der für Festus hier jedenfalls nicht den allgemeinen Angaben des Josephus entspricht, auch nicht, wenn wir das 2. Jahr Neros bei Hieronymus bevorzugen wollten. Sehen wir also in diesem Punkte von Uebereinstimmung mit Josephus ab, so suchen wir das ursprüngliche Datum des Festus am besten in der Mitte zwischen dem vom Arm. und dem von Hieronymus angegebenen Jahre, also zum 1. Jahre Neros bei Euseb selbst. Stand die Notiz über Festus ursprünglich zu diesem Jahre, so konnte sie einem Uebersetzer oder Abschreiber im Arm. von hier leicht zum unmittelbar vorangehenden Jahre, dem 14. Jahre des Claudius, abspringen, wobei das *ὑπὸ Νέρωνος* von selbst in Wegfall kam, wenn es anders ausdrücklich dabeigestanden. Hieronymus dagegen pflegt in der Gegend die Angaben überhaupt ein Jahr später zu setzen, wofür ich nur ein Beispiel nachweisen will. Die Armenische Uebersetzung giebt die Erwähnung des Schriftstellers Bruttius und die von ihm bezeugte Verbannung der Domitilla nach dem 14. Jahre Domitians; dieselbe Notiz giebt Hieronymus zum 16. Jahre. In der textlich gut erhaltenen Kirchengeschichte III, 18 erwähnt Euseb derselben Schriftsteller bei der Domitilla und sagt, dass sie ganz genau die Zeit der Verbannung, nämlich das fünfzehnte Jahr Domitians angemerkt haben. Da Hieronymus de vir. ill. c. 7 sagt, die Apostelgeschichte gehe *usque ad biennium Romae commorantis Pauli i. e. usque ad quartum* (*var. XIIII*) *Neronis annum*, und zu dem *biennium* noch 4—5 Monate weiter zurückzurechnen sind, so kommt auch hiernach die Abreise Pauli, und gar einige Wochen früher der Antritt des Festus, noch ins erste Jahr des Nero. Doch auch wenn Hieronymus

hier die c. 6 Monate ganz vergessen und dasselbe Jahr gemeint hat, das er in der Chronik setzt, so haben wir es wohl hinreichend wahrscheinlich gemacht, dass Euseb in der Chronik den Festus dem 1. Jahr des Nero, dem 11. Agrippas bei ihm, gleichgesetzt hatte.

Damit haben wir also dasselbe Jahr 55, das nach unserm Nachweis auch die gegenwärtig etwas modifizierte liberianische Chronik bez. Bischofsliste bereits in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts wiedergab, indem sie den Paulus, ähnlich wie Hieronymus die Reiseverzögerung nicht achtend, schon 55 nach Rom brachte und darauf 56 Linus als Bischof folgen liess. Haben wir damit recht gesehen, so wäre es schon fast gewiss, dass Euseb den Ansatz des Festus aus einer so alten Quelle übernommen hätte. Doch halten wir uns zunächst nur an Euseb und das bei ihm nachgewiesene Jahr.

Wir konstatiren, dass der Ansatz des Festus mit Pauli Romreise hier eigentlich gar nicht zum 14. Jahre des Claudius bez. 1. Neros notiert ist, sondern zum 10., also vielmehr 11. Jahre des Königs Agrippa, der darin ja auch erwähnt wird. Es ist aber ein spezieller Fehler bei Euseb, dass er das 10. und 11. Jahr Agrippas mit dem 14. des Claudius und dem 1. Neros gleichgesetzt hat. Dieser entsprechend durch die ganze Zahlenreihe gehende Fehler ist eine natürliche Folge des prinzipiellen, dass das 1. Jahr Agrippas ins 5. Jahr des Claudius, also ins Jahr 45 u. Z. gesetzt ist, und er so unmittelbar auf Agrippa I. † 44 folgt, wie ihn Claudius nach Jos. Arch. 19 9, 2 (B. J. 2 11, 6) auch erst folgen lassen wollte, aber wegen seiner Jugend auf den Rat der Minister nicht folgen liess. Ausnahmsweise musste Agrippa II. noch auf den Tod seines Oheims Herodes von Chalcis, † 8. Claudii = 48 u. Z. (Arch. 20 5, 2, B. J. 2 12, 1) und noch weiter bis zum Jahre 50 warten, bis er den Thron erhielt.

Sonach schreibt Josephus B. J. 2 14, 4, der jüdische Krieg, der bekanntlich im Jahre 66 u. Z. ausbrach, habe im 12. Jahre des Kaisers Nero, im 17. Jahre des Königs Agrippa begonnen. *Hiernach ist also das 11. Jahr Agrippas in Wirklichkeit das 6. Jahr des Kaisers Nero = 2076 ab Abr. = 60 u. Z.!* Da dieses genau dasselbe Jahr ist, welches wir oben für den geschichtlichen Ansatz des Festus und Pauli Romreise ermittelt haben, so ist überraschend klar, dass der von Euseb noch zum 10. bez. 11. Jahre

Agrippas bewahrte Ansatz bei ihm nur in Folge jener Vordatierung Agrippas mit dem 14. Jahre des Claudius bez. 1. Neros = 55 u. Z. gleichgesetzt worden ist, dass das Datum im letzten Grund zurückgeht auf eine gute alte Quelle, welche meldete, oder indirekt ersehen liess, dass Festus im 11. Jahre Agrippas auf Felix gefolgt; und weil der Autor dies vorgefunden, that er in der daran geknüpften Notiz mit Paulus auch des Königs Agrippa Erwähnung, zudem, dass er sie neben dem 11. Jahre desselben bewahrte.

Verhält sich die Sache so, dann wird es sich verlohnen, ihr noch mehr zu Leibe zu gehen. Zur Anlehnung gebe ich zunächst die nach den Regierungszeiten und verschiedenen Aeren ermittelte Ordnung der erhaltenen Münzen Agrippas II., wie ich sie in Zeitschr. für wissensch. Theologie XXXIX, S. 419 ff. unter Widerlegung anderer Versuche nachgewiesen habe, und zwar noch ganz ohne Gedanken an Eusebs Chronik und unsere Frage.

Aera vom J. 50 (Chalcis) [* 54]	[n. Chr.	Aera vom J. 61 (Neronias?)	[n. Chr.
ἔτους αι' τοῦ καὶ ϛ mit Nero	= 60	14. J. mit Vespasian, Titus, Domitian	= 74
26. J. mit Vespasian, Titus, *Δομιτιανος Καισαρ* . .	= 75	18 „ „ Vespasian, Titus, Domitian	= 78
27. „ „ Vespasian, Titus, *Δομιτιανος Καισαρ* . .	= 76	19. „ „ Titus und Domitian *Καῖσαρ*	= 79
29. „ „ *Αυτοκρ. Ουεσπασι. Καισαρι Σεβαστ.* .	= 78	20. „ „ *Αυτοκρ. Τιτος Καισαρ Σεβαστ.* . . .	= 80
29. „ „ *Αυτοκρ. Τιτος Καισαρ Σεβαστ.* . . .	= 78	23. „ „ *Δομετ. Καισαρ* . .	= 83
29. „ „ *Δομιτιανος Καισαρ*	= 78	24. „ „ *Δομετ. Καισ. Γερμα*	= 84
35. „ „ *Αυτοκρα. Δομιτια. Καισαρα*(sic)*Γερμανι*	= 84	25. „ „ *Δομετ. Καισ. Γερμ.*	= 85
37. „ Inschrift *ἔτους λξ' τοῦ καὶ λβ'*	= 86	25. } 26. } „ „ Im. Ca. d. Vesp. f. Dom. Aug. Ger. cos. XII[1])	= 86

1) Eine Ausnahme von obigen beiden Datierungsarten bildet einzig die Münze bei Madden, *Coins of the Jews*, 1881, p. 159 Nr. 18 (Jew. coinage p. 132, de Saulcy p. 31, E. Nr. 17): Obv. *ΓΕΡΜΑΝΙ* Büste Domitians | Rev. *ΕΤΟ. ΛΑ* (?) *ΒΑ. ΑΓΡΙΠΠΑ* Victoria. Aber eben die Lesart der Zahl wird ll. cc. als zweifelhaft bezeichnet. Ist wirklich *αλ'* = 31 zu lesen, so haben wir die Münze nicht mit Madden ins Jahr 61 + 31 = 91/92 u. Z. zu setzen, sondern mit de Saulcy nach der, auf jener unter Nero geschlagenen Münze und auf der Inschrift in zweiter Linie erwähnten, mit dem Jahre 54 beginnenden Aera zu datieren und somit dem zutreffendsten Jahre 84|85 zuzuweisen. Um Missverständnis zu vermeiden, sei noch

Dass Euseb dem Agrippa 26 Regierungsjahre giebt, sieht aus wie eine glänzende Bestätigung meiner ohne Beachtung dieser Angabe gemachten Ordnung, laut welcher Agrippa nach der letzten Aera thatsächlich 26 Jahre regierte. Es spielt dabei aber der Zufall mit, dass von dem Ende seines Vorgängers, von dem 5 Jahre zu früh gesetzten Anfang des letzten Judenkönigs an die 26 Jahre grade mit der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 schliessen. Mit dieser Katastrophe konnte ein christlicher Chronist die Reihe der jüdischen Königsgleichzeitigkeiten schliessen, auch wenn ihm nicht unbekannt war, dass der Agrippa noch eine Zeitlang Schattenkönig war. Die jüdische Geschichte hatte aufgehört und fortan keine Bedeutung.

Wer nun aber Umschau halten will, ob nicht auch andere Daten in jene systematische Verfrühung der Jahre Agrippas hineingezogen worden sind, muss sich doch zuvor schon sagen, dass nur solche Daten dieses Geschick teilen konnten, die dem Euseb bez. seiner Quelle nur nach Jahren des Agrippa II. an die Hand gegeben worden sind. Das waren alle die Daten nicht, die ihm von Josephus und andern nach Kaiserjahren und Olympiaden oder anderer Rechnung geliefert wurden. Wenn auch Euseb oder seine Quelle diese rechts neben die Jahre der jüdischen Könige schrieb, weil das Schema es so mit sich brachte und Notierungen in der Mitte ausschloss, so wurden hierbei die den Kaiserjahren u. s. w. entsprechenden, in Folge jener Verfrühung um fünf höhern, Jahre Agrippas gegriffen, so dass hierbei z. B. das 2. Jahr Neros zum 12. statt 7. Jahre Agrippas führte.

Gleich das nächste Datum nach dem Festusansatze laboriert an derselben Verfrühung. Die Ermordung der Agrippina und der letzten Schwester des Claudius, der Domitia, geschah nicht im ersten Jahre Neros 54/55, sondern im sechsten Jahre 59/60, vgl. Tacit. Ann. 14 8. Dio Cass. 61 17. Zwar schreibt Josephus Arch. 20 8, 2: Als Nero zur Regierung gelangt war, liess er seinen Bruder Britannicus heimlich mit Gift, kurze Zeit darauf aber seine Mutter öffentlich hinrichten. Dass aber jene Angabe nicht aus Josephus geflossen ist, beweist sowohl die Nichterwähnung

erinnert, dass auch die fremden Gelehrten nicht zaubern können, sondern beide die Münzen nach drei Aeren unterzubringen suchen, wenn auch von einander und von mir verschieden und ohne noch den Halt am Jahre 86 zu ahnen.

des Brudermords als die nicht einmal bei Tacitus zu findende Erwähnung des Todes der Tante (Sueton, Nero c. 34, Dio l. c.) zugleich mit dem der Mutter. Da beide Mordthaten wirklich demselben Jahre angehören und von den spätern mit Fleiss getrennt sind, so ist die von Josephus unabhängige Angabe aus einer andern, wahrscheinlich chronistisch geordneten Quelle geschöpft, und kombiniert sie sich mit dem Ansatz des Festus, es müsste denn der Zufall walten [1]).

Aber wenn bei Euseb auf jene Weise der Ansatz des Festus auf Kosten des Felix um fünf Jahre zu früh geraten ist, wie kommt es, dass dagegen der Anfang des Felix ganz richtig gegeben ist? Auf Grund unserer Voraussetzungen schliessen wir, dass dieser Ansatz sonsther übernommen worden, und zwar nicht nach Jahren des Agrippa fixiert, sondern nach Olympiaden oder Kaiserjahren. Zum Glück lässt sich diese andere Quelle noch genau nachweisen. Es ist Josephus, der die Datierung zu 2067 ab Abr. 11. Claud. 7. Agr. bei Euseb gab, wie er denn dabei auch namentlich angeführt wird. Er sagt Arch. 20 7, 1: nach diesem (Cumanus) schickte Claudius den Felix, Bruder des Pallas, als Landpfleger in Judäa und gab *τῆς ἀρχῆς δωδέκατον ἔτος ἤδη πεπληρωκὼς* dem Agrippa Batanäa und Trachonitis. Aus dieser Gleichzeitigkeit war zu schliessen, wie bei Euseb vorliegt, dass Claudius in seinem 11. Jahre den Felix als Prokurator geschickt. Genau so ist der eusebianische Ansatz des Cumanus, nach der richtigern Lesart in des Hieronymus Uebersetzung, zum 8. Jahre des Claudius aus Josephus Arch. 20 5, 2 geschöpft, „wo unmittelbar nach der Ernennung des Cumanus der Tod des Herodes von Chalcis im 8. Jahre des Claudius erwähnt wird“.

Hat also Schürer [2]) „die Untersuchung des gesamten Materials

---

1) Grade im Jahre 54 starb nach Tacit. Ann. 12 64 die Domitia Lepida; aber diese andere Tante Neros wurde noch nicht von ihm, sondern von seiner Mutter Agrippina selbst, noch unter Claudius, in den Tod getrieben. Dass das Datum ihres Todes in Folge Verwechslung mit der andern Domitia die Ermordung der Mutter Neros und die nachfolgende der letzten Schwester des Claudius auf das Jahr 54 gebracht habe, ist schwerlich anzunehmen.

2) Zur Chronologie des Lebens Pauli, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1898, S. 37.

zu dem Resultat geführt, dass alles aus Josephus geschöpft ist“, so hat er sein Material zu einseitig ausgewählt und dem Euseb Willkür zugeschrieben, wo der vielmehr ganz treu wiedergab. Hat er „nirgends Anlass und Berechtigung zur Annahme einer andern Quelle, einer kostbaren Specialquelle“ für den Ansatz des Festus gefunden, so hätte er doch, wenn er der Sache auch nicht auf den Grund kam, die damit verknüpfte Erwähnung von Pauli Verantwortung und Romreise nicht übersehen und beim Abdruck weglassen sollen, da doch diese grade den Ansatz für einen altchristlichen Chronographen so besonders bedeutungsvoll machte, dass sich beim Versagen des Josephus ein besonderes Bemühen darum und Entlehnung aus anderer Quelle, wie wir sie nachgewiesen, gar wohl begreift.

Dem Datum von Festus' Antritt und Pauli Verantwortung und Romfahrt steht der Ansatz des gerechten Jakobus zu 2078 ab Abr. 8. Nero. 18. Agr. an christlicher Bedeutung nahe. Aber dieses Martyrium sowie die Zeitbestimmung zwischen Festus' Tod und Albinus' Ankunft hat Euseb KG. 2, 23 21—24 ja ausdrücklich und zum Teil wörtlich aus Josephus Arch. 20 9, 1 herübergenommen, die chronologische Fixierung dabei leicht gewinnen können aus der Angabe B. J. 6, 5 3, dass Albinus 4 Jahre vor dem Kriege im Amte war, der Krieg aber im 12. Jahre Neros ausbrach, Arch. 20 11, 1, B. J. 2 14, 4. Ist insofern bei Euseb keine analoge Verschiebung des Jakobusdatums anzunehmen, so ist es bekanntlich noch eine Streitfrage, ob die ganze Erwähnung des Jakobus an jener günstigen Stelle des Josephus nicht ein christliches Einschiebsel ist, das Euseb bereits vorgefunden. Da die von Euseb l. c. aufbewahrte Erzählung Hegesipps den Tod des Jakobus vor *καὶ εὐθὺς Οὐεσπασιανὸς πολιορκεῖ αὐτούς* (a. 68) setzt, hält auch Schürer, Gesch. des jüd. Volks I, S. 487 jene Datierung nicht für so sicher, so passend sie auch ist. Hätte nun der bei Festus-Paulus nachgewiesene Fall auch bei Jakobus stattgefunden, so hätte das 17. Jahr Agrippas den Tod des Jakobus ursprünglich in das Jahr 66/67 verlegt, sodass das Kriegsunglück darauf leicht als Strafe Gottes erscheinen konnte. Durch den Fehler bei den Jahren Agrippas hätte dann die von Euseb später benutzte Quelle den Jakobus im 17. Jahr Agrippas auf das Jahr 62 gebracht. Da er in der christlichen Quelle auf diesem Jahre stand, wäre er dann im gleichen Zeitpunkt bei Josephus, also

frühestens 230—250 interpoliert worden, sodass also Origenes[1]) die Interpolation noch an einer spätern Stelle des Josephus mit näherem Strafgericht lesen, Euseb aber das dem Datum der ältern Chronik gemässe Einschiebsel der Zwischenzeit im Einklang mit seiner Quelle an der Stelle herübernehmen konnte.

Ich mache auf diese Möglichkeiten aufmerksam, nur um den alten Widersprüchen und Bedenken bei den Angaben über Jakobus ein neues Hülfsmittel zu zeigen, und kann für unsern Zweck ganz gut darauf verzichten.

In engerem Zusammenhang damit steht aber noch die Einleitung der Erzählung bei Euseb KG. 2 23, 1 *Ἰουδαῖοί γε μὴν τοῦ Παύλου καίσαρα ἐπικαλεσαμένου ἐπί τε τὴν Ῥωμαίων πόλιν ὑπὸ Φήστου παραπεμφθέντος τῆς ἐλπίδος καθ' ἣν ἐξήρτυνον αὐτῷ τὴν ἐπιβουλὴν ἀποπεσόντες ἐπὶ Ἰάκωβον τὸν τοῦ κυρίου τρέπονται ἀδελφόν.* Schon vor Jahren habe ich bei wiederholter Gelegenheit[2]) aufmerksam gemacht, dass Euseb bei Abfassung seiner Kirchengeschichte manche in der ältern Chronik gegebenen Ansätze nicht einfach abschrieb, sondern auf Grund neuer Quellen oder Einsichten bei nochmaliger Prüfung als irrig oder zweifelhaft fallen liess. Harnack spricht jetzt in seinen Untersuchungen über die Bischofsverzeichnisse wiederholt, z. B. S. 121, dieselbe Erkenntniss aus. So scheint aber der Autor in KG. 2 23 von dem frühern Ansatz des Festus-Paulus auf 55 abgekommen zu sein, denn bei dieser Voraussetzung hätte er eine durch 7 Jahre getrennte Wendung gegen Jakobus † 62 nicht so in ursächlichen Zusammenhang bringen können. Er muss also jetzt die Romreise Pauli näher vor Jakobi Tod gedacht haben. Ja, da er KG. 2 26 grade die Stelle aus Josephus B. J. 2 14, 4 wörtlich und namentlich auszieht und hieraus auch entnimmt, dass der Krieg im 12. Jahr des Nero ausbrach, Josephus dieses Jahr aber grade hier dem 17. Jahr des Agrippa gleichsetzt, was er bei Angabe desselben Datums in Arch. 20 11, 1 weglässt, so konnte der Kirchenvater hier leicht merken, dass er in der Chronik, wo er dem 12. Jahre Neros schon das 22. Agrippas gleichgesetzt, einen irrtümlichen Vorsprung der Jahre des Agrippa und des daran Hängenden hatte.

---

1) Vgl. die Stellen und die Litteratur bei Schürer, a. a. O. I, S. 487 Not.

2) Vgl. Jahrbücher für prot. Theol. V, S. 480 f. Zeitschr. für KG VII, S. 05 f.

So mag es der revidierten Ansicht Eusebs entsprechen, dass die syrische, aus dem Chronikon gezogene, Chronik des Dionysius von Telmahar[1]) nach einander schreibt:

2076 ab Abr. (= 60 u. Z.) *Paulus vinctus Romam missus est,*
2077 ab Abr. (= 61 u. Z.) *Jacobus s. frater domini martyris mortem passus est.*

Ebenso schreibt, von dem ihm vorliegenden Hieronymus merkwürdig abweichend, Prosper in seiner Chronik zu *Nerone IV. et Cornelio cons.* (a. 60!) *Festus succedit Felici, apud quem Paulus praesente Agrippa etc.* Dabei bringt er den Tod des Jakobus zu den Konsulen des Jahres 65. Freilich liegt bei Prosper hier eine zusammenhängende Verschiebung vor Augen, deren Veranlassung aber eine besondere gewesen sein muss, da doch der Ansatz des Felix mit dem Aegypter und gefangenen Paulus so zum Jahre 54 verblieb, wie er bei Hieronymus stand, während dann fünf folgende Konsulate aufgezählt werden, die Gefangenschaft Pauli so lange hingezogen wird, um Festus und Romreise auf 60 bringen zu können. Das mag nur zur Illustration unserer Darlegung dienen.

Wie gut und dankbar aber die zwischen dem Jahre 55 im jetzigen und ältern Liberianus und zwischen dem Ansatz des Festus-Paulus zum 11. Jahr Agrippas bei Euseb und seiner Quelle angeknüpfte Verbindung ist, zeigt sich jetzt gleich. Dieselbe Weltchronik, deren noch im *liber generationis*[2]) erhaltene Doppelgängerin bis zum Jahre 234 reicht und bis dahin die jetzt verlorne, im Liberianus wohl nur erweiterte, Papstliste gab, bietet trotz ihrer spätern Fortsetzung bis zum Jahre 334 bei der schliesslichen Rekapitulation der verschiedenen Perioden der jüdischen, auch für die Christen heiligen Geschichte noch folgenden Passus im Sammelwerk vom Jahre 354 (S. 643):

Ex quo ergo mundus constitutus est usque ad Cyrum regem Persarum anni sunt IIIIDCCCCXVI.	4916
Deinde Judaei reversi sunt in Judaeam et servierunt annos CCXXX.	230
Deinde cum Alexander magnus Macedo devicit Darium et venit in	

1) Vgl. Harnack a. a. O. S. 82.

2) Liegt mir vor in *Hippolyti opera cur. Fabricio* I, Hamburg 1716, p. 49 sqq. Auch in *Chronica Minora ed. Mommsen* 1891 (Monum. Germ. IX) p. 78 sqq.

Judaeam et devicit Persas et deposuit regnum eorum, et sub	
Macedonibus fuerunt Judaei annos CCLXX. Inde reversi	270
sunt a Macedonibus et sub suis regibus fuerunt usque ad	
Agrippam, qui novissimus fuit rex Judaeorum, annos	345
CCCXLV. Item ab Agrippa usque ad L. Septimium Se-	[109]
verum urbis consulem [194 p. Chr.] anni sunt VDCCCLXX.	5870

Also wie im Kanon Eusebs wird auch hier, bez. in der hier excerpierten Quelle die jüdische Geschichte bis Agrippa geführt, nur dass bei Euseb mit der Katastrophe im Jahre 70 abgebrochen wird, während hier bis zum wirklichen Ende der Regierung Agrippas, laut der durch die Gesamtsumme überdeckten, aber aus der Rechnung leicht sich ergebenden Zahl 109, bis 86 gerechnet ist. Wie dabei die aus 245 verdorbene Zahl 345 beweist, ist die Zeit der letzten jüdischen Selbständigkeit vom Jahre 159 v. Chr. an, nach dem 3. Jahre des Judas Maccabäus gerechnet: grade so rechnet auch Euseb im Chronikon. Die Zahl von 270 Jahren für die macedonische Oberherrschaft ist wieder einfach verdorben aus 170, wie auch Euseb angiebt, und zwar von 1687—1856 ab Abr. = 329 — 160 v. Chr. rechnend. Die 230 Jahre für die persische Herrschaft sind tadellos, kehren bei Euseb wieder und fanden sich daher auch schon bei Julius Afrikanus. Dieses und anderes mehr weist auf Verwandtschaft dieser und der Eusebianischen Chronik. Dass bei den Konsulaten des Jahres 194 die Summe der Jahre gezogen und dann die Rechnung bis zum Schlussjahr 334 weitergeführt wird, indem der Schreiber in seinem Konsularverzeichniss Seite für Seite fortzählt und so 55 + 55 + 30 nacheinander zu jener Totalsumme hinzuthat, verleitete Mommsen und auch mich früher zu der Annahme, jene Chronik habe vordem bis 194 gereicht. Dieser Anschein verblasst aber bei der Beobachtung, dass die von Agrippa bis zum Jahre 194 berechneten 109 Jahre sich als 55 + 54, also ebenfalls Seite für Seite im Konsularverzeichniss gezählt ergeben, oder doch ergeben können, sodass wir also doch nicht sagen können, wie weit die am Faden jener Konsularfasten für die römische Zeit später gegebene Rechnung und damit die Chronik selbst einst ging.

Da in der Chronik Eusebs die Rechnung nach jüdischen Königen mit dem Ende des jüdischen Volks im Jahre 70 ab-

bricht, lässt sich daraus nicht ersehen, ob dem Anfange entsprechend auch das Ende Agrippas um fünf Jahre verfrüht worden, oder ob dieses am alten richtigen Platz geblieben. Letzteres war dann der Fall, wenn die zu früh gerechneten fünf Jahre der vorhergehenden Vakanzzeit einfach zur ganzen Regierungszeit des folgenden Agrippa hinzugeschlagen wurden, sodass man im ganzen für ihn 5+37=42 Regierungsjahre rechnete, wie fast unumgänglich wurde bei der Summierung der (245) Jahre, in denen die Juden *sub suis regibus fuerunt.*

Diejenige Quelle aber, auf die die Rechnung bis Aprippa, den letzten König der Juden zurückgeht, ist kaum jemand anders als des Josephus Rivale Justus von Tiberias. Ueber ihn berichtet der Patriarch Photius cod. 33: *ἀνεγνώσθη Ἰούστου Τιβεριέως χρονικόν, οὗ ἡ ἐπιγραφὴ Ἰούστου Τιβεριέως Ἰουδαίων βασιλέων τῶν ἐν τοῖς στέμμασιν. Οὗτος ἀπὸ πόλεως τῆς ἐν Γαλιλαίᾳ Τιβεριάδι ὡρμᾶτο. Ἄρχεται δὲ τῆς ἱστορίας τῆς ἀπὸ Μωυσέως, καταλήγει δὲ ἕως τελευτῆς Ἀγρίππα τοῦ ἑβδόμου μὲν τῶν ἀπὸ τῆς οἰκίας Ἡρώδου, ὑστάτου δὲ ἐν τοῖς Ἰουδαίων βασιλεῦσιν, ὃς παρέλαβε μὲν τὴν ἀρχὴν ἐπὶ Κλαυδίου, ηὐξήθη δὲ ἐπὶ Νέρωνος καὶ ἔτι μᾶλλον ὑπὸ Οὐεσπασιανοῦ, τελευτᾷ δὲ ἔτει τρίτῳ Τραϊανοῦ, οὗ καὶ ἡ ἱστορία κατέληξεν. Ἔστι δὲ τὴν φράσιν συντομώτατός τε καὶ τὰ πλεῖστα τῶν ἀναγκαιοτάτων παρατρέχων κτλ.* Weshalb schreibt nun Euseb zum Jahre 2113 ab Abr. 1. Nervae = 96/7 u. Z: *Justus Tiberiensis Judaeorum scriptor cognoscebatur?* Fast am nächsten liegt die Annahme, eben dieses Datum sei aus dem Geschichtsbuch des Justus selbst resultiert; der Autor sei zum 1. Jahr Nervas gesetzt worden, weil sein Werk bis zum letzten Jahr Domitians, also bis 95/6 reichte oder zu reichen schien. Wer wie Mommsen und Schürer nach jener Angabe des Photius den Tod des Agrippa ins 3. Jahr Trajans = 100/1 u. Z. setzt, wird kaum umhin können, in dem dagegen von Euseb vorausgesetzten Jahre 95/6 eine Verfrühung von fünf Jahren zu sehen, und darin nur die natürliche Folge jener Vorschiebung des Anfangs. Dabei lässt sich auch dem von uns aus der Weltchronik und den Münzen nachgewiesenen Jahre 86 insoweit gerecht werden, dass man sagt, bis dahin habe König Agrippa regiert, von da an jedoch von der Last der Regierung befreit noch bis zum dritten Jahre Trajans gelebt. Wer dagegen wie ich letzteren späten Zeitpunkt schon durch die chronologischen Momente bei

Josephus für ausgeschlossen hält [1]), muss auf jene sonst so bequeme Endverschiebung verzichten und das Datum zum Jahre 96 anders erklären. Dazu bieten sich verschiedene Möglichkeiten an. Der Autor, welcher den Agrippa schon mit dem Jahre 45 statt erst 50 begann, mochte vorfinden, dass derselbe seine Regierungsjahre auch noch nach anderen Aeren gerechnet habe, und zwar sonach 37 Jahre und, bzw. oder, 26 Jahre. Meinte er ganz wie die genannten Gelehrten, die 37 Jahre seien von dem leicht festzustellenden Aeraanfang im Jahre 60/1 an zu rechnen, so kam er damit ja richtig auf das Jahr 96/7; meinte er, die letzte Aera Agrippas beginne natürlicher Weise mit dem epochemachenden Jahre 70/1, in welchem ohnehin derselbe „noch mehr von Vespasian vergrössert wurde“, so führten ihn die 26 Jahre von hier aus wieder auf 96/7, und schien eins das andere dazu völlig zu bestätigen. Waren für die Folgezeit mit Einschluss jener vorangegangenen Vakanzzeit 5 + 37 = 42 Jahre von ursprünglich 45—50—86 u. Z. geworden, so brauchte man damit nur von dem andern Termin im Jahre 60/1 an zu rechnen, um mit dem Ende auf 100/1 i. e. auf das dritte Jahr Trajans später zu geraten. Wie man auch erklären mag, ist dabei anzunehmen, dass Justus selbst nur die Regierungsjahre des Agrippa angegeben, Spätere aber deren Fixierung nach Kaiserjahren unternommen und so verfehlt haben.

So weit also reichen noch die Strahlen des Lichtes, das uns im 11. Jahre Agrippas = 60 u. Z. aufgegangen ist und den Antritt des Festus und die Romreise Pauli erhellt.

Wir könnten nun hier wieder anknüpfend zunächst dem Faden der Apostelgeschichte nachgehen und von da weiter zum Ende des Apostels vorzudringen suchen. Doch hoffen wir, für diese Aufgabe uns noch besser auszurüsten, wenn wir zunächst und darum auch unbefangen gleich die Tage ins Auge fassen, die nach der Ueberlieferung für den Tod des Paulus bzw. auch des Petrus in Betracht kommen.

---

1) Vgl. meine Ausführungen a. a. O. S. 425 ff.

3) Petrus und Paulus am 29. Juni im Jahre 258 gefeiert, früher aber am 22. Februar, daher zwiefache Stuhlfeier Petri.

Der Tod des Petrus und Paulus wird am 29. Juni gefeiert, wie fast jedes Kind weiss. Sollte dieser Tag sich kritisch haltbar erweisen, so geht er dem Ausbruch jenes grossen Brandes am 19. Juli 64 so nahe voran, dass die Apostel unmöglich in der erst bald daraufhin angestifteten Verfolgung umgekommen sein könnten. Dann muss man sich vielmehr wundern, noch nirgends dem Verdacht begegnet zu sein, die Christen hätten aus Rache für die Hinrichtung ihrer Apostel oder eines derselben 3 Wochen nachher den Mördern das Nest über dem Kopfe angezündet, ähnlich wie doch die Juden nach Josephus B. J. 7, 3, 2–5 im J. 67 zu Antiochien beschuldigt wurden, aus Rache die Einäscherung dieser Stadt geplant zu haben.

Der 29. Juni findet sich erstmals angegeben im Sammelwerk des Chronographen vom J. 354, und zwar gleich drei Male: zunächst in den Konsularfasten zu [ann. 55] *Nerone Caesare et Vetere: his cons. passi sunt Petrus et Paulus III. Kal. Julii*, sodann im Bischofskatalog bei derselben Jahresbestimmung für das Ende des Petrus: *passus autem cum Paulo die III. Kl. Julias cons. ss. imperante Nerone.* Diese Tagesangabe an beiden Stellen stammt aber oder erhält doch ihr Licht aus der dritten Erwähnung in der *Depositio martyrum.* Da die damit zusammengestellte *Depositio episcoporum* augenscheinlich im Jahre 336 abgefasst war, sodass der noch im Oktober desselben Jahres 336 erfolgte Tod des Bischofs Markus ebenso wie der erst 352 erfolgte Tod des Julius vom Chronisten des J. 354 als Nachtrag angefügt worden, so stammt jenes Verzeichnis der Beisetzungen der Märtyrer aus demselben Jahre 336, und ist bloss damit zu rechnen, dass der Autor vom J. 354 etwa inzwischen eingetretene Aenderungen der Wirklichkeit entsprechend auch im Texte zeitgemäss nachgeholt haben wird. Hier lesen wir nun aber:

III. Kl. Jul. Petri in Catacumbas,
et Pauli Ostense, Tusco et Basso cons. [258].

Wäre statt 258 vielmehr 257 oder gar 255 angegeben, so könnten wir nach früheren Darlegungen auf eine 200jährige Jubiläumsfeier schliessen. Aber im Jahre 258 muss der 29. Juni eine andere Bedeutung haben, mit einer Beisetzung und Feier

dieses Jahres zusammenhängen. Indem ich die Frage nach dem Orte der gemeinsamen, oder den Orten getrennter früherer oder späterer Beisetzung für eine Beleuchtung in anderem Zusammenhange verschiebe und jetzt mich auf die Chronologie beschränke, gebe ich hier eine Erklärung, die auf allseitigen Beifall rechnet, wie man sich auch zu den späteren Fragen verhalten mag.

Im Jahre 257 hatte Kaiser Valerian sein erstes Verfolgungsedikt erlassen, worin er nach der erhaltenen Mitteilung des Dionysius von Alexandrien bei Euseb KG. 7, 10 und nach den *Acta proconsularia* in Sachen Cyprians den Christen bei Todesstrafe verboten hatte, an irgend welchem Orte Versammlungen abzuhalten oder (zu gleichem Zwecke) die Kömeterien zu betreten. Dieses Edikt bedrohte in Wirklichkeit fast nur die Bischöfe und Presbyter. Daraufhin erschien aber ein zweites schärferes Edict desselben, welches die Verfolgung neu anfachte, nicht nur Bischöfe, Presbyter und Diakonen, sondern alle Stufen der Gemeindeglieder bedrohte und eine Vernichtung des Christentums beabsichtigte. Cyprian hatte in Karthago etwas hierüber gehört und daraufhin zum Zweck genauerer Kunde nach Rom geschickt. Gleichzeitig mit der genauen Mitteilung über den Wortlaut des neuen Edicts brachte der Bote die Nachricht von Rom, dass Bischof Sixtus daselbst bereits VIII. Idus Aug. getötet worden sei (ep. 80); und drei Tage später war auch sein Diakon Laurentius an der Reihe gewesen. Ob auch so das Edikt erst anfangs August 258 erschien und exekutiert wurde, so ist es nur natürlich, wenn schon mehrere Wochen früher von dessen Beabsichtigung und Vorbereitung verlautete und den auf Gefahr wachsamen Hirten zu Ohren kam. Jener Dionysius von Alexandrien hatte sich gegen Germanus zu rechtfertigen, dass er beim Ausbruch dieser Valerianischen Verfolgung es versäumt, dass Volk zum Zweck der Befestigung vorher zu versammeln, wogegen er bei Euseb KG. 7, 11 den Hergang seiner eigenen Ueberraschung erzählt und fragt: was habe ich also noch für Zeit gehabt, Zusammenkünfte zu halten oder nicht zu halten? Gewiss richtig bemerkt Valesius dazu: *quoties enim ingruebat persecutio, solebant prius episcopi populum congregare, ut eum ad retinendam fidem exhortarentur.* In Rom hatte man natürlich bessere Fühlung mit dem, was in Rom am Kaiserhof geplant wurde, und der Mann, der am 6. August auf dem Bischofs-

stuhl ergriffen und getötet wurde, war durch das Edikt nicht so überrascht worden, sondern hatte seine Gemeinde frühe genug von der ihnen bevorstehenden Glaubensprüfung in Kenntnis gesetzt und zur Treue und Standhaftigkeit ermuntert. Und grade zu dem Zweck war nichts so geeignet als die Feier des Petrus und Paulus am 29. Juni, wo Sixtus einfach auszuführen brauchte, was schon längst gesagt war und ist im I. Klemensbrief c. 5: *ἔλθωμεν ἐπὶ τοὺς ἔγγιστα γενομένους ἀθλητάς, λάβωμεν τῆς γενεᾶς ἡμῶν τὰ γενναῖα ὑποδείγματα. Διὰ ζῆλον καὶ φθόνον οἱ μέγιστοι καὶ δικαιότατοι στῦλοι ἐδιώχθησαν καὶ ἕως θανάτου ἤθλησαν. Λάβωμεν πρὸ ὀφθαλμῶν ἡμῶν τοὺς ἀγαθοὺς ἀποστόλους· Πέτρον, ὃς διὰ ζῆλον ἄδικον οὐχ ἕνα οὐδὲ δύο ἀλλὰ πλείονας ὑπήνεγκε πόνους καὶ οὕτω μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης. Διὰ ζῆλον καὶ ἔριν Παῦλος ὑπομονῆς βραβεῖον ἔδειξεν, ἑπτάκις δεσμὰ φορέσας, φυγαδευθεὶς λιθασθεὶς ... τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν ... καὶ μαρτυρήσας ... οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη, ὑπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπογραμμός.* Man sieht hieraus, wie geschickt die Feier veranstaltet war, wie leicht sie die herzandringendsten Motive zur Geduld, Standhaftigkeit und Treue bis in den Tod gab. Dabei that die geschickte Hand des Sixtus noch einen Meistergriff, so gut ihn das *periculum in mora* gestattete. Wie bald nachher das Weihnachtsfest in Rom auf den 25. Dezember als den bisherigen Geburtstag des Sol Invictus verlegt wurde und in derselben Chronik zum ersten Male dazu notirt ist, so wählte Sixtus für seine zweckvolle Apostelfeier im Jahre 258 in der ihm zur Verfügung stehenden kurzen Frist den 29. Juni aus, der bisher nach dem Kal. Venus. der Festtag des Quirinus-Romulus in Colle (Quirinal!) war.[1]) Ja, der Festtag des Gründers der Stadt Rom war am besten geeignet zur festlichen Feier des Gründers oder der Gründer der römischen Gemeinde, zum Festtag des Petrus und damit auch des Paulus! Und so konnte Leo der Grosse Serm. 82 *in natali app. Petri et Pauli* natürlich sagen: „Die Apostel haben die Stadt

---

1) Vgl. Preller, Römische Mythologie. 1. Aufl. S. 698. Becker, Handbuch der röm. Alterth., I, 571. II, 2. 99. — Das Hauptfest des Quirinus, die Quirinalia fanden freilich am 17. Februar statt, aber dieser Tag war längst vorüber, ehe von dem zweiten Edikt Valerians etwas verlautete und in Eile ein Ermunterungsfest nötig wurde.

besser begründet als diejenigen, welche die Mauern erbaut und durch Brudermord befleckt haben".

Nach dieser Aufklärung sieht es wenig wahrscheinlich aus, dass man schon früher einen oder beide Apostel an diesem Tage gefeiert hat, obgleich schon um 170 Dionysius von Korinth bei Euseb KG. 2 25 vgl. 4 23, den Petrus und Paulus zusammen (ὁμόσε) nach Italien gehen und *κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν* Märtyrer werden lässt, also schon einen bestimmten gemeinsamen Todestag derselben kennt. So gewinnt neues Interesse ein anderer Tag, der 22. Februar, den uns der auch durch andere alte römische Notizen wertvolle Laterculus des Silvius Polemius [1]) vom Jahre 448 also bietet:

VIII. Kal. Mart. depositio sancti Petri et Pauli.

Da die Depositio martyrum vom Jahre 354 zu demselben *VIII. Kal. Mart. Natale Petri de cathedra* bietet, so habe ich früher (1885) gemeint, in der aus späterer Zeit stammenden Angabe des Bischofs von Martigny liege wahrscheinlich eine Verwechslung des Festgegenstandes vor. So sieht sie auch Duchesne, *Origines du culte chrétien* Paris 1889, S. 267 Nr. 2 an, der von einer *formule inexacte* spricht. Derselbe meint nun weiter, die Wahl des 22. Februar sei gar nicht durch irgend eine christliche Tradition diktiert gewesen, es genüge, den Blick auf die altrömischen Kalender, besonders auf Mommsen, C. I. L. I., p. 386 zu werfen, um zu sehen, dass der Tag der populären Totenfeier geweiht gewesen, und daher in die Todesfeier des Petrus und Paulus, oder vielmehr in die Festfeier der Kathedra Petri umgewandelt worden sei. In Wirklichkeit fand jedoch jene allgemeine römische Totenfeier (Feralia) am 21. Februar statt, am 22. Februar aber bietet der Kalender vom Jahre 354 *caristia*, und der Kalender vom Jahre 448 bei Silvius Polemius schreibt zum selben Tage: *cara cognatio, ideo dicta, quia tunc, etsi fuerint vivorum parentum odia, tempore obitus deponantur* [2]). Wäre man also vielmehr am 21. Februar zu den Gräbern der Apostel gegangen, so liesse sich hierin eine

---

1) cf. Mommsen, *Polemii Silvii Laterculus* in dem III. Bande der Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, S. 270 ff. Ueber die Angaben desselben zur römischen Topographie vgl. H. Jordan, Topographie der Stadt Rom, II. Band (1871), S. 41 f. 45. 143. 147 f. etc.

2) Beide Kalender liegen mir vor in der Nebeneinanstellung bei Migne, *Patrologia latina*, tom. XIII, p. 677 f.

Umbiegung der altheidnischen Sitte suchen. Aber was hat der 22. Februar damit und nun gar mit Petri Stuhlfeier zu schaffen? Während die von uns gegebene Erklärung des 29. Juni Hand und Fuss hat, geht diejenige Duchesnes vom 22. Februar in die Brüche, ganz abgesehen davon, dass es noch rätselhaft bleibt, wie einerseits *VIII. Kl. Martias natale Petri de cathedra* in die *depositio martyrum* des Jahres 336 bez. 354 geraten, andrerseits bei Polemius zur *depositio sancti Petri et Pauli* geworden ist. So möchte vielleicht trotz der *Cara cognatio* und vielleicht in blutigem Zusammenhang damit der 22. Februar doch einen geschichtlichen Grund für die christliche Festfeier haben. Probieren wir darum einmal an diesem rostigen Schloss mit einem alten Schlüssel, den uns die Chronik von 354 an die Hand giebt durch die Notiz im Bischofsverzeichnis:

Petrus ann. XXV mense uno d. VIIII. Fuit temporibus Tiberii Caesaris et Gai et Tiberii Claudi et Neronis, a cons. Minuci et Longini [30 p. Chr.] usque Nerone et Vero [55]. Passus autem cum Paulo die III. Kl. Julias cons. ss. imperante Nerone.

Wenn auch die wohlfeilen Zahlen der Jahre und erst recht der Monate und Tage des Petrus und seiner nächsten Nachfolger wenig historischen Wert haben, so lässt sich grade beim Apostelfürsten vermuten, dass die Berechnung seiner Amtsdauer Festtage als Ecksteine und Anhaltspunkte benutzt hat, um nicht ganz willkürlich zu verfahren. Den Todestag giebt ja die Chronik zugleich selbst an, und dafür zwar den 29. Juni, und man sollte meinen, das eben dort angegebene *Natale Petri de cathedra* bezeichne den Anfang von Petri Bistum in Rom. Allein m. I d. VIIII reichen durchaus nicht vom 22. Februar bis zum 29. Juni, noch weniger vom 18. Januar an, dem andern Kathedraltage. Sind denn jene Ziffern vielleicht verdorben? Die einzige Wiener Handschrift, die sie uns für die Chronik erhalten hat, stammt freilich erst aus dem 15. Jahrhundert (Mommsen a. a. O. S. 558). Zum Glück hat sie eine Kontrolle in der mehrfach aufbewahrten Recension des Papstbuchs vom Jahre 687. Nach der Zusammenstellung bei Lipsius, Chronol: S. 98 lesen dessen Handschriften zum Teil m. II d. III, var. d. VII ... d. VIII, zum andern Teil aber geben sie, mit Lipsius a. a. O. S. 86 zu reden, die Ziffern meist „mit Liberianus conformirt“, weshalb Duchesne, Liber Pontif. I, p. LXXXI sie *révision* nennt, und zwar geben sie dem Petrus

ann. XXV m. I d. VIII, nämlich cod. Vat. 1, 6, 7, C. D. Hiernach ist also die Angabe der aus dem 15. Jahrhundert stammenden Handschrift des Liberianus freilich in einer kleinen Kleinigkeit zu berichtigen, indem auf Grund dieser ganzen Reihe älterer Textzeugen statt m. I d. VIIII vielmehr m. I d. VIII zu lesen und bei der Leichtigkeit des Verderbnisses kein Wort weiter darüber zu verlieren ist.

Nun aber kommen wir überraschend schnell vorwärts, indem wir uns den auffälligen *embarras de richesse* Roms zum 18. Januar besehen. Nach der von de Rossi und Duchesne besorgten neuen Ausgabe des wertvollen Martyrologium Hieronymianum [1]) hat der Berner Codex hier leider eine Lücke, heisst es hingegen im Cod. Ept. einfach:

XV. Kal. Febr. cathedra Petri.

Der Cod. Wissenb. giebt vollständiger:

XV. Kal. Febr. dedicatio cathedrae Sci Petri qua primo Romae Petrus apostolus sedit.

In derselben Weise geben die späteren Martyrologen, z. B. Ado und Beda

XV. Kal. Febr. dedicatio cathedrae Petri apostoli, qua primum sedit Romae.

Hiernach erscheint der 18. Januar als der eigentliche Tag der Stuhlbesteigung des Petrus in Rom, des Anfangs seines Bistums. Während dagegen im Depositionsverzeichnis vom Jahre 354 noch einfach zum 22. Februar steht:

VIII. Kl. Martias natale Petri de cathedra,

sagt jetzt das Martyrol. Hieron. nach dem Berner Codex:

VIII. Kal. Mar. Cathedrae sci Petri apostoli, quam sedit apud Antiochiam,

nach Cod. Ept.: *VIII. Kal. Mart. Cathedra Petri in Antiochia,*

nach Cod. Wissenb.: *Natale sci Petri apostoli cathedrae quam sedit apud Antiochiam.*

Merkwürdige Wandlung, durch die das ursprünglich offenbar römische *Natale Petri de cathedra* des 22. Februar auf Antiochien übertragen wurde! Greifbar widersinnig erklärt aber Lipsius, Apokr. Apostelgeschichten, II, S. 408: „Nachdem man das Fest des 22. Februar auf die Antiochenische Stuhlbesteigung des Apostels

---

1) In *Acta Sanctorum Novembris*, tom. II, pars I. Bruxellis 1894.

gedeutet hatte, setzte man für die römische den 18. Januar an.“ Ehe die Römer ihr altes Eigentum so splendid an die Antiochener verschenkten, mussten sie selbst einen merkwürdigen Ueberfluss besitzen und vom Bettelstab weit entfernt sein. Zur richtigen Erklärung der Sache habe ich zu meiner Freude nichts anders nötig als aus Kraus' *Roma Sotterranea*, 2. Aufl. S. 579 von de Rossi schon längst Gesagtes zu excerpieren. „Seine Ansicht geht nämlich dahin: die Kopisten des alten römischen Kalendariums. welche den 18. Januar als *cathedra Petri qua primum Romae sedit* bezeichnet fanden und nicht einsahen, warum am 22. Februar noch ein ander *Natale Petri de cathedra* zu Rom gefeiert werden sollte, hätten die Worte *apud Antiochiam* eingeschaltet, um diese Anomalie zu erklären.“ Derselbe hat auch bereits hervorgehoben, dass die Denkmäler der Antiochenischen Kirche keine Stuhlfeier Petri am 22. Februar verzeichnen, und aufmerksam gemacht, dass gleich nach der Angabe über die Kathedra ein Märtyrer von Antiochien im Martyrologium folgt, sodass der Name der Stadt von dem Märtyrer leicht zur vorangehenden Kathedra vorrücken konnte. Weiterer Erklärung nachzugehen ist überflüssig, da wir alsbald in der Lage sind, Rom den Tag als ursprüngliches und unzweifelhaftes Besitztum zurückzugeben.

Rechnen wir also vom 18. Januar als dem Tage der ersten Stuhlbesteigung Petri an m. I d. VIII weiter, so reichen sie natürlich nicht bis zum 29. Juni; aber wohin reichen wir damit in Wirklichkeit? Nach unserer Zählweise rechnen wir vom 18. Januar bis zum 18. Februar einen Monat, und zwar mit 31 Tagen, und vom 18. Februar bis zum 18. März wieder einen Monat, obgleich das nur 28 Tage sind, eben weil Februar nur 28 Tage hat. Aber eben diese Kürze des Februar macht sich bei der Rechnung *ante Kalendas* nach dem altrömischen Kalender schon eher geltend, und wir erhalten darnach:

(18. Jan.) XV. Kal. Febr. + mens I + d. VIII
= XV. Kal. Mart. + d. VIII = VIII. Kal. Mart. (22. Febr.!)

Da haben wir des Rätsels Lösung. Der 18. Januar ist richtig der Tag der *dedicatio cathedrae Sci Petri, qua primo Romae sedit*, und am 22. Februar feierte man den Tag, wo Rom die Kathedra Petri mit allen daran hängenden Prärogativen oder Prätensionen geerbt hat. Wie also die richtige Ziffer des Liberianus bestätigt, sass Petrus auf der römischen Kathedra bis zum 22. Februar,

und jene Ziffer und dieses Fest bestätigen nur die Ursprünglichkeit jener von Silvius Polemius in Gallien bewahrten alten Angabe:

VIII. Kal. Mart. depositio sancti Petri et Pauli.

Nun erklärt sich völlig, wie *Natale Petri de cathedra* am 22. Februar in die *Depositio Martyrum* vom Jahre 336 bzw. 354 geraten ist: es war ja selbst ursprünglich der Depositionstag des Petrus und Paulus, und erst als man infolge der Feier des Jahres 258 sich daran gewöhnte, die Apostelfürsten am 29. Juni zu feiern und schliesslich diesen Tag als den Tag des Todes oder der Deposition anzusehen, wurde eine andere Benennung des 22. Februar nötig und eingeführt, wie wir ähnliche Umwandlungen auch bei anderen Gedenktagen nachweisen können. So bietet z. B. zu VIII. Kal. Febr. ein Teil der Handschriften des Martyrol. Hieronym. *Romae translatio Pauli apostoli*, während der andere Teil und Spätere an Stelle dieses Datums von vorübergehendem temporärem Interesse vielmehr *Conversio S. Pauli in Damasco* mit sittlicher und bleibender Bedeutung geben [1]). Auch die Daten zum 1. August geben einen sprechenden Beleg [2]). Die neue Benennung als *Natale Petri de cathedra* blieb, nur unter Beiseitesetzung des Paulus, bei dem alten Todestag, und konnte in dem principiellen Sinn der alten Benennung längst zur Seite gehen, da so wie so die Nachfolger an dem Tag die Kathedra von Petrus als wichtigstes Erbstück Roms erhalten.

So wird die zwiefache Stuhlfeier in Rom völlig klar, und es war nur Mangel an Verständnis des Zusammenhangs, dass alte Martyrologen darum einem unnatürlichen Luxus abhelfen und den einen Tag den Antiochenern zuschreiben wollten, neuere Reliquienverehrer aber auf zwei materielle alte Stühle verfielen, auf denen Petrus an zwei verschiedenen Orten in Rom gesessen habe, um zwei Petri Stuhlfeiern zu erklären. Was Leute dieser nun abgethanen Meinung von späteren Aeusserungen zusammenstellen, wie Krieg in Kraus' Realencyklopädie der christlichen Altertümer, I, S. 498, beweist noch, dass man auch später am 22. Februar, dem Ursprung entsprechend, die allgemeine und principielle Bedeutung der Kathedra feierte, während der 18. Januar dem Anfang von Petri Bistum galt. Auch dass noch in der

1) Vgl. meine Erinnerung in Zeitschr. für KG. VII, S. 28 und darnach die Ausführung bei Lipsius, Apokryphe Apostelgeschichten, II, S. 413 ff.

2) Vgl. hierüber Lipsius a. a. O. S. 409 ff.

Zeit Leo des Grossen (Opera ed. Ballerini I, 959, II, 470) der 22. Februar als *dies apostoli* unter grossem Concurse der Bischöfe in der Vatikanischen Basilika gefeiert wurde, erinnert noch an den ursprünglichen Todestag.

Suchen wir nun aber auch festzustellen, aus welcher Zeit die verwertete, im Papstverzeichnis vom Jahre 354 aufbewahrte Ziffer m. I d. VIII (daraus VIIII) stammt, um daraus zu entnehmen, in welcher Zeit schon man dem 18. Januar einer- und dem 22. Februar andrerseits die darin bereits vorausgesetzte Bedeutung für Petrus gab. Schon S. 11 ist aufmerksam gemacht worden, dass die Monate und Tage zu den ursprünglich nur ganzen Jahren im ersten Teile des gegenwärtigen Liberianus, bis Urbanus † 230, hinzugethan worden sind von dem Fortsetzer, der die von ihm aus zeitgenössischer Kenntnis mit Angabe der Jahre, Monate und Tage bis Lucius fortgeführte Partie hinzufügte und Ebenmässigkeit des Ganzen mit allen Mitteln erstrebte. Damit niemand meine, als lege ich mir die Sache selbst nur bequem zur Hand, lasse ich dem um die römischen Bischofslisten hochverdienten Lipsius das Wort, der bereits in seiner Chronologie, 1869, S. 59f. nach eingehender Behandlung aller vorliegenden Anhaltspunkte zu der Alternative kam: „Entweder benutzte der Chronist die ältere Chronik (bis 230) für die Papstliste überhaupt nicht unmittelbar, sondern nur in einer Fortsetzung bis Lucius, welche die bis Urban nicht überlieferten Monate und Tage, doch ohne sie bei der Gesamtrechnung in Anschlag zu bringen, bereits aus eigener Erfindung hinzugethan hatte, um den ältern Teil der Liste mit dem jüngern, von Pontianus bis Lucius, in Uebereinstimmung zu bringen, oder er besass diese bis Lucius fortgeführte und bearbeitete Liste noch neben dem alten Katalog Hippolyts (bis 230)." Jedenfalls stammt also die Zuthat der fraglichen Monate und Tage aus der nächsten Folgezeit des Lucius † 254, noch aus der Lebzeit seines Nachfolgers Stephanus † 257. Das ist so klar als wichtig. Denn daraus folgt deutlich, dass man den bald darauf im Jahre 258 von Bischof Sixtus aus dringender Ursache der Zeitläufte zum Andenken an Petrus und Paulus gefeierten 29. Juni noch nicht für den Todestag ansah, dass man c. 255 noch den 22. Februar als Todestag des Petrus und Paulus wie bereits den 18. Januar als Antrittstag des Apostelfürsten ansah.

Wiederum nur zur Illustration der Ausführung sei noch darauf hingewiesen, welche Bedeutung man eben zu der kritischen Zeit in Rom bereits der Cathedra Petri beimass. Cyprian von Karthago schreibt ep. 59 an Cornelius von Rom a. 252, dass die Häretiker es wagen, zu schiffen *ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem;* und der bekannte Brief des Firmilian [1]) wirft a 255 dem römischen Bischof Stephanus vor: *per successionem cathedram Petri habere se praedicat.* Bereits Tertullian sagte *de praescript. haer.* 36: *percurre ecclesias apud quas ipsae adhuc cathedrae apostolorum suis locis praesident: si Italiae adjaces, habes Romam.* Doch der von ihm *de pudicit.* c. 21 bestrittene römische Bischof (Calixtus?) machte es ihm mit der Berufung auf Petrus und seine Schlüsselgewalt zu arg. So scheint es, dass schon Bischof Victor, a. 189—200, im Passahstreit mit den Asiaten (Euseb. KG. 5, 23. 24) sich auf Petrus und Paulus und eigene Auctorität dorther berufen hat, während das Fragment. Murator. den Bischof Pius noch allgemein auf der *cathedra urbis Romae ecclesiae* sitzen lässt. Doch bot grade die Zeit des novatianischen Streites und des Zwistes wegen der Ketzertaufe Mitte des 3. Jahrhunderts den Römern Veranlassung und Gelegenheit, sich ihrer Auctorität in Petrus und Paulus recht zu versichern und die Akten darüber nötigen Falles zu revidieren.

Auch die in einigen Handschriften des Martyrol. Hieronym. erwähnte *Inventio capitis s. Pauli apostoli* zum 25. Februar könnte dessen Todestag am 22. Februar voraussetzen. Doch auf dieses Moment werden wir wohl später Gelegenheit haben einzugehen.

Wir wenden uns nunmehr dem Material zu, das die neutestamentlichen Schriften, zumal die Apostelgeschichte, uns an die Hand geben, und brauchen hierbei nur anzuknüpfen an dem allseitig gesicherten Punkte, den wir für den Antritt des Landpflegers Festus und die sich anschliessende Romreise Pauli im Jahre 60 oben gewonnen und auch bei Euseb als alte Ueberlieferung aufgezeigt haben.

---

1) Unter den Briefen Cyprians ep. LXXV, c. 17. Hinwiederum cfr. Cypr. ep. LXXI und LXXIII (ed. Fell. Amstelod. 1700 p. 304 und 308): *Petrus super quem aedificavit ecclesiam suam*, nach Matth. 16, 16. Der entsprechende Satz *de unitat. eccles.* c. 4 fehlt in den besten Handschriften und ist späterer Zusatz.

4. Ankunft Pauli in Rom am c. 12. Februar 61, sein Tod am 22. Februar 63; neutestamentliche Zeugnisse, Neronische Verfolgung, Anschluss des Petrus.

Auf der in später Jahreszeit 60 unternommenen Fahrt riet Paulus nach Act. 27, 9, in „Schönhafen" auf Creta zu überwintern, (*ὄντος ἤδη ἐπισφαλοῦς τοῦ πλοὸς διὰ τὸ καὶ τὴν νηστείαν ἤδη παρεληλυθέναι*), weil die Seefahrt schon „gefährlich" und auch das Fasten schon vorüber war. Der hier gemeinte grosse Versöhnungstag, der 1896, 1897, 1898 auf den 17. September, 6. Oktober, 26. September fiel, erscheint hier anscheinend als Termin, bis zu welchem das hohe Meer sicher war. Die Schiffer wollen auch selbst in Kreta überwintern, doch in einem geeignetern Hafen, werden aber durch Sturm an der Landung verhindert und aufs Meer hinausgeworfen, sodass sie notgedrungen weiter fahren müssen. Mit jener Endbestimmung des „sichern" Meeres, die mit der des „geöffneten" Meeres (11. November bis 5. März: *mare clausum*) gewöhnlich verwechselt wird aber als ganz anderer Termin zu unterscheiden ist, stimmt überein die Erklärung des Vegetius 5, 9: *a die VI. Kal. Jun. usque ad arcturi ortum, id est in diem XVIII. Kal. Octobr.* (also vom 27. Mai bis 14. Sept.) *secura navigatio creditur.* So erwartet z. B. Vespasian in Alexandrien zur Fahrt nach Italien bei Tacit. Hist. 4, 81 *statos aestivis flatibus dies et certa maris.* Nach der von mir zwiefach angestellten Berechnung fällt der 10. Tischri für das grosse Versöhnungsfest im Jahre 60 auf c. 25. September[1]), wie denn also bereits seit 14. September (bis 11. Nov.) *periculosa navigatio ἐπισφαλὴς ὁ πλοῦς* war.

Von jener Ankunft in Schönhafen ab sind die 14 Tage zu rechnen, die das Schiff Act. 27, 27, auf dem adriatischen Meer

1) Nach der bei Wieseler, Chronologie des apostol. Zeitalters S. 115 veröffentlichten astronomischen Berechnung fiel im J. 59 der 1. Nisan nach dem wahren Neumonde auf den 1. April, nach der massgebenden Phase auf 2. April; von hier das Mondjahr von 354 Tagen einfach weiter gerechnet, fällt der 1. Nisan im J. 60 auf 22. bez. 23. März, also nicht hinter die Frühlingsnachtgleiche am 21. März zurück, sodass keine Verlegung um Wochen stattfand. Darnach fällt 10. Tischri auf c. 25. September 60, wogegen 1898 der 1. Nisan auf 24. März, der 10. Tischri auf 26. September fällt. Ueber die Berechnung nach einer cyclischen Formel vgl. Pipers Evang. Kalender, 1855, S. 71 ff.

umhertrieb, bis es an Malta auflief und man nach dem Schiffbruch dort gezwungen war, drei Monate zu überwintern. Es fragt sich nur, wie lange auch „das Fasten“ schon vorüber war, als Paulus in Schönhafen zu überwintern riet. Da man zur Bezeichnung der späten Jahreszeit schwerlich sagte, auch „das Fasten“ war schon vorüber, wenn bereits das bekanntere nur 5 Tage später beginnende Laubhüttenfest vorübergewesen wäre, so liegt es am nächsten zu vermuten, jenes Fest sei 3—4 Tage vorübergewesen. Indessen da jene Zeitangabe sich als Terminus oder Uebersetzung des Terminus für Ende der *secura navigatio* fassen lässt, dürfen wir noch einige Tage mehr annehmen, aber im ganzen nicht mehr als 14 Tage, da doch das Fasten nicht vorüber sein konnte, noch ehe man von Cäsarea aus die Fahrt unternahm. Nehmen wir also die längste zulässige Zwischenzeit von 14 Tagen an und rechnen die 14 Tage weiter, die das Schiff noch auf dem Meere umhertrieb, so stellt sich die schiffbrüchige Ankunft auf Malta auf spätestens den 23.—25. October des J. 60. Die drei folgenden Monate des unfreiwilligen Aufenthaltes auf dem Eilande haben wir aber nicht als ganz ungefähre, bloss abgerundete, sondern als ziemlich genaue Zeitbestimmung zu nehmen, zumal alsbald die Tage der Weiterreise einzeln aufgezählt werden.

So setzt sich die Abreise von Malta bereits auf c. 25. Januar, und nicht erst auf Anfang März, wie Wieseler a. a. O. S. 87 irrig meint. Ob auch die allgemeine Schifffahrt formell mit dem Fest des *Navigium Isidis* am 5. März eröffnet wurde, so begreift sich, dass der durch den langen Aufenthalt und Schiffbruch mit seinem Transport so sehr verspätete Hauptmann nunmehr Eile hatte und zur Weiterreise, die ja nur noch eine Küstenfahrt war, die erste durch Wind und Wetter ermöglichte Fahrgelegenheit benutzte. Diese pflegte nach dem Kalender der 7. oder 8. Februar zu bringen. Denn der nur wenige Jahre nach jenen Ereignissen schreibende ältere Plinius sagt N. H. II, 47: *ver aperit navigantibus maria, cuius in principio Favonii hibernum molliunt caelum, sole aquarii XXV. obtinente partem; is dies sextus est ante Februarias Idus.* Eine weitere Bestätigung giebt nicht nur die bekannte Ode [1]) des Horaz, I, 4, sondern auch Varro RR. 1, 28, der den Frühling noch einen Tag früher a. d. VII. Idus Febr.

---

1) Vgl. dazu die Anmerkungen Orellis.

beginnen lässt. Wenn das Wetter schon einige Tage vor dem alten Kalender günstig war, hinderte nichts, bereits einige Tage vor dem officiellen Frühlingsanfang in Malta die Anker zur Reise nach Italien zu lichten. Da das Schiff zur Weiterreise das Zeichen der Dioskuren trug, also unter deren besondern Schutz gestellt war, hat man wahrscheinlich am 26. Januar, VII. Kal. Febr., als dem berühmten römischen Feiertage der *Ludi Castorum Ostiis* [1]) die Abfahrt gewagt, zumal unsere Rechnung das Ende des maltesischen Aufenthalts auf dieselbe Zeit geführt hat.

Nun ist nach der Apostelgeschichte weiter zu rechnen:

1 Tag von Malta bis Syrakus,
3 Tage in Syrakus,
1 Tag von dort bis Regium,
1 Tag weiter bis Puteoli,
7 Tage Aufenthalt in Puteoli.

Nach diesen 13 Tagen ging es also von Puteoli nach Rom auf den Weg, eine Entfernung von 138 römischen Meilen. Wie viele Tage der Hauptmann mit seinem militärischen Transport darauf verwandte, wird leider nicht gesagt. Zwar der Damis des Apollonius von Tyana braucht für eben diese Strecke bei Philostr. 7 41 nur 3 Tage. Aber wir haben hier nicht mit einem Schnellläufer, sondern mit militärischen Tagemärschen zu rechnen, die gewöhnlich 20, *pleno gradu* 25 Meilen betrugen, aber nach den in Betracht kommenden Nachtquartieren sich modificierten. Nach Satyr. I, 5 brauchte Horaz und seine Begleitung von Rom bis Capua 6 Tage, doch sagt er, dass er die Strecke bis Forum Appii, die andere in einem Tage zurücklegen können, aus Bequemlichkeit in zwei Tagereisen geteilt habe. Nur 5 Tage werden auch bei Procopius de bello Goth. 1 14 bis Capua gerechnet. Dazu wäre von hier bis Puteoli weiter noch ein Tag zu rechnen. Immerhin konnte durch angestrengte Tagemärsche und die, in den *Πράξεις Πέτρου καὶ Παύλου* [2]) wirklich erwähnte, auch von

1) Vgl. Preller, Römische Mythol. 1. Aufl. 662 Nr. 3.

2) Der Reisebericht, der sich im sogenannten Marcellustext der katholischen *Πράξεις Πέτρου καὶ Παύλου* findet, in einzelnen Handschriften aber fehlt (Lipsius, Apokr. Apostelg. II, S. 305), enthält nach Lipsius' Nachweis Spuren des 8. und 9. Jahrhunderts, aber auch „eine Verwirrung, die wohl nur die eine Lösung zulässt, dass hier ein älterer Text durch spätere Einschiebsel in Verwirrung gebracht ist." Dabei fand Lipsius, der bei

Horaz gewählte, Zuhülfenahme der üblichen Nachtfahrt auf dem Kanal die Reise von Puteoli bis Rom auf 4, wenn nicht 3 Tage beschränkt werden. Rechnen wir aber gar nicht das Mindestmass, sondern 4—6 Tage, also für die ganze Reise von Malta her 17—19 Tage, so führen diese, vom 26. Januar an gezählt, die Ankunft Pauli in Rom auf c. 12. Februar des J. 61.

Dass der *primus ingressus Pauli in urbem Romam* später auf den 6. Juli gesetzt wurde, ergiebt sich beim ersten Blick auf die Apostelgeschichte als geschichtswidrig, geschah aber nur, um der Oktave zu dem von uns beleuchteten 29. Juni einen Namen zu geben, der insofern ganz gut passte, als auf diese Weise auch die vollen zwei Jahre (weniger 7 Tage) herauskamen, die Paulus in Rom bis zu seinem Tode (jetzt am 29. Juni!) gewesen sein sollte.

Die von uns mit aller Sorgfalt gewonnene Zeitbestimmung, nach der Paulus am c. 12. Februar in Rom anlangte, passt vortrefflich zu der Angabe Act. 28 16: *ὁ ἑκατόνταρχος παρέδωκεν τοὺς δεσμίους τῷ στρατοπεδάρχῳ*, welche nur einen Präfectus Praetorio vorauszusetzen scheint, während nach dem erst Februar 62 erfolgten Tode des Burrus es wieder wie vordem ihrer zwei gab. Doch legen wir darauf kein Gewicht, da der ganze Satz in einigen Handschriften fehlt, sonst auch die Einzahl des Präfekten sich noch nach 62 als statarische Bezeichnung des betreffenden Präfecten hinnehmen lässt.

In Rom nun wurde dem Apostel gestattet, für sich zu wohnen, mit dem an ihn geketteten prätorianischen Soldaten; und in seiner *ξενία* v. 23, seiner Mietswohnung, wahrscheinlich bei einem und — um das Evangelium noch mehr verkündigen zu können — dem andern christlichen Gastfreunde, durften ihn die

---

seiner sonstigen Riesenarbeit den Horaz aus dem Gedächtnis verloren, es „ganz ungeheuerlich", dass Paulus von Terracina nach Tres Tabernä zu Schiff auf dem Fluss statt auf der Via Appia gereist sein soll. Aber auch darin verrät sich vielmehr bessere Kenntnis. Denn wie Strabo 5, 3 6 berichtet, ging von Terracina ein Kanal der Appischen Strasse entlang, den man zur Reise mit dem Schiffe benutzte. Daher fand auch Horaz Satyr. 1, 5 3 *Forum Appii differtum nautis* und er selbst benutzte ein Schiff von hier bis Terracina. Vgl. Orelli z. St. Jener Reisebericht lässt den Paulus auch in Aricia übernachten, ganz wie Horaz that.

Zur „Reise" überhaupt verweise ich noch auf Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, II.[2] (1867) S. 11 ff.

Leute besuchen. „Er verblieb aber, nach v. 30, ganze zwei Jahre in eigner Mietswohnung, *ἐν ἰδίῳ μισθώματι*, und nahm alle zu ihm Eintretenden auf, indem er das Reich Gottes lehrte und von Christus redete, mit aller Redefreiheit und ungehindert". Damit schliesst die Apostelgeschichte, und längst hat man verwundert gefragt, warum sie denn nur damit so abbricht und nicht zufügt, was nach den ganzen zwei Jahren der freien Gefangenschaft und ungehinderten Predigt in Rom aus Paulus geworden, mit ihm weiter geschehen sei.

Offenbar ist nach jenem Zeitpunkt eine Wendung in der Sache des Paulus eingetreten. Gefangen sass er lange genug. Wurde ihm endlich das Urteil gesprochen? er freigelassen? oder hingerichtet?

Spitta sagt a. a. O. S. 11 ganz richtig, dass Paulus in der Berufung auf den Kaiser das einzige Mittel zu seiner Errettung und Befreiung aus einer ungerechten Haft sah. Aber „dass des Paulus Reise nach Rom für ihn seine Freisprechung bedeutet", beruht auf dem doppelten Fehlschluss, als ob Appellation in einer sonst verlornen Sache schon Freisprechung bedeute, und Geltendmachung des römischen Bürgerrechts sowohl vor vielen anderen Dingen als vor Strafe und Tod bewahren müsse. Wie kommt es denn, dass der römische Bürger Paulus, der in Cäsarea zwei Jahre gefangen gesessen, in Rom noch zwei weitere Jahre gefangen sitzen muss? „Dieser Mann hätte können losgegeben werden, wenn er nicht an den Kaiser appelliert hätte", lässt die Apostelgeschichte 26 32 den König Agrippa zu Festus sagen. Warum erzählt sie denn nicht, wie schliesslich auch der Kaiser sich von seiner harmlosen Unschuld überzeugt und ihn freigegeben hat? warum braucht Paulus dann noch 2. Tim. 2 9 zu schreiben, dass er in Rom müsse *κακοπαθεῖν μέχρι δεσμῶν ὡς κακοῦργος*? Sieht das nicht schon aus, als habe die Berufung auf den Kaiser, durch die der Apostel noch zwei Jahre gesegneten Wirkens in dem ersehnten Rom erzielte, ihm die in Cäsarea sonst mögliche Freigebung doch nicht gebracht? Doch wir werden noch verwiesen auf die freilich überraschende, aber entweder ungeschichtliche oder unwahrhaftige, Erklärung der römischen Juden Act. 28 21: „Wir haben weder Briefe über dich aus Judäa empfangen, noch ist einer von den Brüdern gekommen, der etwas Schlechtes von dir gemeldet oder erzählt hätte".

„Das sieht in der That nicht aus wie eine Einleitung zu der Verurteilung des Paulus im römischen Gericht“, meint Spitta S. 12. Aber was hat das denn nur damit zu schaffen? Und sind es nicht grade die Juden gewesen, die Paulus verklagt haben, und denen in Jerusalem nicht in die Hände zu fallen er nach Rom appelliert hatte? Bald genug hören und reden auch die Juden in Rom anders, vgl. Act. 28 25—29. Doch nicht an sie, sondern an Kaiser Nero hatte der Apostel appelliert, vor dem seine Ankläger gewiss noch erschienen sind und alles Mögliche gegen den „verhassten Menschen“ vorbrachten *αἰτούμενοι κατ' αὐτοῦ καταδίκην,* wie Act. 25 15.

Spitta thut, als ob Lukas noch einen dritten Logos habe schreiben wollen. Um über weitere zwei Lebensjahre des Paulus und etwa auch des Petrus zu handeln, hätte dieser vermutete dritte Teil wohl sehr ausführlich werden müssen, ganz ohne Vergleich mit der wenigstens 3 Jahrzehnte umfassenden Apostelgeschichte, und auch ohne jeden Grund und Halt. Denn alles, was Spätere über die Reise des Apostels nach Spanien sagen, ist geflossen aus Röm. 15 24, wo Paulus vordem dies Vorhaben einer Reise dorthin ausspricht, zu einer Zeit, als er noch ein freier Mann war und kein Gebundener, dem grimmige Feinde den Tod geschworen und der von der Judenfreundin Poppäa beherrschte Nero das Urteil zu sprechen hatte. Zudem ist die Vermutung einer (Freilassung und späteren) zweiten Gefangenschaft erwachsen aus Missdeutung der vorläufigen Errettung aus dem Rachen des Löwen 2. Tim. 4 17 sowie aus der nachgewiesenen Verfrühung, durch die Paulus irrtümlich statt 60/1 schon 55/6 nach Rom gebracht wurde, während er doch erst in der Neronischen Verfolgung im J. 67 bzw. 64 mit Petrus zusammen umgekommen sein sollte, wonach also die zwei Jahre der Gefangenschaft in Rom bei weitem nicht reichten und mehrere Jahre für anderweite Thätigkeit übrig blieben und ausgefüllt sein wollten. Durch unsere Aufdeckung des schon am Anfang des 3. Jahrhunderts aufgekommenen Versehens in Fixierung des Festus fallen fünf Jahre zu der Zeit zwischen 64—67 und die darauf gebaute zweite Gefangenschaft dahin, und wird sich das übrige schon besser verstehen lernen.

Wäre der Apostel nach Verlauf der vollen zwei Jahre freigelassen worden, und dann hätte er jetzt erst recht mit aller

Freiheit ungehindert das Evangelium verkündigen können, so würde das zu erzählen die Apostelgeschichte nicht verfehlt haben, zumal sie überhaupt das Bestreben hat, die Ungefährlichkeit und Unsträflichkeit der Apostel und ihrer frohen Botschaft durch Obrigkeiten auszusprechen. Dass die Apostelgeschichte das nicht erzählt und abbricht, ist Beweis genug, dass darauf eine Wendung zum Schlimmen eingetreten. Entweder ist Paulus alsbald infolge Ausgangs seines Prozesses von Nero für schuldig befunden und hingerichtet worden, oder er hat eine Verschärfung seiner Haft erfahren, nicht mehr Besuche empfangen und ungehindert predigen dürfen, und ist dann etwa 18 Monate später als Opfer der Neronischen Verfolgung umgekommen, wie vielleicht Petrus und gewiss viele Christen, die nicht schon seit 3½, oder einschliesslich der cäsareensischen Gefangenschaft gar 5½, Jahren auf Erlösung von allem Übel warteten. Wäre nun Paulus ein Opfer der allgemeinen Verfolgung geworden, so hinderte nichts, das offen zu sagen, da diese ja männiglich bekannt war, ebenso aber auch der Beweggrund, weshalb der verruchte Tyrann diese angestiftet. Der Tod in dem abscheulichen Blutbad setzte den bisherigen Schützling der römischen Obrigkeit so wenig als die gehetzte Christenheit einem rechtmässig verdammten und darum verdammlichen Scheine aus. Das Schweigen verkündet laut, dass der Apostel nach Ablauf von zwei vollen Jahren endlich vor den Kaiser gestellt und nach förmlich gefälltem Urteilsspruch zum Tode geführt wurde [1]).

Wäre Paulus erst zusammen mit den vielen andern Opfern der Neronischen Verfolgung, frühestens August 64 gefallen, so würde man nicht begreifen, wie seit 18 Monaten bereits die Wendung zum Schlimmen eingetreten sein sollte, aber trotzdem nicht eher ein Ende seines Prozesses, als bis man die Christen brauchte, um auf sie Verdacht und Strafe der Brandstiftung zu wälzen. So würde man aber weiter nicht verstehen, wie Paulus fern an der ostiensischen Strasse in aller Form mit dem römischen Schwerte hingerichtet worden, während die Opfer der Neronischen Verfolgung bekanntlich in den vatikanischen Gärten

1) Vgl. hierzu die scharfsinnigen Ausführungen Overbecks, Commentar S. 482 ff. zu Act. 28 30, ferner Wendt, Apostelgeschichte, 1888, S. 13; Weizsäcker, Das Apostol. Zeitalter, 2. Aufl. S. 449.

des Nero das grausame Schauspiel abgeben mussten, und dann kein solcher Extragang, etwa wegen des Bürgerrechts, rücksichtsvoll bewilligt wurde. Auf Grund einzelner dieser Erwägungen hat nach Neanders Vorgang schon Wieseler a. a. O. S. 549 f. erkannt, dass Paulus kein Opfer der Neronischen Verfolgung geworden; und Lipsius schreibt, Apokr. Apostelg. II, S. 66, gewiss richtig: „Grade der Umstand, dass der Tod des Paulus nicht, wie man bei freier Sagenbildung erwarten sollte, ebenfalls auf den vaticanischen Hügel verlegt wird, begünstigt die Annahme, dass wir es hier wirklich mit einer echten geschichtlichen Erinnerung zu thun haben".

Wäre Paulus zur Zeit der Christenverfolgung im J. 64, etwa im August, noch gefangen gewesen, so wäre er unter den ersten Opfern derselben ergriffen und wie die anderen im Vatikan umgebracht worden. Da gar kein Grund mehr vorliegt zu der Annahme (bei Spitta S. 99), Paulus sei nach jenen vollen zwei Jahren freigeworden, um nach der Neronischen Verfolgung noch einmal in Rom ergriffen, prozessiert und diesmal erst hingerichtet zu werden, führt alles einhellig darauf, dass Paulus nicht nach, nicht in, sondern vor der allgemeinen Verfolgung, infolge Abschluss seines im ganzen schon 4 Jahre anhängigen persönlichen Prozesses von Nero verurteilt und hingerichtet worden ist, und zwar nach Verlauf der betonten „vollen zwei Jahre" seiner römischen Gefangenschaft.

In der That, nach unserer Berechnung war Paulus im J. 61 spätestens am c. 12. Februar, frühestens anfangs Februar (S. 48) nach Rom gekommen, und den 22. Februar haben wir ganz unabhängig von jener Berechnung als älteste Überlieferung des Todestages des Paulus (und Petrus) gefunden. Dabei erscheinen die „vollen zwei Jahre" natürlich nicht als Zufall, sondern als gesetzlich geregelter Termin *evocandorum testium*, weil der Schauplatz der „Verbrechen" des Apostels soweit entfernt war. Die 10 Tage aber, die über die vollen zwei Jahre vom 12.—22. Februar mindestens hinausschiessen, sind eben die 10 Tage, die nach der Fällung des Urteils die Vollziehung laut Senatsbeschluss nach Tacit. Ann. 3 51 [1]), Sueton. Tib. 75, immer hinausgeschoben werden sollte und auch grade für unsere Zeit bestätigt wird durch die

1) Vgl. Nipperdey zur Stelle.

Frage Senecas de tranquill. 14 4: *Credisne illum decem medios usque ad supplicium dies sine ulla sollicitudine exegisse?* Von Paulus werden wir das gerne glauben, und ich glaube auch, ohne Besorgnis warten zu können auf die Nachprüfung der Rechnung, wonach Paulus am c. 12. Februar des Jahres 61 zum ersten Male Rom betrat und nach zwei Jahren, am 22. Februar des Jahres 63, den letzten Gang an die ostiensische Strasse vollendete.

*
* *

Es wird sich vielleicht aber noch lohnen, mit diesem Ergebnis eine Urkunde zu vergleichen, die uns in die Zeit der Gefangenschaft in Rom führt und möglicherweise noch genauern Anhalt und wertvolle Blicke gewährt, selbst für den Fall, dass sie nicht ganz aus der Hand des Apostels stammen sollte. Der Brief an die Philipper setzt schon eine längere Gefangenschaft in Rom voraus. Nicht bloss war die Kunde davon nach Philippi gelangt, sondern die guten Leute daselbst hatten bereits Geld für den Gefangenen gesammelt, der Überbringer desselben, Epaphroditus, war in Rom erkrankt, die Nachricht davon zu seinen Mitbürgern gedrungen, und wie sich diese um ihren Abgesandten sorgten, hatte Paulus wieder gehört, und daraufhin schickte er den Genesenen zurück mit gegenwärtigem Briefe, nachdem er, aus 3 1 zu schliessen, bereits früher nach Philippi geschrieben.

Kap. 1 13 sagt der Apostel, dass seine Bande offenbar in Christo würden in dem ganzen Prätorium und den übrigen allen. Hieraus will man gewöhnlich schliessen, dass Paulus demnach in der „Prätorianerkaserne" wohnte, also aus der eignen Mietswohnung hierhin inzwischen übergeführt worden sei. So könnte man jene Wendung zum Schlimmen hierin finden, ohne doch einen vernünftigen Ausgang darin finden zu können. Dass aber das *Πραιτώριον* fast allgemein zu *Castra praetoriana* gemacht und mit jenem Lager der Prätorianer auf dem Viminal ausserhalb Roms identificiert wird, zeigt nur in trauriger Weise, wie viel ohne nähere Prüfung und Kenntnis nachgeschrieben wird. Jenes für 10 000 Mann von Tiberius eingerichtete Standlager hiess nicht einmal *Castra praetoriana*, sondern *Castra praetoria*, und dafür sagte man niemals „Prätorium". „Prätorium hiess zu den Zeiten der Republik das Hauptquartier des Feldherrn im

Lager; unter den Kaisern war es das Quartier des Kaisers im Lager und seine Wohnung oder der Hof in der Stadt", so notiert der klassische Philologe Gütling ganz richtig zu der Übersetzung von Plutarchs Galba c. 2 (ed. Reclam). Wo wir sonst im N.T. das Wort finden, bedeutet es alle Male Palast, des Landpflegers oder Königs, und der Evangelist Markus, der doch nach allgemeiner Annahme seine Erklärungen grade für römische Leser schreibt, sagt 15 16: ἔσω τῆς αὐλῆς ὅ ἐστιν πραιτώριον. So residierte der Landpfleger in Cäsarea im πραιτώριον τοῦ Ἡρῴδου Act. 23 35, so höhnte man Tac. Ann. 3 33, in jeder Provinz *duo esse praetoria*, und wurde schliesslich jedes königswürdige Haus oder Schloss so genannt, ehe von dem Hause des Augustus auf dem Palatin her Palatium als generelle Bezeichnung aufkam und geläufig wurde.

In diesem Sinne spricht Sueton, Octav. 72 von *ampla et operosa praetoria,* Tib. 39 von einem bei Terracina erbauten *praetorium cui speluncae nomen est,* Calig. 37 von Erbauung *praetotoriorum atque villarum,* und Titus c. 8 bestimmte alle Ornamente *praetoriorum suorum* den Tempeln. So versteht es sich von selbst, dass die Wohnung des Kaisers auf dem Palatin oder wo er sonst gelegentlich in Rom residierte, wo als Leibwache eine täglich abgewechselte Kohorte Prätorianer stets zur Stelle war [1]), Prätorium genannt werden konnte und genannt wurde, wie denn Dio Cassius 53 16 ausdrücklich sagt, dass Cäsar auf dem Palatin τὸ στρατήγιον (i. e. *praetorium*) εἶχεν. Heisst jene Hauptresidenz später im Unterschied von andern gewöhnlich Palatium und nicht allgemein Prätorium, so besagt das weiter nichts, als dass die örtliche Lage auf dem Palatin die besondere Bezeichnung gab; aber als Paulus schrieb, sprach man noch kaum vom „Palatium". und er schrieb an Provinzialen, die unter Prätorium hier wie sonst die Residenz zu verstehen gewohnt waren.

Neben diesem ursprünglichen Sprachgebrauch findet sich noch der übertragene, dass Prätorium so viel als die Leibwache selbst heisst. Sueton, Nero c. 9: *Antium coloniam deduxit adscriptis veteranis e praetorio.* Tacit. H. 2 11 *cum ceteris praetoriis cohortibus veterani e praetorio.* Dieser Kollektivbegriff passt insofern nicht übel zu Phil. 1 13, dass die Fesseln in Christo offenbar ge-

1) Vgl. Sueton, Nero 47. Tacit. Ann. 13 2 und dazu Nipperdey; ferner 12 69. Hist. 1 29.

worden ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν, als dann „das Prätorium“ so gut wie „die übrigen alle“ lebende Wesen sind, und keine disparaten Dinge. Aber von dem Lager der 10000 Prätorianer bleiben wir und Paulus mit uns auch so fern. Wer ihn gleichwohl wider allen Sprachgebrauch dorthin bringt, sollte sich einerseits nicht verhehlen, dass Paulus dahin aus der Mietswohnung nur gebracht worden wäre, um ihn in strengem Gewahrsam zu halten und baldigst den Prozess zu machen, nicht aber noch lange das ganze Lager mit Christi Ruhm zu erfüllen. Der kann andrerseits natürlich gar nicht erklären, wie der Apostel nur zu den Grüssen besonders aus des Kaisers Haus 4 22 kommt, da jene Kaserne vor der Stadt und das kaiserliche Palais weit auseinander lagen und Paulus von dort gewiss keinen Spaziergang hierher hatte. Hingegen bei dem rechten Verständnis jenes Wortes wird sofort klar, dass das Prätorium eben im kaiserlichen Hause selbst zu suchen ist. Doch liegt kein Grund vor, anzunehmen, dass Paulus aus seiner Miethswohnung in ein Lokal des Palastes übergeführt worden sei. Vielmehr wenn er von seinem prätorianischen Wächter täglich der Ablösung wegen mit zur Hauptwache auf den Palatin oder Aventin (S. 60f.) geführt wurde, wo die neue Dienst thuende Kohorte aufzog und die Wachtposten verteilt wurden, so hatte der Apostel hierbei Gelegenheit, allmählich im ganzen Prätorium bekannt zu werden, und auch die hier sich neugierig vordrängenden und den Prätorianern und ihren interessanten Gefangenen ein Stelldichein gebenden Sklaven, Freigelassenen, Beamten des Kaiserhauses[1]) kennen zu lernen und teilweise sich wohlwollend zu stimmen und zu gewinnen.

Im übrigen hofft Paulus bei Abfassung des Philipperbriefs einerseits, mit dem Leben davonzukommen und bald die Philipper besuchen zu können 1 25. 2 24, bald also seines Prozesses Ende zu erleben, aber doch nicht so ganz bald, da er erst noch den Timotheus zu ihnen senden und durch ihn Nachrichten von

1) Dass die Judenfreundin Poppäa noch andere Juden als den Schauspieler Alityrus um sich hatte, versteht sich fast von selbst. Hatte die Claudia Aster (= Esther) *Hierosolymitana captira*, *Corpus Inscr. Lat.* X Nr. 1971, Schürer II, S. 510, von Kaiser Claudius Freiheit und Name erhalten, so mochte sie mit anderen Gefangenen (aus dem Aufstand unter aiser Gajus?) noch zur Umgebung des Nero gehören.

dorther erhalten will. Andrerseits ist er voll Todesahnung 1 21. 2 17 und voll Todesfreudigkeit, geopfert zu werden (*εἰ καὶ σπένδομαι* 2 17 cf. 2. Tim. 4 6: *ἐγὼ γὰρ ἤδη σπένδομαι καὶ ὁ καιρὸς τῆς ἀναλύσεώς μου ἐφέστηκεν*), abzuscheiden und bei Christus zu sein, welches ihm auch viel besser sei. Dieses Schwanken zwischen Furcht und Hoffnung zeigt, dass er einer baldigen Entscheidung in seiner Angelegenheit entgegensieht, und den guten Menschen in Philippi gern eine Freude bereiten möchte 1 25. Seine Zuversicht aber, diese wiederzusehen, hat einen religiösen sittlichen Grund in seinem guten Gewissen, dem Gebet der Philipper und der vertrauensseligen Absicht, noch mehr Frucht zu schaffen, nicht jedoch in irgend einer Vorkenntnis dessen, was Nero oder Tigellinus endlich für Recht erkennen werden.

Wie schliesslich noch 2. Tim. 1 16—18 eine Lage des Paulus voraussetzt, die sich mit dem von der Apostelgeschichte über die römische *διετία* Berichteten nicht verträgt, möchte ich von Spitta S. 37 doch gern wissen. Derselbe meint zwar, auch wenn eine unvorhergesehene Verschlimmerung in der Lage des Paulus eingetreten wäre, liesse sich kaum denken, dass die römische Gemeinde über seinen Aufenthalt nicht genau unterrichtet gewesen sein sollte. Aber was sagt denn nur der Apostel zum Ruhme des Onesiphorus? *Γενόμενος ἐν Ῥώμῃ σπουδαίως ἐζήτησέν με καὶ εὗρεν.* Da nicht jedes Kind auf der Strasse sagen konnte, wo ein gewisser Paulus von Tarsen in der Weltstadt seine Stube gemietet habe, so bestand die Schwierigkeit des Suchens zunächst darin, jemand zu finden, der einem auf die Spur helfen und womöglich auch das Haus zeigen konnte. Was das in grossen Städten trotz der bequemen Adressbücher und Hausnummern für Schwierigkeiten hat, Rennen und Laufen kostet, bis man am Ziele ist und den Gesuchten auch wirklich zu Hause trifft, davon kann ich von einer Kollektenreise her ein Lied singen. Zudem aber brachte es der Missionszweck des Paulus mit sich, seine Wohnung öfter zu wechseln, um in einer andern Strasse oder Gegend der Stadt leichter von andern Hörern besucht zu werden, wie man denn auch später verschiedene Aufenthaltsorte des Apostels in Rom zeigte. Im übrigen aber sollte man doch meinen, dass „die römische Gemeinde“ bei späterer Gelegenheit nicht mehr und nicht weniger über den Ort, wo

Paulus augenblicklich zu treffen, gewusst hätte als für die Zeit der zwei Jahre.

Nach gelegentlicher Andeutung in der Apostelgeschichte, z. B. Act. 27 24, wo Paulus im Traume hört: *Καίσαρί σε δεῖ παραστῆναι,* ist anzunehmen, dass er schliesslich vor den Kaiser selbst gestellt worden ist, an den er als *civis Romanus* appelliert hatte, zur Vollendung seiner Laufbahn, da er sonst nach der Erklärung Agrippas hätte freigegeben werden können.

In dem frühestens c. 95 n. Chr. geschriebenen I. Clemensbrief heisst es nun von Paulus c. 5: *μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη.* Es ist einfach verkehrt von de Waal bei Kraus, R. E. II, S. 602, darin die Zeitbestimmung der „Polyarchen“ Galba, Otho, Vitellius und Vespasian im J. 68 oder 69 zu finden. Auch darf man nicht aus *τῶν ἡγουμένων* zwei Praefecti Praetorio erschliessen wollen. Laut *ἕως θανάτου ἦλθον* wird freilich der Märtyrertod des Paulus wie des Petrus vorausgesetzt, aber der Autor erinnert nicht bloss an den Tod des Apostels, den dieser ja doch nicht in Gegenwart des Kaisers selbst oder der Präfekten erlitten, und der selbst vor den Augen der Grossen erlitten nicht ruhmvoller wäre als vor lauter Pöbel erlitten. Der Autor skizziert vielmehr die ganze Heldenlaufbahn des Heidenapostels und hebt dabei als besonders denkwürdig hervor, was Paulus vor Felix und Festus, Herodes und Nero mit aller Freudigkeit gezeugt. Dies sind die *ἡγούμενοι*, vor denen Paulus mannhaft gestanden und gezeugt, während Petrus diese Ehre nicht hatte. Auf dergleichen blickt ja auch die Ankündigung an die Jünger Mc. 13 9. Matth. 10 18: *ἐπὶ ἡγεμόνων καὶ βασιλέων σταθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν.* Wurde doch dem Paulus selbst Act. 23 11 verheissen: *ὡς γὰρ διεμαρτύρω τὰ περὶ ἐμοῦ εἰς Ἰηρουσαλήμ, οὕτω σε δεῖ καὶ εἰς Ῥώμην μαρτυρῆσαι.* Also an jenes freimütige Zeugnis des Paulus vor den Grossen der Erde erinnert der dabei freilich den Zeugentod einschliessende Ausdruck im Clemensbrief, der auch c. 32 2 die Könige Israels *ἡγούμενοι* nennt, ebenso c. 37 2. 3 Pharao und sein Heer und alle *ἡγούμενοι* der Aegypter. Mithin keine, wenn auch uns noch so bequeme, Zeitbestimmung, sondern allenfalls eine Ortsbestimmung (cf. Act. 25 10 *ἑστὼς ἐπὶ τοῦ βήματος Καίσαρός εἰμι,* vgl. 26 2) liegt in jenem Ausdruck. Dass aber Paulus vor Kaiser Nero

persönlich sich zu verantworten gewürdigt worden, erhellt insbesondere aus der bereits erwähnten Stelle Act. 27 24.

Es fragt sich, ob dies zum 21./2. bezw. 12. Februar des J. 63 passt, ob damals Nero in Rom war, obwohl sich denken liesse, dass sich jene Verheissung schon bei einem frühern Verhör erfüllt, und nicht bei der letzten Hauptverhandlung. Nun wissen wir von Nero, dass er ganz im Anfang des Jahres 63 in seinem Antium war, wo ihm Poppäa eine Tochter gebar und das vornehme Rom schleunigst zur Gratulation erschien, Tac. Ann. 15 23, noch Mitte Januar. Aber noch während dieser Gratulationscour kamen *veris principio*, also c. 7. Februar, die Gesandten der Parther nach Rom, *qui peterent quod eripuerant*, und die darum den in Rom zu dem Zwecke anwesenden Nero und Umgebung ziemlich enttäuschten. Also konnte Paulus grade in dieser Zeit vor den Kaiser in Rom gestellt werden, und die Freude über die Geburt der Prinzessin und der parthische Ärger hinderten ihn nicht, einen wegen Aufruhr angeklagten, schon zwei Jahre gefangen sitzenden Mann den ihn hart verklagenden Juden, zudem Freunden der geliebten Poppäa, zu opfern, ihm und ihnen zur Ruhe.

Als römischer Bürger wurde Paulus 10 Tage nach seiner Verurteilung mit dem Schwerte hingerichtet. Dass es grade an der ostiensischen Strasse geschah, wo Gajus um 200 das Tropäon, die Siegesstätte des Apostels zeigen konnte, lässt noch nach einem besondern Grunde fragen. Zwar noch im J. 65 hat Nero den vornehmen Plautus Lateranus *extra Esquilinam portam in locum servilibus poenis sepositum* abführen lassen, Tac. Ann. 15 60, aber dieser wohnte auch nahe bei dieser Schädelstätte [1]) und sollte noch im Tode herabgesetzt werden. Sonst war dies nicht der Hinrichtungsplatz für die Bürger. Im selben Jahre 65 wiederum befahl Nero, der grade in den Servilianischen Gärten wohnte, den Tribun Flavus Subrius einfach *in proximo agro* hinzurichten und zu verscharren. Tac. Ann. 15 67. Dieses herrliche Praetorium war aber ein beliebter Aufenthaltsort der Kaiser. Dort wohnte Nero, als ihm die Botschaft von der Pisonischen Ver-

---

1) Wieseler a. a. O. S. 550 ist also sehr im Irrtum mit der Meinung, dass Nero seine *domus transitoria* und nachher aurea an dieser alten Hinrichtungsstätte *in campo Esquilino* erbaut habe.

schwörung gebracht wurde, und die Verschworenen hatten selbst mit dem Umstande gerechnet, dass er seinen Aufenthalt zwischen dem Palatium und jener Villa teilte. Dorthin zog er sich zurück, als es mit ihm zu Ende ging und er nach Ostia zur Flotte fliehen wollte; dort lag nach Tacit. Hist. 3 38 nachher auch Kaiser Vitellius krank. Jene Gärten lockten die Kaiser und zumal Kunstschwärmer wie Nero an durch die grossartigen Anlagen und viele von Plinius aufgezählte und gerühmte Meisterwerke der Bildhauerkunst. Die *Horti Serviliani* sind aber nach dem von Nibby 1821 und 1835 gelieferten, von Starck in der archäologischen Zeitung [1]) 1866 S. 224—230 ergänzten Beweise zu erkennen in den grossen zusammenhängenden Ruinen am Südabhange der zum Aventin gewöhnlich noch gerechneten Höhen der heutigen Kirchen S. Saba und Balbina, die zwischen der Via Ostiensis und Ardeatina . . . einen Umfang von 6000 Fuss haben und mit einem prachtvollen Umblick auf die Thalniederung des Almo, die Kirche S. Paolo fuori u. s. w. sich erheben". Dort wird Nero über Paulus zu Gericht gesessen und ähnlich wie bei jenem wackern Tribunen auf die Landschaft vor ihm und auf die Gegend an der vorbeilaufenden Strasse gezeigt haben, wo Paulus hingerichtet und später verehrt werden sollte, und wo wir uns nachher etwas genauer umsehen werden [2]).

Da der 22. Februar sich als Todestag des Paulus ergeben hat, so verdient es noch Beachtung, dass einige Handschriften des Hieronymianischen Martyrologiums lesen:

V. *Kal. Mart. Romae inventio capitis s. Pauli apostoli.*

---

1) „Denkmäler, Forschungen und Berichte, als Fortsetzung der A. Z."

2) Wäre Paulus dort an der ostiensischen Strasse von Anfang begraben gewesen, was wir aus später zu entwickelnden Gründen zu Gunsten der Apostelgruft *ad catacumbas* nicht anzunehmen haben, so könnte Paulus noch auf andere Art tot dorthin gekommen sein. Die im Kerker Hingerichteten wurden auf den Gemonien ausgelegt, von dort in den Tiber geschleift. So geschah es unter Tiberius regelmässig, und wurden auch später einige Märtyrer nächst dem Orte begraben, wo ihre Leichen aus dem Tiber gezogen wurden. War der Richter besonders hart, so durfte, wie bei Tacit. Ann. VI, 19 (vgl. dazu Nipperdey), *corpora fluitantia aut ripis adpulsa non cremare quisquam non contingere.* An der Stelle, wo die Paulskirche später sich erhob, macht der Tiber eine scharfe Biegung nach der andern Seite und sind darum wohl manche Körper ans Land geschwemmt worden.

Neuerdings ist in den *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata ed. Pitra, Paris 1883, tom. IV, p. 266 f. 270 f.* der in lateinischen, syrischen, armenischen, arabischen, äthiopischen Handschriften vorhandene Brief des angeblichen Dionysius Areopagita an Timotheus über den Tod des Paulus, nebenbei auch des Petrus, von P. Martin veröffentlicht worden, der auch eine Erzählung über Auffindung des Kopfes enthält. Dieser Kopf sei in der Dunkelheit der Nacht, wo der Leib des Paulus von Markus beigesetzt wurde, nicht gefunden worden, bezw. sei zu vielen andern Köpfen in einen Graben geworfen worden und endlich bei dessen Reinigung, erst nach langer Zeit wieder aufgefunden worden, unter Bischof Fabellius (? Fabianus?) nach dem lateinischen Text, hingegen nach dem Syrer unter Sixtus, vielleicht in Erinnerung an jene Auffindung oder Beisetzung unter demselben Sixtus im J. 258, vielleicht auch in Anerkennung der Verdienste Sixtus' III. (432—440) um Paulus und die Pauluskirche. Dass bei Hingerichteten der abgehauene Kopf mitgenommen wurde, um zum Beweis der Exekution vorgezeigt oder erst abgekauft zu werden, geschah oft, zumal bei Vornehmen, z. B. Tacit. Ann. 14 64. H. 1 47. 49. So könnte es auch mit dem Kopf des Apostels gegangen sein. Doch wird man mit dem Herausgeber Martin *Prol. p. VI* den Brief des Dionysius kaum früher als ins 5. Jahrhundert setzen, die damit lose verbundene Erzählung von der Auffindung des Kopfes nicht für viel älter halten können [1]. Während dabei der Lateiner den Leichnam Pauli *in valle pugilum* liegen lässt, heisst es nach der syrischen und armenischen Version *occisus iacet in Armeno p. 268,* bezw. *in loco qui dicitur Arminum,* wozu der Herausgeber bemerkt: *Quid significet vox illa Armenum, plane nescimus.* Dem Manne kann geholfen werden. De Rossi hat schon im J. 1869 im *Bull. di archeol. crist. p. 89 ff.* an der Hand dort aufgefundener Inschriften aus den Jahren 1267—1305 u. Z. dargethan, dass armenische Mönche die Kirche der Hinrichtung Pauli *ad Aquas Salvias* hüteten und im Kloster S. Anastasii daneben hausten. Aus dieser von de Rossi nachgewiesenen Thatsache dürfen wir wohl vermuten, dass die

1) Vgl. dazu auch Lipsius im Ergänzungsheft der Apokr. Apostelgesch. S. 42, wo er die II, S. 227 ausgesprochene Zeitbestimmung modificiert hat.

Kirche, Kloster und Gegend nach den Armeniern *Armenum* genannt wurde, ähnlich wie z. B. die christliche *basilica Sicinini* bei Ammian. Marcell. 27, 3, 13, Rufin. Hist. 2 12 *Sicininum* bei Hieronym. Chron. ad an. 366 genannt wird. Bei jenem landsmännischen Interresse begreift sich auch, weshalb die Geschichte in so vielen armenischen und syrischen Handschriften vorhanden ist. So könnten aber die Handschriften, welche jenen Namen bieten, erst aus dem 13. Jahrhundert stammen, es sei denn, dass die Armenier an jenem Orte schon früher dominierten, als Inschriften aufgefunden sind. Nicht unmöglich wäre es freilich, dass die Armenier grade an den Ort gesetzt worden, weil ein früherer Zusammenhang mit dem Namen dazu veranlasst hätte. Da an der Stelle Münzen grade aus Neros Zeit aufgefunden worden, und eins der gefeiertsten Ereignisse aus dessen Regierung der Einzug des Armenierkönigs Tigranes war, Tacit. Ann. 15 29, könnte wohl eine Anlage oder Statuen (cf. *pugiles!*) an dem lieblichen Orte der drei Quellen das Andenken des Namens bewahrt haben. Doch wie es auch hiermit sich verhalte, so taucht die Erzählung zu spät auf, als dass wir hinreichend Grund hätten zu vermuten, das Haupt des Paulus sei drei Tage nach der Hinrichtung aufgefunden oder herbeigebracht worden, aus dem vorgefundenen Datum zum 25. Februar hätten dann Spätere, die nicht mehr den 22. Februar, sondern den 29. Juni als Todestag kannten, sich unter Benutzung einer blassen Idee ihren Vers gemacht und auf lange Zwischenzeit geschlossen. Immerhin ist es doch auffallend, dass die Auffindung des Kopfes auf den 25. Februar gesetzt ist, während der ursprüngliche Todestag am 22. Februar vom 29. Juni verdrängt und zum *Natale Petri de cathedra* gemacht worden war.

Wie die Entdeckung der Wahrheit oft Licht über bisher rätselhafte Dinge verbreitet, so auch hier. Wir haben schon oben aufmerksam gemacht, dass das Jahr 55 ursprünglich dem Paulus eignete, von der durch irrige Gleichsetzung verschobenen Datierung der Romreise her, während das Jahr 64 der Neronischen Verfolgung ursprünglich dem Petrus eignete, nur dass bald das eine Datum so gut als das andere leicht auch den andern Apostel anzog, sodass mancherlei Gleichheit und Widerspruch daraus folgte. Wo der Todestag beider Apostel ins Jahr 57 verlegt wurde, lag offenbar nur die Annahme der zweijährigen

Gefangenschaft des Apostels zu Grunde. vgl. S. 13. Ganz auffällig ist aber noch die für uns zuerst bei Prudentius, Perist. 12 5 vorkommende Angabe, Petrus und Paulus seien zwar an einem Monatstage gestorben, aber ein Jahr auseinander; und eben so viel Zwischenzeit kehrt wieder bei Pseudo-Augustin in zwei Sermonen, bei Gregor von Tours, gloria martyr. 1 29, bei Isidor von Sevilla, Arator, Cedrenus und anderen [1]). Dagegen bei Abdias, de Paulo lib. II c. 8 ist der eine Apostel zwei Jahre nach der Passion des andern am selben Tage Märtyrer geworden, bei Simeon Metaphrastes endlich beträgt die Zwischenzeit ganze 5 Jahre. Die Dekretale des Gelasius erklärt die Angabe so verschiedener Zeit für Geschwätz der Ketzer, welche ihrerseits aber manchmal Ursprüngliches bewahrt haben. Da also die wirkliche Zwischenzeit zwischen dem Tod des Paulus am 22. Februar 63 und (dem Tod des Petrus in) der Neronischen Verfolgung, etwa im August 64, c. $1^1/_2$ Jahr betrug, so begreift sich, wie daher bei den einen 1 Jahr, bei den andern 2 Jahre rund werden konnten. Die 5 Jahre beim Metaphrasten gehen ursprünglich vielleicht von 63 bis 68, auf welches Jahr seit Hieronymus die Neronische Verfolgung gesetzt wurde. Dass hierbei in Umkehrung der geschichtlichen Folge Petrus zuerst gesetzt wurde, hing zusammen mit seinem allgemeinen Prinzipat, den 25 Bischofsjahren, die ihn längst vor Paulus, womöglich schon im J. 30 nach Rom bringen mussten, und auch damit, dass man von der spanischen Reise auch abgesehen „Petrus und Paulus" sagte und weil jener vorging und im Vatikan herrschte, dieser bei der gemeinsamen Feier an der ostiensischen Strasse zu abgelegen war und deshalb erst am 30. Juni durch *Commemoratio Pauli* an die Reihe kam.

Ist Petrus im Vatikan Märtyrer geworden, wie schon um 200 von Gajus bezeugt wird, dann ist er nach Ort, Todesart wie Zeit ein Opfer der Neronischen Verfolgung geworden, deren Hekatomben in derselben Gegend des Vatikan, im Cirkus des Gajus und Nero geschlachtet wurden, zum Teil ans Kreuz geschlagen, bald nach dem am 19. Juli 64 ausgebrochenen Brande, natürlich nicht am 29. Juni. Sollte er am selben Tage mit Paulus, aber

1) Die Stellen sind genauer angegeben und ausgedruckt bei Lipsius Apokr. Apostelgesch. II, 1. S. 239 ff., vgl. auch Harnack a. a. O. S. 708 f.

in einem andern Jahre gestorben sein, so müsste dies am 22. Februar des J. 65 gewesen sein. Dergleichen Zusammentreffen macht sich ja manchmal wunderbar; der so oft mit dem „Kronprinzen" zusammen genannte und abgebildete Prinz Friedrich Karl ist am selben 15. Juni wie jener gestorben, nur grade 3 Jahre früher, sodass man auf gleichzeitigen gewaltsamen Tod oder absichtliche Zusammenlegung schliessen könnte. Doch nach Tacit. Ann. 15 44 ist die wegen angeblicher Brandstiftung begonnene Christenhetze schneller auf den Brand am 19. Juli 64 gefolgt. Hieraus erhellt, dass der 22. Februar, an dem Petrus und Paulus bis zur Einführung jener andern Feier am 29. Juni 258 zusammen gefeiert wurden, ursprünglich nur dem Paulus geschichtlich eignete, und dann Petrus zu Paulus zu diesem Tage geschrieben worden ist. Wie denn Petrus überhaupt viel von Paulus in Rom sozusagen geerbt hat, indem er erst in den Mitbesitz, schliesslich in den Alleinbesitz von Menschen, Orten und Tagen kam, sodass dieser zuletzt neben jenem arm dastehen und zurücktreten musste. Die alten Schüler des Paulus, wie Markus, Clemens, Linus (2. Tim. 4 21) sind auf Petrus übergegangen, Pudens (ibid.) ist zum Gastfreund des Petrus geworden, der in dessen Haus zuerst Gottesdienst hält[1]. Je mehr man dazu in die alten gnostischen und katholischen „Akten des Petrus und Paulus" eindringt, desto mehr wird man erinnert an den Ausspruch Baurs (Paulus, I[2], S. 270): „Alles, was dabei als wirklich Geschehenes vorauszusetzen ist, erweist sich als faktisch nur für Paulus und nicht für Petrus. Was von Petrus erzählt wird, ist nur der traditionelle Reflex der zum Leben des Paulus gehörenden geschichtlichen Wirklichkeit".

Giebt es nun auf der einen Seite so viel zu denken, dass selbst für den Todestag des Petrus in Rom keine Ueberlieferung vorhanden gewesen und man darum bei Paulus zum 22. Februar eine Anleihe machte, dass dabei zur Bildung der Sage von Petri Kreuzigung im Vatikan die allgemeine Kunde des Neronischen Schauspiels im Vatikan hinreichte, so schwindet durch unsern Nachweis nun freilich eine Schwierigkeit, die sich bisher der Annahme einer Anwesenheit Petri in Rom in den Weg stellte. In der Apostelgeschichte und in den Paulinischen, echten

1) Vgl. Lipsius, Apokr. Apostelgesch. II, 1, S. 422.

oder unechten, Briefen wird in Rom so wenig des Petrus gedacht und bis zum Tode des Paulus so wenig Raum für ihn gelassen, dass man nicht begreifen konnte, wie Petrus noch bei Lebzeiten des Paulus in Rom sein und wirken, und mit diesem in der Verfolgung sterben konnte. Nun sich aber gezeigt hat, dass Paulus schon am 22. Februar 63 gestorben ist[1]), bleibt bis zu der frühestens im August 64 erfolgten vatikanischen Christenmetzelei Zeit genug, dass Petrus im Orient vom Tode des Paulus und der dadurch geschaffenen oder gar erschütterten Lage der römischen Gemeinde hören, sich zur Reise entschliessen und wohl noch ein Jahr lang in Rom sein und wirken konnte, ehe die blutige Katastrophe hereinbrach und auch ihn wegraffte. Und ist er so erst nach dem Tode des Paulus hingekommen, so ist es ja nur natürlich, dass er auch dessen Erbschaft angetreten hat. Ob aber Petrus wirklich nach Rom gekommen und dort gestorben ist oder ob hier nur eine von eigenem Grunde verlassene Schmarotzer- und Tendenztradition sich gebildet hat, wollen wir nicht weiter untersuchen. Wir halten uns diese Frage noch offen, um ganz unbefangen uns das anzusehen, was Rom noch an Hauptdenkmälern der Apostel und somit weiterm historischen Material bietet, und auch um unbefangene Nachprüfung zu erleichtern.

---

1) Der Todestag des grossen Apostels konnte sich doch so gut erhalten als z. B. der des ebenfalls von Nero in Rom getöteten Dichters Lukanus, welcher nach dem Anonymus seiner Vita *periit pridie Kal. Majas coss. a.* 65.

II. Teil.

1) Die *τρόπαια* der Apostel im Vatikan und an der ostiensischen, die gemeinsame Apostelgruft an der appischen Strasse; Verwirrung und Problem.

Kommen wir nun zurück auf jene Notiz in dem Depositionsverzeichnis der Chronik vom J. 354, um zu sehen, was denn eigentlich am 29. Juni 258 geschah, und wie diese Angabe sich reimt sowohl mit der Erklärung des Gajus schon um 200 als auch mit der späteren Inschrift des Damasus und sonstigen Nachrichten. Dabei sollen die Ergebnisse meiner bereits 1884 geführten Untersuchung über „das Alter der Gräber und Kirchen des Paulus und Petrus in Rom“ [1]) trotz Lipsius' Zustimmung uns nicht abhalten, die Fragen nochmals gründlich zu prüfen und auch die verschiedenen Einwürfe von de Waal und anderen zu wägen.

Die Erklärung des alten Kirchenmannes Gajus stammt aus dessen Streitschrift gegen den kataphrygischen Proclus. Um Auctoritäten für sich und seine Sache anzuführen, hatte dieser Montanist sich auf Johannes berufen, der zu Ephesus ruhte, und hinzugefügt (bei Euseb KG. 3 31): „nach diesem waren in Hierapolis in Asien vier Prophetinnen, die Töchter des Philippus, ihr und ihres Vaters Grab befindet sich noch daselbst“ (offenbar zum deutlichen Beweise, dass sie einst da lehrten, wie es passte). Augenscheinlich in Erwiderung darauf sagt der Römer bei Euseb KG. 2 25: *ἐγὼ δὲ τὰ τρόπαια τῶν ἀποστόλων ἔχω δεῖξαι· ἐὰν γὰρ θελήσῃς ἀπελθεῖν ἐπὶ τὸν Βατικανὸν ἢ ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν Ὠστίαν εὑρήσεις τὰ τρόπαια τῶν ταύτην ἱδρυσαμένων*

1) Zeitschrift für Kirchengeschichte, VII, S. 1 ff.

τὴν ἐκκλησίαν. Dem Euseb, der wusste, dass die Gräber beider Apostel in Rom gezeigt wurden, legte jener Gegensatz nahe, eben diese Gräber zu verstehen unter den *τρόπαια,* auf die Gajus pochte; aber ob diese Beziehung richtig ist, das ist die Frage, zumal im Vatikan. *Fuga hostium Graece vocatur τροπή, hinc spolia capta fixa in stipitibus appellantur tropaea,* erklärte der alte Varro. Da die Beutestücke gewöhnlich da zum Denkmal auf Pfähle gesteckt wurden, wo sie gefunden worden und der Feind besiegt sich zur Flucht gewandt, bezeichnet *τρόπαιον* auch den Ort des Sieges, die Siegesstätte. Und dass die altchristlichen Märtyrer als Kämpfer und Sieger erschienen, ist natürlich, und erhellt z. B. aus dem 177 geschriebenen Brief über die gallischen Märtyrer bei Euseb KG. 5 1: *ἐχρῆν γοῦν τοὺς γενναίους ἀθλητὰς ποικίλον ὑπομείναντας ἀγῶνα καὶ μεγάλως νικήσαντας ἀπολαβεῖν τὸν μέγαν τῆς ἀφθαρσίας στέφανον.* Auch den Prudentius leitet noch ein richtiges Gefühl, da er über die Passio Petri und Pauli Peristeph. XII, 7 ff. singt:

Scit tiberina palus, qui flumine lambitur propinquo,
Binis dicatum caespitem trophaeis,
Et crucis et gladii testis.

Auch hier werden die Tropäa da gesucht, wo die Apostel über Kreuz und Schwert der Welt gesiegt und Glauben bis in den Tod gehalten haben. Es ist auch ganz gut, dass zur schüchternen „Widerlegung“ meiner Auffassung Zisterer[1]) das Lexikon des Hesychius und Suidas nachgeschlagen hat, allwo jener Ausdruck mit *νικετήρια* und *σύμβολα νίκης* umschrieben wird, während Stephanus im Thesaurus linguae Gr. sagt: *τρόπαιον dicitur monumentum τῆς τῶν πολεμίων τροπῆς.* Das alles heisst uns bei Gajus nicht an der Gräber Moder, sondern an die Stätten des glorreichen Sieges, an die Orte der Hinrichtung denken. Ob nicht auch das eine oder andere Grab an demselben Orte sich befand, ist wieder eine andere Frage. Hat also Proclus seine Auctoritäten ins Feld geführt und zur Versicherung seiner Glaubwürdigkeit auf die noch vorhandenen Gräber derselben hingewiesen, so überbietet ihn Gajus durch die Berufung auf Paulus und Petrus, deren Auctorität durch die Erinnerung an das noch Vorhandensein ihrer Kadaver in Rom nichts gewinnen

1) Theologische Quartalschrift, 1892, S. 126.

würde, aber eine Strahlenkrone erlangt durch die Erinnerung an ihren glorreichen Sieg im Vatikan und an der ostiensischen Strasse.

Zur Beleuchtung der Frage bietet sich noch eine ähnliche Auseinandersetzung aus nur wenig älterer Zeit dar. Man weiss, wie Bischof Victor, a. 198—200 der Vorgänger des römischen Bischofs, unter dem Gajus schrieb, in der Passahfrage schneidig gegen die Kleinasiaten vorging. Diesem trumpfen aber die Gegner scharf auf, und in dem bei Euseb KG. V, 23. 24 erhaltenen Briefe schreibt ihr Wortführer Polycrates von Ephesus: „Wir feiern den Tag unverfälscht, ohne Zusatz und ohne Schmälerung. Denn in Asien ruhen grosse Lichter, welche auferstehen werden am Tage der Erscheinung des Herrn: Philippus nämlich, einer von den 12 Aposteln, welcher in Hierapolis den Grabesschlummer ruht, und zwei seiner Töchter, die als Jungfrauen alt geworden, sowie noch eine dritte Tochter von ihm, welche einen Wandel im h. Geiste geführt und in Ephesus begraben liegt; ferner auch Johannes, der an der Brust des Herrn gelegen, der war ein Priester und trug das Stirnband, der Glaubenszeuge und Lehrer; er schläft in Ephesus. Ferner Polycarp, der in Smyrna Bischof und Märtyrer gewesen [1]), Thrasea, ebenfalls Bischof und Märtyrer von Eumenia, der in Smyrna ruht. Was soll ich aber des Bischofs und Märtyrers Sagaris, der in Laodicäa schläft, erwähnen, was des . . . Diese alle haben das Passah immer am 14. Tage gefeiert, nach der Vorschrift des Evangeliums, und sind nicht davon abgewichen“. Man sieht leicht, dass der eine hier, der andere dort ruhte, wird nicht angeführt, weil ihre Gräber Quelle der Rechtgläubigkeit waren und die Reliquien darin Wunder thaten, sondern weil sie zur Thätigkeit der Männer dort Belege waren. Das Prädikat Märtyrer aber wird beigesetzt, weil ihr Ansehen ehrwürdiger dadurch wird. Der von Polycrates beantwortete Brief des römischen Victor lag dem Euseb

---

1) In dem bekannten Brief derer von Smyrna bei Euseb KG. 4 15 und separat heisst es schon, die glücklicherweise gesammelten Reste Polycarps seien kostbarer als Gold und wertvolle Edelsteine und seien an den „ihnen geziemenden Ort“ gelegt worden. Warum also verweist Polycrates nicht auch auf das wohlbekannte Grab des Polycarp? Weil der Heros von Smyrna zu bekannt war, als dass durch Anführung seines Grabes sein Dasein dort hätte bekräftigt werden können.

KG. 5 23 auch noch vor. Dass dieser sich KG. 2 25 nicht so darauf wie auf des Gajus Schrift bezieht, darf als Beweis dafür angesehen werden, dass Victor seinerseits sich weder auf die Siegesstätten noch auf die Gräber der Apostel bezogen, sondern sich als deren Nachfolger mit ihrer allgemein anerkannten Auctorität ins Zeug gelegt. Was aber Gajus mit seiner Berufung auf die Tropäa sagen wollte, lehrt uns noch ganz deutlich sein Zeitgenosse Tertullian, indem er auf Rom weist und de praescript. 36 sagt: *ista quam felix ecclesia, cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt: ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Ioannis exitu coronatur.* Indem er nochmals adv. Marc. 4 5 sagt: *videamus quid etiam Romani sonent, quibus evangelium et Petrus et Paulus sanguine quoque suo signatum reliquerunt.* Wie es dem Tertullian nicht einfällt, zur Erhöhung des Ansehens der Apostel auf ihre vorhandenen Gräber zu verweisen, sondern trotz der wünschenswerten Abwechslung immer wieder auf ihren Märtyrertod verweist, so hat im gleichen Sinne der gleichzeitige Gajus auf die *τρόπαια* als die Stätten der glorreichen Martyrien der Apostel hingewiesen, entsprechend der nächstliegenden Bedeutung des Ausdrucks. Ob nicht doch noch an der einen oder andern Siegesstätte auch das Grab sich befunden, ist eine andere Frage, die nach andern Zeugnissen zu beantworten ist.

Doch ich höre noch Zisterer a. a. O. S. 126 ausrufen: „Was konnte Gajus etwa 130 Jahre nach dem Martyrium der Apostel noch von ihrer Richtstätte zeigen wollen? Und doch hatte er sich seinem Gegner gegenüber dazu anheischig gemacht, ihm etwas Reales von denselben an den genannten Orten zu bieten: die blossen Orte konnte er ihm doch wohl nicht zeigen wollen?“ Welch ein Materialismus! welche Verdrehung! Meint er vielleicht, man habe an den Orten damals schon mindestens das Loch zeigen müssen, in dem das Kreuz Petri gestanden, und den Pflock, an den Paulus gebunden worden, um die Stätten eines Fingerzeigs und gar Ganges wert zu halten? 200 Jahre lang bezeichnete nur ein einfacher Feldstein die Stelle, wo Gustav Adolf den Heldentod gestorben, und doch mögen viele Protestanten mit inniger Rührung an dem Platze gestanden haben. Wie viel mehr Römer an den Siegesstätten der Apostel, auch wenn sie noch nichts anderes „Reales“ aufzuweisen hatten als

den vom Blute der Apostel gedüngten Grund und Boden in ursprünglicher Beschaffenheit. Freilich kennen wir die Römer so viel, dass es ihnen wohl schwer fiel, 200 Jahre zu warten, ehe sie an jenen Stätten würdige Monumente errichteten. Aber auch in Rom kann man dergleichen nicht eher bauen, als bis man zuvor den Grund und Boden dazu erlangt hat, was sich nicht immer schnell macht, wo man es auf eine ganz besondere Stelle abgesehen hat. In Rom kann man bekanntlich auch warten.

In der Notiz des Depositionsverzeichnisses der Chronik vom J. 354:

III. Kal. Jul. Petri in Catacumbas,
et Pauli Ostense, Tusco et Basso cons. [258]

ist es ein leidiges aber um so interessanteres Ding, dass hiernach im J. 258 der Vatikan noch nicht oder aber nicht mehr die Ehre hatte, die Ruhestätte des Petrus zu sein, dass dieser hiernach in der *ad Catacumbas* genannten Grabstätte am zweiten Meilensteine der appischen Strasse im J. 258 lag oder vielleicht erst beigesetzt wurde, während Paulus im selben Jahre schon an der ostiensischen Strasse seine Ruhestätte hatte oder bekam. Und da der Autor noch im Jahre 354 diese Angabe wiederholt, ist daraus zu schliessen, dass auch damals noch beide Apostel an den angegebenen Orten lagen, Petrus also noch immer nicht im Vatikan.

Wir werden nun sehen, wie diese zuverlässige Notiz ein wahrer Ariadnefaden ist durch die verschiedenen Vexiergänge des Labyrinths, welches die römische Legende, allerdings im Zusammenhang mit geschichtlichen Übertragungen, über den Apostelgräbern erbaut hat.

I. 1. Der von 366 bis 384 lebende römische Bischof Damasus stiftete in der spätestens von ihm selbst gegründeten, wenn nicht schon vorgefundenen grossen *Basilica apostolorum ad Catacumbas* eine seiner metrischen Inschriften, die wir später ganz besehen werden, mit dem Anfang:

Hic habitasse prius sanctos cognoscere debes,
Nomina quisque Petri pariter Paulique requiris.

Diese offizielle Inschrift bezeugt also, dass einst beide Apostel *ad Catacumbas* geruht hatten, gegenwärtig aber beide von dort weggeholt, Petrus ohne Zweifel in seine vatikanische Siegesstätte wie Paulus an die ostiensische Strasse übergeführt waren. Nur wird

nicht gesagt, wie lange der eine und der andere an der appischen Strasse vordem geruht. Dass das länger als eine Nacht gewesen, beweist schon der für angemessen gefundene Bau dieser Basilika, auch wenn die Angabe von 40 Jahren, 250 Jahren oder 319 Jahren noch durchsichtig ist. Da die schöne, öffentliche Inschrift von jedem Besucher der vielbesuchten Basilika gelesen werden konnte, ist ihr Einfluss auf die spätere Kenntnis und Dichtung bedeutend geworden.

2. Die älteste Rezension des Papstbuchs, vom J. 530, berichtet auf Grund bereits vorgefundener Akten unter dem von 251—253 regierenden Bischof Cornelius: *Hic temporibus suis rogatus a quadam matrona Lucina, corpora apostolorum beati Petri et Pauli de catacumbas levavit noctu; primum quidem corpus beati Pauli accepto beata Lucina posuit in praedio suo via Ostense, juxta locum, ubi decollatus est; beati Petri accepit corpus beatus Cornelius episcopus et posuit juxta locum ubi crucifixus est, inter corpora sanctorum episcoporum, in templum Apollinis, in monte Aureo, in Vaticanum palatii Neroniani III. Kal. Jul.* Dazu muss man die weitere Angabe nehmen, wonach die Lucina nachher auch den Leib des Cornelius selbst in der Krypta neben dem Cömeterium des Callistus an der appischen Strasse auf ihrem Prädium dort begrub. Denn das Grab des Cornelius fand sich auffallenderweise nicht unter denen seiner Kollegen in der Papstkrypta, sondern c. 90 Meter entfernt in einem besondern Cömeterium, worüber wir allerlei für einen Exkurs versparen. Da Cornelius nach der glaubwürdigen Angabe des Liberianus zu Centumcellae *(Civita Vecchia)* gestorben ist, so mag seine Heimholung nach Rom erst ein oder einige Jahre nach seinem Tode stattgefunden haben, nicht in der Verfolgungszeit des Gallus und Volusianus, in der auch sein Nachfolger in die Verbannung musste, sondern in der ersten Zeit des Valerianus, die die Kirchenväter als so friedlich rühmen. Da die Lucina durch diese Bestattung des Cornelius auf ihrem Prädium unwillkürlich in seine Zeit versetzt werden musste, und da später Cornelius in seiner Krypta zusammen mit dem 258 gestorbenen berühmten Cyprian am XVIII. Kal. Oct. gefeiert wurde, und dann schon für Optat von Mileve (364—378) und Hieronymus, Akten und Papstbuch [1]), nachweislich der Tod

1) *Hieronymus, vita Pauli eremitae: Sub Decio et Volusiano perse-*

des Cornelius von Rom und des Cyprian von Karthago, die Verfolgung unter Decius und Nachfolgern und die spätere unter Valerian zusammenfielen, so setzt diese Legende für die Überführung des Paulus durch Lucina nichts anderes voraus als auch die Notiz der Chronik im J. 258 voraussetzt. Dabei verdient noch Beachtung, dass *primum quidem corpus beati Pauli* an die ostiensische Strasse gebracht wird. Es waltet also noch die Erinnerung, dass Petrus erst später als Paulus an seine Siegesstätte übergeführt wurde. Die Übertragung aber des Petrus wurde wohl aus keinem andern Grunde dem Cornelius zugeschrieben, als weil man für Petrus natürlich und billig hielt, was dem Paulus recht war und von der Freundin des Cornelius gethan wurde [1]).

3. Die wahrscheinlich unter Papst Symmachus 498—514 entstandene Silvesterlegende erzählt, wie Konstantin auf Bitten des Papstes Silvester die Peterskirche im Vatikan erbaut und bei dieser Gelegenheit unter Teilung der bisher beisammenliegenden Gebeine die des Petrus aus den Katakomben in den Vatikan, die des Paulus an die ostiensische Strasse gebracht habe. Hier kommt es natürlich besonders auf den *Princeps apostolorum* an, zu dem der Meister das Wort Matth. 16 18 gesprochen, das man später um die Kuppel der Peterskirche geschrieben und sich so sehr zu Nutze gemacht hat. Es liegt dabei die wichtige Erinnerung zu Grunde, dass die Reliquien des Petrus erst nach Erbauung der Peterskirche in den Vatikan gebracht wurden, zugleich die weitere Erinnerung, dass Petrus und Paulus in den Katakomben vordem beisammen geruht, aber auch die unwillkürliche Annahme, dass also Paulus zur selben Zeit, wo Petrus erhoben wurde, die entsprechende Ehre durch Ueberführung an die ostiensische Strasse zuteil geworden sei. Die umgekehrte

---

cutoribus, quo tempore Cornelius Romae et Cyprianus Carthagini felici cruore damnati sunt. Optatus Milev. de schism. Donat. 3 8: prima persecutio fuit ut leo: haec erat persecutio sub Decio et Valeriano. Nach dem Papstbuch wurde *Sixtus († 258) temporibus Valeriani et Decii* getötet. Dieselbe Vermischung geht durch eine Anzahl Akten.

1) Diese Erklärung ist von anderer Art als die de Waals, der S. 52 die Lucina aus der *vita* und Zeit des Cornelius in die des Anencletus versetzt und eine Konfundierung mit der Apostelschülerin Lucina annimmt. Dieser Konfusion werden wir im Exkurs ein Ende machen.

Annahme hatte die Lucinalegende von Paulus ausgehend gemacht.

II. Liegt in den angeführten Legenden noch die Erinnerung vor, dass Paulus lange (bis 258), Petrus noch länger, bis zur Vollendung der Konstantinischen Basilika im Vatikan in der vordem gemeinsamen Apostelgruft *ad Catacumbas* geruht, so haben andere Legenden aus späterer Zeit, wo Paulus und Petrus längst an ihren Siegesstätten an der ostiensischen Strasse und im Vatikan lagen, es anders zu erklären gesucht, dass laut der deutlichen Inschrift des Damasus in der Basilika Apostolorum an der appischen Strasse einst beide gelegen. Zumal man dem nachconstantinischen Stande der Dinge entsprechend nun nicht mehr leicht umhin konnte, schon für die Zeit des Gajus die Gräber an genannten Stätten zu finden, wo sie gegenwärtig waren, lag es für jeden Unwissenden und Naiven am nächsten, die *ad Catacumbas* vorhandene Inschrift dahin zu deuten: die Apostel seien nur vorläufig dort bestattet gewesen, dann möglichst bald an die ihnen gebührenden glorreichen Stätten zur bleibenden Ruhe und Bewahrung übergeführt worden.

Warum aber sind sie nicht gleich hier, sondern erst *ad Catacumbas* begraben worden? So musste man sich fragen, und verschiedene haben sich die Sache verschieden zurecht gelegt und und demnach erzählt.

1. Wie z. B. Cyprian nach den *Acta proconsularia* [1]) *propter gentilium curiositatem* vorläufig neben der Richtstätte geborgen wurde, dann in der Nacht von der Gemeinde erhoben im Triumph *cum cereis et scholacibus* an den Ort seiner dauernden Ruhe an der mappalischen Strasse übergeführt wurde, ähnlich oder vielmehr ganz entgegengesetzt nahm nach dem bereits erwähnten Brief des Pseudo-Dionysius über den Märtyrertod des Paulus und Petrus der Markus noch in der Nacht den Kephas vom Kreuz im Vatikan und des Paulus Leib an der ostiensischen Strasse und trug beide an *unum eundemque locum terram desuper (cf. Catacumbas!)* weit fort in Sicherheit. Als aber der Tag anbrach, da kamen die weisen Männer aus der Stadt und trugen die Körper der Heiligen davon *eaque honorifica sepultura donarunt.* Da die Bestattung durch diese weisen Männer im Vatikan und

1) *Acta martyrum ed. Ruinart, per Galura, 1802, II, p. 48.*

an der ostiensischen Strasse gedacht ist, erscheint bei dem so weiten Transport und eiligen Rücktransport die Bemühung des Markus sachlich so widersinnig als formell nötig, nur um die geforderte Ruhe der Apostel *ad Catacumbas* mit den anderen Voraussetzungen zu verbinden.

2. Die heiligen Leiber kommen dahin im Zusammenhang mit Orientalen, die sie als ihre Mitbürger in Empfang nehmen und zunächst *ad Catacumbas* deponieren; als sie dieselben aber demnächst frei und offen und in grosser Feier als ihr Eigentum aus den Katakomben erheben und aus Rom in den Orient bringen wollten, entstand ein gewaltiges Donnern und Blitzen, sodass die Versammlung auseinanderstob, von dem Beginnen abliess und nur übrig blieb, dass die Römer die Reliquien behielten und sie an die beiden anderen Orte brachten. So erzählt es Papst Gregor ep. IV, 30. Nach der syrischen Version mussten freilich die Römer den Orientalen noch gute Worte geben, dass sie mit den Reliquien in Rom blieben.

3, Der gegenwärtige Marcellustext der Akten und Pseudolinus [1]) hingegen stellen das Beginnen der Orientalen als nächtlichen Raubversuch dar, der vereitelt wurde, sowohl durch das Donnern und Blitzen als durch das flinke Nachjagen der Römer, die nun ihrerseits die Leiber *ad Catacumbas* legen, wo sie sie wiedererlangt hatten und liegen liessen, um gleichzeitig einer andern Erklärung gerecht zu werden, nämlich:

4. Die Leiber der Apostel blieben in den Katakomben, wurden dort bewacht 1 Jahr und 6 (VI, var. VII) Monate, *quo usque fabricarentur loca in quibus sunt posita corpora eorum et illic revocata sunt cum gloria hymnorum* und wurde so Petrus im Vatikan und Paulus an der ostiensischen Strasse beigesetzt. Da nach dem von Wright 1867 herausgegebenen alten syrischen Martyrologium, nach Gregor von Nyssa (Opp. Paris 1638, III, p. 479) und dem Patriarchen Sophronius im Anschluss an Stephanus zum 26. und Jakobus und Johannes zum 27., die beiden römischen Säulen Petrus und Paulus am 28. Dezember gefeiert wurden, so mag man für die nötige Bauzeit zu dem einen Jahr vom später

---

1) Dieser liegt mir vor in der Ausgabe des Fabricius. Cod. Apocr. N. T. III, 1719 p. 653; der Marcellustext in den *Acta apostolorum Petri et Pauli ed. Thilo*, I. II. 1837 f.

vorausgesetzten 29. Juni bis zu diesem 28. Dezember die bemerkenswerten 6 Monate gerechnet haben, woraus durch Variante auch 7 werden konnten. Zur Erbauung der *Memoria Petri* war natürlich der Nachfolger Petri berufen. Erinnert man sich nun an die Konfusion in Aufzählung der ersten römischen Bischöfe, und findet dann im Papstbuch zu Anacletus die Bemerkung: *hic memoriam beati Petri construxit et composuit dum presbiter factus fuisset a beato Petro ubi episcopi reconderentur,* so muss man vermuten, hier sei grade dieser in Aktion gesetzt, weil die vorangehenden Linus und Cletus noch bei Lebzeiten der Apostel Bischöfe gewesen sein sollten und der Autor jener Erzählung wie (S. 12) Pseudo-Tertullian als dritten den Anacletus auf den Tod des Petrus folgen liess. Schlug man aber später die Bischofszeit des Anacletus in andern Katalogen, z. B. dem Liberianus nach, und fand man, dass er zu den Zeiten des Domitian, von 84—95 Bischof gewesen, so konnte man von dem dort für Petri Tod gegebenen Jahre 55 an bis zur Erbauung der Memoria durch Bischof Anacletus die 40 Jahre rechnen, die später dafür angegeben werden, oder konnte sich so helfen, dass Anacletus, dessen Bischofszeit so spät fiel und zu spät scheinen mochte, schon früher, als Presbyter in besonderm Auftrag die Memoria im Vatikan gebaut habe, zumal schon mit allen anderen Nachfolgern bis zu dem Zeitpunkt, wo man anderes wusste, auch Linus und Cletus hier neben Petrus ihre Ruhestätte gefunden haben sollten.

Da diese Erklärung der Beisetzung in den Katakomben und baldiger Übertragung in den Vatikan bzw. an die ostiensische Strasse die offizielle römische geworden, ist es an der Zeit, dieselbe und ihre Grundlagen zu prüfen und ihre Verteidigung zu hören.

Als ich im J. 1884 das Alter der Gräber und Kirchen Pauli und Petri untersuchte, pochte man auf römischer Seite noch auf ein altchristliches unterirdisches Cömeterium an der Stelle, wo Petrus im Vatikan begraben worden und die Peterskirche erbaut ist, und zum Beweise dessen hatte der daneben über dem Neronischen Cirkus wohnende de Waal in der Festschrift zum Pius-Jubiläum 1871 eine Menge Dinge zusammengesucht. Aber keins derselben bestand die Prüfung, die mich zur Erklärung führte, dass in dem vatikanischen Sand- und Lehmboden kein unter-

irdisches Cömeterium gewesen sei und Petri Reliquien erst zwischen 354—357 in die eben von Kaiser Constantius vollendete Basilika übergeführt worden seien. Unterdessen sind einige Berichte veröffentlicht worden[1]) über „die Ausgrabungen bei der Confession von St. Peter im J. 1626", wo man zur Fundamentierung der vier schweren bronzenen Säulen des grossen Baldachins dem Grabe selbst auf je 3 Meter nahe kam und in dieser unmittelbaren Nähe zu beiden Seiten desselben auf heidnische Columbarien und Grabmäler stiess. Nunmehr gesteht auch de Waal mit seinen Verbündeten Grisar, Kirsch, Marucchi, bescheiden ein, dass in dem Sand- und Lehmboden des Vatikan ein altchristliches unterirdisches Cömeterium (zur Bestattung des Petrus und vieler anderen) nicht gewesen sein könne. Aber das durch eine Marmorplatte geteilte Doppelgrab *(Bisomum)* in Mitten der schönen, geräumigen Krypta *ad Catacumbas* neben der jetzt nach S. Sebastian genannten Kirche an der appischen Strasse hielt man noch allgemein für den Ort, wo Petrus und Paulus nebeneinander vordem beigesetzt gewesen. Und Marchi, de Rossi, de Waal und andere wetteiferten noch miteinander, diesen eigentümlichen Bau ins höchste Alter, ins erste christliche Jahrhundert hinaufzurücken, die Verschiedenheit der Anlage und besonders der Stukkodekoration von gewöhnlichen christlichen Grabkammern und ihrer Ausschmückung, hinwiederum grösste Ähnlichkeit mit alten heidnischen Columbarien hervorzuheben, und der „Fürst der Archäologen" selbst erklärte noch: „Zumal die Stukkoarbeiten bieten das gewichtigste Zeugnis für das höchste Altertum"[2]). Wollte man also Petrus und Paulus nicht gleich im höchsten Altertum dort beigesetzt haben, so schien nur übrig zu bleiben, dass diese Krypta längst vorhanden und anderweitig benutzt war, bis sie endlich zur Beisetzung von Paulus und Petrus (im J. 258?) verwendet wurde.

Inzwischen hat de Waal[3]) sich ein wahres Verdienst erworben durch die an Ort und Stelle unternommenen Ausgrabungen und Nachforschungen, die zur Bestätigung der her-

---

1) In der Römischen Quartalschrift, 1887, S. 1 ff. 1888, S. 113 ff.

2) Vgl. die erwähnte ältere Schrift de Waals, 1871, S. 45.

3) Vgl. dessen neue Schrift: Die Apostelgruft *ad Catacumbas* an der Via Appia, Rom, 1894

gebrachten römischen Behauptungen begonnen waren, aber Überraschungen gebracht haben. Auf der ursprünglichen Umfassungsmauer des halbrunden Baues ist der Rest einer durch spätere Vorbauten bisher verdeckten Inschrift zu Tage gekommen, wonach die Krypta gar nicht die Gebeine des Petrus und Paulus beherbergte, sondern die des Quirinus, nicht desselben Quirinus, dessen Festtag am 29. Juni den Aposteln später zugeeignet wurde, sondern des Bischofs von Siscia, die mit anderen Reliquien frühestens im Anfang des 5. Jahrhunderts zwischen 415—435 [1]) nach Rom geflüchtet wurden und hier diese Grabkammer gebaut erhielten. Wie dabei die Ausgrabungen gezeigt, war bei der Anlage derselben schon die Apsis der jetzigen Sebastianskirche vorhanden und zu berücksichtigen. Und wie also auch de Waal und die anderen jetzt anerkennen, gehören die früher ins höchste Altertum hinaufgerückten Stukkoarbeiten erst frühestens dem Anfang des fünften Jahrhunderts an, und wie sich gezeigt, hat der Meister mit seinen Gesellen nicht verfehlt, ihre Namen für die Nachwelt darauf anzubringen. Was sich doch die gewiegten römischen Archäologen mit ihrem Votum für höchstes Altertum geirrt hatten! Ja man konnte also wirklich noch in den Zeiten eines Damasus, Sixtus III., Leo d. G., und nachweislich sogar eines Symmachus schöne Inschriften und andere Künstlerarbeiten aus der Hand eines Dionysius Philocalus, eines Musicus *cum suis laborantibus*, eines Fl. Tertullus und anderer Meister mit ihren Gesellen erhalten!

Demnach haben wir den Ort der Beisetzung *ad Catacumbas* vielmehr in der ältern Basilika zu suchen, welche erst später nach dem dort *ad vestigia apostolorum* begrabenen h. Sebastian genannt wurde, in den ältern Urkunden noch *Basilica Apostolorum* heisst. Ueber die Zeit der Beisetzung wird nicht mehr Stukkogeschmack, sondern historische Kritik zu befinden haben. Besehen wir uns also zunächst die ganze Inschrift des Damasus, die so viele in der Basilika dort lesen und ihrem Nachdenken zu Grunde legen konnten, und die entweder die Bestätigung der Legende vom Raubversuch der Orientalen ist oder — deren Quelle. Sie lautet:

---

1) ibid. S. 106 Nr. 2.

Hic habitasse prius sanctos cognoscere debes
Nomina quisque[1]) *Petri pariter Paulique requiris*
Discipulos Oriens misit quod sponte fatemur
Sanguinis ob meritum Christumque per astra secuti
Aetherios petiere sinus et regna piorum
Roma suos potius meruit defendere cives
Haec Damasus vestras referat nova sidera laudes.

Schon Victor Schultze hat in seinen Archäologischen Studien 1880, S. 242 f. die Entstehung der Sage vom versuchten Reliquienraub der Orientalen aus dieser Inschrift Punkt für Punkt nachgewiesen, aber merkwürdigerweise grade das so missdeutete *defendere* ändern wollen in *descendere*. Denn nimmt man das Wort in dem von Sexta her geläufigen Sinn von verteidigen, so lautet die Übersetzung freilich: „Rom war gewürdigt (sie als) seine Mitbürger zu verteidigen, zu beschützen," und erscheint Rom als Schutzpatronin der Apostel, während doch umgekehrt diese die Schutzpatrone Roms sein sollten und die Orientalen in den Akten den Römern selbst sagen: *gaudete et exultate, quoniam patronos magnos meruistis habere.* Wie hier das *habere* der Akten das *defendere* der Inschrift wiedergiebt, wies ich bereits 1884 darauf hin, dass dieser Ausdruck hier nicht „verteidigen" heisse, sondern die auch sonst bei Zeitgenossen des Damasus und schon früher in der Juristensprache vorkommende Bedeutung habe: für sich in Anspruch nehmen, sein nennen. Das ist keine von mir versuchte Abschwächung, wie de Waal vorgiebt, indem er meinen Beweis nicht angesehen oder unter den Tisch gelegt hat. Optatus von Mileve sagt z. B. de schismate Donat. 2 2: *Petro primo cathedram episcopalem esse collatam, in qua sederit omnium apostolorum caput . . . in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur, ne ceteri apostoli singulas sibi quisque cathedras defenderent.* Kann das Wort hier verteidigen heissen? muss es nicht so viel heissen als für sich beanspruchen? Und wo Victor Vitensis in seiner Geschichte der Vandalischen Verfolgung 1 13 dem Valentinian *insulas maximas superbia sibi consueta defendere* zuschreibt, hat da der Herausgeber Petschenig mit Unrecht im Index p. 154 zu dieser Stelle geschrieben: *defendere = usurpare, sibi asserere?*

---

1) Vgl. hierzu *(Var. quique)* Davisius zum 13. Kap. des Octavius des Minucius Felix.

Hier ist es also die geschulte Philologie selbst, die so übersetzen heisst. Dazu wird man aber noch sagen: dass Rom gewürdigt worden, den Petrus und Paulus zu seinen Mitbürgern zu zählen, ist denn doch eine andere Ehre und ein anderer Gewinn, als dass die tapfern Römer einmal gewürdigt worden, bei einem Gewitter und Erdbeben aus dem Schlaf in die Pantoffeln zu fahren, indessen zwei Orientalen den begehrten Raub vor Schrecken längst hingeworfen hatten und über alle Berge waren. Im übrigen muss man die stereotypen Gedanken und Wendungen des Damasus aus allen seinen erhaltenen Versen kennen. Demnach ist der einfache Sinn der missdeuteten Inschrift: Aus dem Orient zwar stammen die Apostelfürsten, aber durch ihren Märtyrertod in Rom haben sie himmlisches und römisches Bürgerrecht erlangt, wurde Rom gewürdigt, sie als seine Mitbürger zu beanspruchen, zu feiern. Es ist derselbe Gedanke, der bei Tertullian Scorp. 15 lautet: *tunc Paulus civitatis Romanae consequitur nativitatem, cum illic martyrii renascitur generositate.* Derselbe Gedanke, der in den Gedichten des Damasus in verschiedenen Wendungen wiederkehrt, z. B. auf einen ungenannten Märtyrer:

Iam dudum quod fama refert te Graecia misit
Sanguine mutasti patriam;

in einem andern auf Saturnin:

Sanguine mutavit patriam vitamque genusque
Romanum civem sanctorum fecit origo.

Man sieht, es muss schon etwas dazu gehören, denselben Sinn in unserer Inschrift nicht zu finden. Eine Abwehr orientalischer Ansprüche und Raubversuche ist damit so wenig beabsichtigt als in der andern Stelle eine Zurückweisung griechischer Ansprüche. Ob aus Griechenland, dem Orient oder sonsther stammend, dienen sie nun alle *in maiorem gloriam Romae.* Bei dem schon frühe anhebenden Pochen auf Nachfolge und Kathedra Petri wäre es freilich denkbar, dass dadurch herausgeforderte Leute schon frühe dem römischen Bischof zu verstehen gegeben, dass Petrus und Paulus ihn nicht so viel angingen, aber dass beide in Rom gewirkt und mit dem Blute ihre Lehre dort ausgegossen, wie Tertullian sagt, wagte doch keiner zu bestreiten, und darum hätte selbst ein Attentat auf den Besitz der Asche zu wenig Sinn gehabt.

Also die später empfundene Frage, warum denn die Apostel überhaupt *ad Catacumbas* gekommen, da sie doch an den anderen entfernten Orten gestorben und nachher begraben waren, trieb aus der Missdeutung der Damasischen Inschrift die Sage vom Raubversuch der Orientalen hervor. Des guten Marucchi[1]) Meinung, es handle sich im Grunde um ein 258 unternommenes Bemühen von in Rom sesshaften Orientalen, die Gebeine der Apostel vor Valerian in Sicherheit zu bringen, hat sein Waffenbruder mit Recht abgewiesen, da damals der Bischof dafür dagewesen sei, zuerst für die Sicherheit der kostbaren Reliquien zu sorgen, und da der Raubversuch natürlicherweise nicht nach einem bereits 200jährigen Besitzrecht der Römer, sondern nur in der ersten Zeit nach dem Tode der Apostel Sinn habe. Historischen Grund hat diese Legende nicht gehabt, sie ist durchschaut.

Aber die in der Chronik vom J. 354 erhaltene Notiz:

III. Kal. Jul. Petri in Catacumbas,
et Pauli Ostense, Tusco et Basso cons. (258)

zeigt uns ja den Petrus (noch) im J. 258 an der appischen Strasse und lässt ihn beim Abschluss der Chronik selbst im J. 354 ebendort. Wo bleibt da das frühe Grab im Vatikan, woselbst schon Gajus doch die Siegesstätte zeigte? Um dieses römische Ärgernis zu beseitigen, soll der guten alten Quelle nachgeholfen, sie zurechtgemacht werden durch Unterstellung einer Verstümmelung und daher nötigen Ergänzung aus der den spätern Verhältnissen entsprechenden, nicht vor 766 geschriebenen Berner Handschrift des *Martyrologium Hieronymianum*, die im Unterschied von den andern Codices[2]) die in einzelnen verwandten Handschriften des 10. und 11. Jahrhunderts wiederkehrende „vollständigere“ Angabe enthält:

III. Kal. Jul. Romae via Aurelia. natal. scorum apostolorum

---

1) Römische Quartalschrift, 1892, S. 288 ff.

2) Von den zwei anderen in der neuen Ausgabe des Martyrologiums von de Rossi und Duchesne abgedruckten Codices hat Ept. nur *III. K. Jul. Romae nt apostolorum Petri et Pauli;* Wissenb. *III. Kal. Jul. Romae nat. scorum Petri Pauli apostolorum, Petri in Vaticano Pauli vero via Ostensi.* Der Ort *ad Catacumbas* fehlt hier ganz, und mit Recht, denn da lagen die Apostel nicht mehr.

Petri et Pauli [1]. *Petri in Vaticano Pauli vero in via Ostiensi. utrumque in Catacumbas. passi sub Nerone Basso et Tusco consulibus.*

Es sollte doch ein Blinder sehen, dass er hier nichts weiter vor sich hat als ein Konglomerat aus verschiedenen Quellen, in dem Nero ganz friedlich neben die Konsulen von 258 gestellt ist. Offenbar nicht aus der Chronik von 354 stammt die ganz richtige Angabe der *via Aurelia*; wo aber der Berner Autor diese fand, da lag natürlich Petrus auch schon im Vatikan, weil eben an jener Strasse. Und zu der späten Zeit, wo Petrus ebenso längst im Vatikan lag als Paulus an der ostiensischen Strasse, wo keiner von beiden mehr *ad Catacumbas* lag, war das Verhältnis so gleich geworden, dass entweder Petrus ebensowenig mehr wie Paulus an der appischen Strasse zu feiern war, oder aber, da die einmal dort vorhandene *basilica apostolorum* auch noch Ehre behalten wollte, Paulus wie Petrus, beide in *absentia*. beider *vestigia* wieder gleichmässig zu feiern waren. So giebt sich also diese späte Zusammenstellung von selbst als eine den spätern Zeitverhältnissen entsprechende Abänderung und Ergänzung der in der Notiz der alten Chronik vorliegenden Ursprünglichkeit. Wie könnte auch nur diese durch Versehen aus jener Berner Angabe entstanden sein? Nicht bloss, dass der Vatikan und „an den Katacumben“ beide ausgelassen worden, es müsste dazu auch alles übrige kreuz und quer durcheinander geworfen worden sein. Es ist ganz lächerlich, im Hymnus des Ambrosius „*trinis celebratur viis festum sanctorum martyrum*“ eine Bestätigung dafür finden zu wollen, dass in der Chronik auch der nicht erwähnte dritte Ort einst gestanden habe und also zu interpolieren sei. Wie der Hymnus es schildert und der Berner, so war es erst später, nachdem Petrus in den Vatikan übergeführt worden. Jene Notiz aber sagt, wie es früher war. So erweist sich jene tendenziöse Verstümmelungshypothese [2] in jeder Hinsicht als ein arger Schnitzer, ob sie auch von de Rossi protegiert worden ist.

---

1) *litt. scriptae in litura.*

2) Bei de Waal, 1871, S. 56, bei Marucchi in Röm. Quartalschr. 1892, S. 288 ff.

2) Paulus seit 258 an der ostiensischen Strasse auf dem Grundstück der Lucina; Neubau der Kirche unter Theodosius und Beziehung zu Aquae Salvias.

Wie ist es denn aber zu reimen, dass nach der Damasischen Inschrift vordem beide Apostel *ad Catacumbas* gelegen, während doch die Chronik zu *III. Kal. Jul.* nur *Petri in Catacumbas*, aber *Pauli Ostense* im J. 258 gedenkt? Nun, so bleibt die Annahme übrig, dass Paulus eben im J. 258 von der bisher gemeinsamen Ruhestätte weggenommen und an die ostiensische Strasse übergeführt wurde, während Petrus noch länger am bisherigen Platze blieb, es müsste denn noch eine andere Auskunft möglich sein und auch Paulus erst später, aber noch vor 354 übergeführt worden sein. So habe ich selbst früher dem Jahre 258 eine andere Deutung gegeben, durch Voraussetzung einer der Inschrift entsprechenden Angabe:

III. Kal. Jul. Petri et Pauli in Catacumbas, Tusco et Basso cons. (258),

welche der Chronist vom J. 354 aus der Redaktion des J. 336 vorgefunden und seinerseits in die gegenwärtige Form umgeändert habe in Rücksicht darauf, dass Paulus inzwischen in die von Konstantin an der ostiensischen Strasse erbaute Basilika übergeführt worden. So verwandelte sich das angegebene Jahr in den Zeitpunkt, wo beide Apostel in den Katakomben beigesetzt wurden, wie es denn auch die meisten nehmen, auch wenn sie dabei ratlos stehen. Jene meine von Lipsius als „allein übrig" gebilligte Auskunft steht und fällt mit der Konstantinischen Gründung der Paulskirche, und sie muss damit fallen, sowohl durch die Notiz der Chronik, die zu ändern kein Grund vorliegt, als auch durch das Reskript [1]) der Kaiser Valentinianus, Theodosius und Arkadius an den Stadtpräfekten Sallustius, welches im Jahre 386 einen erweiterten Neubau dieser *antiquitus iam sacratae basilicae b. Pauli apostoli* im Einvernehmen mit dem Bischof Siricius anordnet. Zwar habe ich selbst früher nachge-

1) Abgedruckt bei *Panvinius, de praecipuis urbis basilicis* (Rom. 1570) p. 70, dann von Baronius in den Annalen zum J. 386, teilweise auch in der Beschreibung der Stadt Rom von Platner-Bunsen III, 1, S. 443.

wiesen, dass „*antiquitus*“ auch nur ein Menschenalter vorher Geschehenes bezeichnen kann. Aber dasselbe Wort hat verschiedene Tragweite, wenn von alten Sünden eines Menschen und wenn von einer alten Kirche in Rom die Rede ist. Wo die schönsten Bauwerke Jahrhunderte alt und doch nicht alt waren, hätte jene Kirche nicht „in alter Zeit geweiht“ heissen können, wenn sie erst vor 50 Jahren von dem grossen Vorfahren Konstantin erbaut worden wäre. Diese kleine Kirche, die nach neuern Ausgrabungen nicht länger war als das spätere Kreuzschiff breit, stammte nach dem offiziellen Aktenstücke also aus früherer Zeit, was ja nicht ausschliesst, dass Konstantin oder sein Sohn nötige Ausbesserungen daran vornehmen liessen in derselben Zeit, wo sie die Hauptbasilika Roms im Vatikan erbauten und vollendeten.

Da die Apostelfürsten zu Rom ein gleiches und paralleles Geschick haben zu müssen schienen, so begreift sich von selbst, dass die Erbauung auch der Paulskirche dem Kirchenerbauer Konstantinus zugeschrieben wurde, sobald die Erbauung der Peterskirche durch ihn für das Papstbuch feststand und ein ebenmässiges goldenes Kreuz wie über Petri Grab mit der Inschrift *Constantinus Aug et Helena Aug* gegeben war. Beachtung verdient aber noch das besondere Verhalten des Pariser Codex *n.* 5516 *saec.* IX, der bei Aufzählung der famosen Kirchenbauten unter dem Legendenhelden Silvester zur Basilika des Paulus bemerkt: *fecit Constantinus Augustus et Domnus Constantius Augustus.* Der Herausgeber des Lib. Pontif. I, p. 195 n. 71 nennt das mit Recht *une variante importante*, macht ebenso auf den Terminus *Domnus* vor Konstantius aufmerksam und möchte in der ganzen Angabe eine älteste Spur sehen. Ich kann solche nur in der eigentümlichen Angabe des *Domnus Constantius* sehen, im Unterschied von der schablonenmässigen Angabe des Konstantinus. Jene ist wohl aus einer besondern Inschrift gezogen. Hat aber Konstantius sich um die kleine Kirche verdient machen müssen, so hat sein Vater sie natürlich nicht erst neu gebaut, und er selbst auch nicht, da schon 386 ein anderer Neubau zeitgemäss erachtet wurde.

Es ist nur Überstürzung Grisars, durch die er gezwungen ist zu sagen: „dass grade die Paulsbasilika so kurze Zeit nach ihrer Entstehung durch einen andern Bau ersetzt wurde, daran

war unfraglich überstürzte und schlechte Konstruktion durch die Konstantinischen Architekten zum Teil die Schuld.“ Alle Schuld trägt vielmehr nur die schlechte Konstruktion derer, die alles in die Zeit Konstantins setzen möchten. Jener Jesuit hat nun das Verdienst, die Grabplatte des Paulus unter dem Hochaltar hervorgezogen und eine vortreffliche Abbildung der Inschrift

PAVLO
APOSTOLOMART

gegeben zu haben[1]). Die Buchstaben der Inschrift sind freilich eigentümlich, zumal das V, dessen Vorderbalken eine Viertelkreislinie bildet, auch das R, L, O sind so geformt, dass man nicht leicht ähnliches unter den zahlreichen römischen Inschriften findet, wenn man nicht genau sieht, gut Bescheid weiss oder zufällig Glück hat. Grisar und seine Auktoritäten haben auf Konstantinische Zeit geraten, nur weil sie eine kleine Inschrift übersahen, die sich in der lateranischen Inschriftengalerie unter II. *Monumenta publica cultus Christiani* unten grade über der runden Stele befindet, dem Andenken an die verdienstlichen Bauten eines Presbyters Ilicius einst geweiht[2]). Hier haben wir dasselbe sonst so seltene V, dasselbe R, L, O, durchaus genau dieselben, nur kleinere, Schriftzüge wie auf der Grabplatte, die mithin aus derselben Hand und Zeit herrührt. Die Zeit des Ilicius ist glücklicherweise ersichtlich aus der unmittelbar darüber eingelassenen grossen Inschrift SALVO SIRICIO EPISC . . . ET ILICIO LEOPARDO ET MAXIMO PRESBBB. Die damit gegebene Zeit des Bischofs Siricius ist aber eben die, welche auf jenem kaiserlichen Reskript für den Neubau im J. 386 angegeben ist. Gehört diese Grabplatte also zweifellos dieser Zeit[3]) an, wo sie

---

1) Die Grabplatte des h. Paulus, in Röm. Quartalschrift, 1892 S. 119 ff. 126 f. Abbildung auf Taf. VIII.

2) Sie ist auf dem Viminal beim Bogen des Gallienus ausgegraben worden und berichtet: *Omnia quae videntur* | *a memoria sancti mar* | *tiris Ippoliti usque huc* | *surgere tecta Ilicius* | *presb. sumptu proprio fecit.*

3) Dass *apostolus* vor *martyr* steht, sollte sich doch in der Paulskirche von selbst verstehen, die ihm nicht gebaut worden wäre, wenn er nicht der Apostel gewesen wäre, der dem Märtyrer erst das nötige Relief gab. Da aber der gelehrte Jesuit auch die klassische Kürze der Inschrift geltend macht und das Fehlen von *sanctus* oder *beatus*, so besehe er sich auch einmal folgende unzweifelhaft aus Theodosianischer Zeit

zum Herunterlassen eines Rauchfasses schon ein Loch haben musste, zeigt sich auch hier keine Konstantinische Spur, nun so haben wir die alte Zeit, in der die Kirche geweiht worden war, wohl um 258 zu suchen, also in derselben Zeit, wohin einerseits die Notiz in der Chronik vom J. 354, andrerseits auch die im Papstbuch aufbewahrte Erzählung von Erhebung des Paulus aus den Katakomben und Beisetzung auf dem Prädium der Lucina an der ostiensischen Strasse nächst der Hinrichtungsstätte verweisen. Denn nach dem schon oben S. 72 beigebrachten Beweise der Vermischung der Zeit des Kornelius mit der für Cyprian 258 todbringenden Zeit der Valerianischen Verfolgung versetzt uns auch die Beisetzung durch die nun einmal mit Kornelius in Verbindung stehende Lucina gleichfalls ins J. 258.

Dieses anscheinend voneinander ganz unabhängige Zusammentreffen wird noch durch einen Umstand besonders interessant. Im Jahre 257 hatten nämlich die Kaiser reskribiert, *ne in aliquibus locis conciliabula fiant nec coemeteria ingrediantur; si quis etiam hoc tam salubre praeceptum non observaverit, capite plectetur* (S. 38), und zugleich waren nach Euseb KG. 7 13 die religiösen Orte dem Fiskus zugesprochen worden. Grade in dieser Zeit leistete die Lucina der römischen Gemeinde einen grossen Dienst dadurch, dass sie ihr Grundstück in der Nähe von Pauli Siegesstätte dazu hergab, eine kleine Basilika darauf zu erbauen und sie durch die Reliquien des Apostels zu weihen und unter dem Titel ihres Privateigentums dem ungerechten Reskript ein Schnippchen zu schlagen. Unter diesen Umständen ist nicht zu vermuten, S. Paolo fuori sei schon unter der ansehnlichen Zahl Kirchen gewesen, welche der Brief des Kornelius bei Euseb KG. 6 43 mit 46 Presbytern, 7 Diakonen, 7 Subdiakonen, 42 Akolythen, 52 Exorcisten, Vorlesern und Thürhütern voraussetzt, und die zumeist innerhalb der Stadt zu suchen sind.

---

stammende Inschrift (bei de Rossi, Bull. Crist. 1874 p. 63, 1878 p. 67. tav. I.):

A ☧ Ω
AD BASILICA APOS
TOLI PAVLI ET
DDD NNN
FILICISSIMI PECOR(arii).

Wie de Waal a. a. O. S. 15 mitteilt, fand man bei Errichtung des neuen Baldachins in der neuen Paulskirche unter Pius IX. in unmittelbarer Nähe auch dieses Apostelgrabes heidnische Kolumbarien mit Aschenkrügen, wodurch eine altchristliche Grabstätte an dem Orte ausgeschlossen erscheint. Dass in der Gegend schon früher Christen beigesetzt worden, wollte man schliessen aus zwei Inschriften, die von dem unwissenschaftlichen Boldetti[1]) vor 1720 dort gefunden wurden, aber keine christliche Spur zeigen:

1) N . XXX. SVRA ET SENEC COSS (a. 107).

2) SERVILIA ANNORVM XIII
PIS . ET BOL . COSS . (a. 111).

Wie de Rossi Inscr. Christ. I, 2 hervorhebt, fand sich die erste im Mörtel eines Grabes, so dass der Gedanke an Verschleppung einer alten Inschrift ausgeschlossen scheinen soll. Aber es war nach Boldetti selbst nur ein umgekehrter Abdruck im Mörtel, also daher rührend, dass ein Stein mit der alten Inschrift an diesem Grabe gegen den Mörtel gedrückt die andere Seite nach aussen gekehrt hatte und hierauf eine neue oder keine Inschrift zeigte, wie viele alten Steine mit Inschriften bei nochmaliger Verwendung herumgewandt wurden und nun auf beiden Seiten Grabinschriften tragen. Damit verliert auch die zweite Inschrift alle Beweiskraft, wie denn beide ohnehin jedes christliche Zeichen entbehren und den nächsten datierten Inschriften um mehr als ein Jahrhundert vorauseilen und darum preiszugeben sind als archäologische Verirrungen. Was man von christlichen Inschriften an der ostiensischen Strasse datiert gefunden hat, gehört erst der Konstantinischen Zeit an, in der also ringsumher begraben wurde, wo man im J. 258 noch froh sein musste, über dem alten Kolumbarium einen neuen Versammlungsraum mit den Reliquien des Apostels nächst seiner Richtstätte zu erhalten.

Was liegt nun näher als der Schluss, grade mit der Überführung des Paulus aus den Katakomben an die ostiensische Strasse habe Bischof Sixtus am 29. Juni die Doppelfeier des

---

1) *Osservazioni sopra i cimiteri*, p. 69. 436. Über das Verfahren Boldettis vgl. die allgemeine Kritik bei Kraus, *Roma Soterr.*² S. 13.

Petrus am alten, des Paulus am neuen Orte verbunden? Freilich haben wir jene Feier grade an dem Tage S. 38f. begreiflich gemacht, auch wenn die Übertragung schon einige Monate früher stattgefunden. Nun bieten bekanntlich einige Handschriften des *Martyrologium Hieronym.* noch die ursprüngliche, sonst in *Conversio Pauli* verwandelte Lesart zum 25. Januar:

VIII. Kal. Febr. Romae translatio s. Pauli apostoli.

Da das Depositionsverzeichnis beim Chronographen vom J. 354 hiervon keine Spur hat, obgleich es Translationen giebt und sogar das Jahr dazu, so gehört jenes später auftretende Datum zum 25. Januar schon darum auch einer spätern Zeit an. Beachtenswert dabei ist aber noch, dass eine parallele *translatio Petri* im Martyrologium gänzlich fehlt. Auch darum kann man nicht mit Lipsius und Duchesne vermuten, als könne die vermeintliche Überführung (beider Apostel!) in die Katakomben im J. 258, oder denn die von uns in genauerer Übereinstimmung mit dem Depositionsverzeichnis und sonstiger Geschichte in dasselbe Jahr verlegte Überführung des Paulus von den Katakomben an die ostiensische Strasse damit festgehalten sein. Lipsius a. a. O. II, 1 S. 414 meint freilich: „Dass ein ähnliches Fest zu Ehren des Petrus nach Übertragung seiner Gebeine auf den Vatikan nicht eingesetzt worden ist, erklärt sich wohl am einfachsten aus der schon in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts verbreiteten Meinung, der Vatikan sei die ursprüngliche Grabstätte des Petrus, die Beisetzung in den Katakomben nur eine zeitweilige gewesen.“ Aber war denn nicht ganz dieselbe Meinung über die Gebeine des Paulus an der ostiensischen Strasse bereits verbreitet und nachgewiesenerweise dazu noch natürlicher? Solche Erklärung ist also abgeschnitten. Wahrscheinlich bleibt nur eine spätere Übertragung, wie sie Paulus allein betroffen hat, nicht ebenso Petrus. Wie die früher betrachtete Grabplatte des Paulus lehrt, ist bei dem 386 angeordneten Neubau auch das Grab des Paulus würdiger gestaltet, wohl neu aufgemauert worden. Nun meldet die Inschrift auf dem Triumphbogen:

Teodosius cepit perfecit Onorius aulam doctoris mundi.

Wir dürfen wohl annehmen, dass der Neubau bei der Anwesenheit des triumphierend in Rom eingezogenen Kaisers Honorius im J. 403 oder 404 vollendet worden, obwohl das schon seit 395 denkbar ist. Solange an dem Grab des Apostels und der

prächtigen Grabkirche gebaut wurde, Paulus also hier nicht einmal ruhen, geschweige andächtig verehrt werden konnte, wird man die Gebeine im Sarge der Sicherheit, Ruhe und ununterbrochenen Verehrung wegen sonsthin gebracht haben, um sie spätestens bei der Einweihung der neuen Basilika in die neu geschmückte Krypta zurückzubringen. Damals war bereits Innocentius I. (401—417) Papst, und wie Duchesne in der Einleitung der von ihm gemeinsam mit de Rossi besorgten Ausgabe des *Martyrologium Hieronymianum p. L.* zeigt, wurde das römische Kalendarium grade unter Innocenz *auctum vel recensitum,* welches nachher in das Martyrologium überging. Bei jener Ergänzung oder Zusammenstellung unter Innocenz wurde also auch die jüngst stattgehabte Überführung des Paulus gebucht. So erklärt sich diese Eintragung einfach, und nicht minder auch das Fehlen des Parallelismus, da die von Konstantin und seinem Nachfolger erbaute vatikanische Hauptbasilika keine Veranlassung bot, noch an der Wende des Jahrhunderts einen Neubau zu beginnen und den Petrus von seinem ehrwürdigen Platz auf einige Zeit sonsthin überzusiedeln. Im übrigen aber muss man noch daran denken, dass diese Feier des Paulus zum 25. Januar, die nachher auf seine Bekehrung gewandt wurde, die Oktave zu Petri Stuhlfeier am 18. Januar, damit freilich wieder eine gewisse Gleichstellung bildet.

Dem Dichter Prudentius war es vergönnt, die neue Paulskirche im ersten Glanze zu sehen, und er meint offenbar das Verdienst des noch lebenden Kaisers Honorius, wo er Peristeph. 12 47 f. singt:

Regia pompa loci est: princeps bonus has sacravit arces,
Lusitque magnis ambitum talentis.

Wie aber die Gothen Alarichs bei der Eroberung Roms im J. 410 die Basiliken des Paulus und Petrus schonten, weiss z. B. Augustin *de civit.* 1 4 und Orosius 7 39 nicht genug zu rühmen.

Nachdem wir so Entstehung, Alter und erste Geschichte der Paulskirche an der ostiensischen Strasse ermittelt haben, bleibt noch eine Appendix dazu übrig. Das Papstbuch, dessen Angabe hierüber sich historisch bewährt hat, sagt genauer: Lucina habe den Leib des Paulus auf ihrem Prädium beigesetzt *iuxta locum ubi decollatus est.* Nun tritt uns aber bei Gregor d. G. (590—604) Ep. 14 14 und in den vielleicht noch etwas älteren

Akten über den Tod des Petrus und Paulus die Erzählung entgegen, Paulus sei hingerichtet *ad aquas Salvias*, *εἰς μάσσαν καλουμένην Ἀκκοῦαι Σαλβίας*. Da diese Stelle der heutigen Abtei der drei Quellen zwei römische Meilen über die Stelle der Paulskirche hinausliegt, ist auch Duchesne lib. Pontif. I, p. 152 N. 8 der Ansicht, dass eine so grosse Entfernung nicht gemeint sein könne mit jenem *iuxta*, welches so oft bei dergleichen Angaben vorkommt und unmittelbare Nähe besagt, äussert aber zur Entscheidung weiter nichts, als dass die Quelle der andern Angabe vielleicht älter sei als die des Papstbuchs; worin er sich irrt. Wie hätte auch schon Gajus das *τρόπαιον* Pauli anders an der ostiensischen Strasse zeigen können, da der vorausgesetzte Ort *ad aquas Salvias* gar nicht an der ostiensischen Strasse liegt, sondern an einer andern antiken Strasse, die sich eine Meile entfernt von jener bereits abzweigte, was das aufgefundene alte Pflaster und de Rossis Ausführungen im Bullet. crist. 1869 S. 83 beweisen. Man muss vielmehr fragen, was hat in der Zwischenzeit zwischen Abfassung des Papstbuchs im J. 530 und c. 600 Veranlassung gegeben, von der alten Paulskirche am 2. Meilensteine der ostiensischen Strasse ein Stück der alten Ehre dem romantischen Orte zwei Meilen weiter zuzuwenden? Hier ist die Antwort aus Benedictus von Soracte (bei Pertz, Monum. hist. Germ. III. script. p. 699): *Narsus* (561—567) *fecit ecclesiam cum monasterium beati Pauli apostoli qui dicitur ad aquas Salvias*. Wie de Rossi, der diese Notiz hervorgezogen hat, im Bullet. crist. 1887, S. 79 f. selbst erinnert, wird sie sich hier ebenso auf eine Inschrift des Narses gründen, wie eine andere bei demselben Autor sich gründet. Der römische Gelehrte, der bei der frühern Gelegenheit der Ausgrabungen im J. 1869 noch ohne Kenntnis jener Nachricht die zum Vorschein gekommenen alten kirchlichen Mauerreste nach ihrer Bauart richtig ins 6. Jahrhundert setzte, aber im alten Banne noch ein höheres Alter wünschte und neuerdings wieder wünschte, wollte nunmehr noch daraus profitieren, dass aus einigen dort aufgefundenen Inschriftfragmenten herausgelesen werden kann, irgend etwas mit Paulus Zusammenhängendes sei *prisca dudum per tempora* [wahrscheinlich schadhaft gewesen] *nisi iam Sergius* [c. 687 mit seiner auch sonst bezeugten Baulust zu Hülfe gekommen wäre]. Solche Schadhaftigkeit um 687 sucht er daher lieber an einem ältern Bau

als dem bezeugten schier 120 Jahre alten aus Narses' Zeit. Aber zum Beweise des Gegenteils sagt das Papstbuch schon von Symmachus 498—514, *apud Paulum apostolum in basilicam renovavit absidam quae in ruina imminebat.* War es damals schon mit dieser Apsis St. Pauls soweit, obschon sie noch kaum 100 Jahre stand und drei Kaiser in glücklicher Zeit an dem monumentalen Werk gebaut, so konnte wahrlich auch in 120 Jahren etwas reparaturbedürftig werden an den Bauten, die Narses mit den armseligen Mitteln einer armseligsten Zeit Roms aufgeführt hatte.

Nachdem so die Ausführung Kirschs über „den Ort des Martyriums des hl. Paulus" (Röm. Quartalschr. 1888 S. 233 ff.) durch Bezeugung des Narses antiquiert ist und man nicht über seine Zeit zurückkann mit der christlichen Verwertung der *Aquae Salvias*, kommen wir nun dazu, dem Papstbuch vom J. 530 mit dem Grabe des Paulus *iuxta locum ubi decollatus est* volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und die Entstehung der andern Angabe schon bei der nächsten Generation zu verstehen. Da das Kloster dem h. Paulus noch benachbart genug war, um nach demselben benannt zu werden, und die drei Quellen gar zu romantisch waren, so kamen die ebenso frommen als findigen Mönche, die auf ihrem Weg nach Rom immer an dem Apostel vorbei mussten und in ihren Zellen immer auf ihn hinschauten und an ihn denken mussten, bald dahinter, dass sie selbst ein Recht hätten, sich und ihrem einladenden Orte etwas von der Ehre am h. Paulus zu vindizieren. Das Grab konnten sie sich nicht herüberholen, aber vermuten und aussprengen, bei dem nach Paulus genannten Kloster sei er enthauptet worden und in das himmlische Reich eingegangen, hatte keine Schwierigkeit und liess der Basilika mit dem Grab und aller Pracht noch der Ehre übergenug. Es war ja bereits die Zeit, wo die Reliquien selbst den höchsten Schatz der Kirche darstellten und auch bald die Einkünfte der *massa quae aquae Salvias nuncupatur, cum omnibus fundis suis* von Gregor laut einer noch vorhandenen Inschrift der Basilika zugewandt wurden und die doppelte Ehre für beide Orte Gewinn war[1]).

---

1) Dass man an den drei Quellen auch Münzen grade aus Neros Zeit gefunden, beweist nur, was sich von selbst versteht, dass der Ort schon damals vorhanden war und von Menschen besucht wurde, nicht aber, dass

3) Die Peterskirche am Orte der Hinrichtung im Vatikan; irrige Meinungen und falsche Angaben aufgedeckt.

Nach dem bisherigen Ergebnis unserer Untersuchung sind die Reliquien beider Apostel nicht erst im J. 258 zum Vorschein gekommen und am 29. Juni dieses Jahres in die Katakomben übergeführt worden, sondern Paulus wurde bereits aus seinem bisherigen Grab hier erhoben und nächst seiner Siegesstätte an der ostiensischen Strasse auf dem Privatgrundstück in einer zu christlicher Versammlung bequemen kleinen Basilika beigesetzt. Als Bischof Sixtus an jenem Tage zur Stärkung für die bevor-

---

Paulus unter Nero dort hingerichtet worden, man müsste denn meinen, dem Apostel oder seinen Henkern sei das Geld entfallen.

Die lateinische Übersetzung der Akten sagt: Paulus sei hingerichtet worden *in regione quae appellatur ad aquas Salvias prope arborem pinus*, im griechischen Text lautet das jedoch: *εἰς μάσσαν καλουμένην Ἀκκοῦαι Σαλβίας πλησίον τοῦ δένδρου τοῦ στροβίλου.* Es ist ungenau, wenn de Rossi, Bullet. 1869 S. 86 und Kirsch a. a. O. S. 242 den Apostel bei „einem" Pinienbaum, statt bei „dem" Pinienbaume enthauptet sein lassen. Der bestimmte Artikel ist merkwürdig und lässt an einen ganz besondern „Baum des Pinienapfels" bei den drei Quellen denken. Nun bewahrt man im Saal der Pigna im Vatikan noch einen grossen Pinienapfel auf, der bei den Ausgrabungen zur neuen Peterskirche gefunden worden ist, der aus Metall ist, die einzelnen Blätter durchlöchert hat und als Wasserspeier über dem grossen Springbrunnen im Vorhof der alten Peterskirche gestanden hatte. Wie Grimaldi schon im Auffindungsbericht urteilt, war dieser merkwürdige Pinienapfel zur Zeit des Symmachus 498—514, unter dem er im Papstbuch erwähnt wird, oder schon früher einem antiken römischen Brunnen entnommen und bei der christlichen Verwendung mit einem *Α☧Ω* auf einem Deckel versehen worden. Dieser monumentale Pinienapfel *(pinea)* trägt aber die Inschrift: P. CINCIVS P. L. SALVIVS FECIT. Da die Bezeichnung der *Aquae* als *Salvias* doch Ableitung vom *Nomen proprium Salvius* ist, so scheinen wir ja hiermit gleichzeitig Aufklärung über den „Baum des Pinienapfels" und über die *Aquae Salvias* zu erhalten, so scheint über einer der drei Quellen, oder über der Wasserleitung bezw. Quelle, die sich im Laufe der Zeit zersplittert hat, wenn nicht derselbe, so doch ein ähnlicher von Salvius (in Neronischer Zeit? vgl. S. 63) verfertigter Pinienapfel gestanden zu haben, wonach dann Brunnen und Gegend nach dem aufgeprägten Namen Salvias genannt worden. Über jenen vatikanischen Kantharus vgl. de Rossi, Bullet. crist. 1867 tav. VII, Inscript. Christian. II, p. 428 ff., den Ausgrabungsbericht in Röm. Quartalschr. 1888, S. 122.

stehende Verfolgungszeit das Apostelfêst am Tage des Quirinus veranstaltete, wurde Paulus schon an der ostiensischen Strasse, Petrus aber noch *ad Catacumbas* gefeiert. Eben dort setzt ihn auch noch der Chronograph bei Abschluss seines Werkes im J. 354 voraus. Man konnte also denselben dort, wo bald eine *basilica apostolorum* sich erhob, hinlänglich feiern, ohne dass sich ein Bedürfnis oder eine Gelegenheit bot, auch ihn an die Stätte zu überführen, wo Gajus im Vatikan sein τρόπαιον zeigen, aber noch keine Lucina des 2. oder 3. Jahrhunderts den mit dem Blute der Neronischen Märtyrer und vielleicht des Petrus getränkten kaiserlichen Cirkus auf der einen und unveräusserliche Grabmonumente auf der andern Seite der Strasse der Gemeinde zu ihren Zwecken schenken konnte oder wollte.

Aber hier tritt uns de Waal neuerdings entgegen, um, soviel an ihm liegt, alles gewonnene Feld wieder abzujagen. Hören wir also seine Argumente. „Dass Konstantin nicht die Richtstätte, sondern das Grab Petri durch seine Basilika verherrlichen wollte, setzt ein Blick nach der Via Ostiensis ausser Frage", beginnt er a. a. O. S. 16. Nun, jener mutwillige Valens bei Tac. Ann. 11 31 sah von seinem Baume aus einen wuchtigen Sturm von Ostia herkommen, und er traf es damit zufällig, was aber de Waal durch einen Blick nach der ostiensischen Strasse zu sehen vorgiebt, ist blauer Dunst. Wir kommen grade ebendorther und wissen einigen Bescheid. „Ist es nämlich denkbar, dass Konstantin über der Gruft und den Gebeinen Pauli nur eine kleine Kirche, eine *Memoria* errichtete, während er über der blossen Gedenkstätte des Martyriums Petri den prachtvollsten Tempel baute?" War denn aber nicht Petrus der Apostelfürst, auf dessen Nachfolge Papstes und Roms Prärogative sich gründete? Wollen Sie dem Kaiser, der die Vollendung der Peterskirche gar nicht erlebte, noch zumuten, er hätte auch dem Paulus zwei Meilen vor Rom einen ebenso prachtvollen Tempel bauen müssen statt der kleinen Basilika? In Wahrheit wurde diese auch gar nicht von Konstantin erbaut, sondern schon früher, und nur weil es die Nähe der Richtstätte war, war sie hier erbaut und sodann die Reliquien aus ihrem bisherigen Grab in den Katakomben hierher übergeführt worden. — „Warum baut denn Konstantin nicht dort, über der Gruft und den Gebeinen Petri (wie bei St. Paul) seine Basilika? Ist denn die Richtstätte be-

deutsamer als der Ort, wo der Märtyrer selber noch ruhte, wo man sein Jahrgedächtnis noch feierte?" Vergessen Sie doch nicht, dass man auch *ad Catacumbas* sein Jahresgedächtnis feierte, nach Ihrer eigenen Meinung sogar noch damals, als Petrus wie Paulus nicht mehr dort lagen. Sodann ist Ihr Reden von „blossen Richtstätten" nicht angemessen; ich denke, passender als von des Apostelfürsten Petrus „glorreicher Ruhestätte" kann man von seiner „glorreichen Siegesstätte" sprechen, und dann fühlt man auch gleich, dass diese wirklich bedeutsamer ist als die blosse Grabstätte, wo der blosse Kadaver liegt, heute liegt und morgen vielleicht erhoben und an irgend einen andern Ort gebracht wird. Zudem aber macht es manchmal auch einen Unterschied, wo ein Ort liegt, wie weit innerhalb oder vor den Thoren, denn nicht jeder eignet sich zu einer grossen Basilika. Sagt doch schon das Sprichwort, man solle die Kirche im Dorfe, also auch wohl möglichst *in Urbe* lassen! —

„Und Konstantin hätte die Gebeine Petri aus ihrem Grabe an der Appia, wo sie seit einem halben Jahrhundert verwahrt wurden, entführen dürfen, ohne dass Klerus und Volk von Rom ein Wort der Einwendung gewagt hätten?" Oh! Oh! Wer sagt denn, dass sie kein Wort der Einwendung gewagt hätten? Ist denn 1870 nicht trotz vieler Einwendung die „Unfehlbarkeit" zustande gekommen? Aber Sie nennen das „die Gebeine Petri entführen", wenn sie aus den Katakomben in die prachtvollste Basilika Roms übergeführt, Klerus und Bürgern so viel näher gebracht werden? Was Sie doch Redensarten machen! Ob auch gar nicht Konstantin, sondern vielmehr sein Sohn bei Vollendung der Peterskirche die Gebeine des Petrus aus den Katakomben herüberholte, so geschah das, wenn auch Einzelne Einwendungen nicht lassen konnten, doch jedenfalls im vollen Einverständnis mit dem Bischof und werden Klerus und Volk den Schatz Roms im Triumph in die neue würdige Schatzkammer übergeführt haben. — Die folgende Forderung, dass Konstantin dann, wenn er die vatikanische Basilika an der „blossen Richtstätte" Petri gebaut, also auch hätte *ad aquas Salvias* 4 Meilen von Rom eine Basilika bauen und dorthin in derselben Weise die Gebeine Pauli überführen müssen, ist längst abgeschnitten und auch abgethan.

Nach jenem also enttäuschten Blick de Waals wollen wir noch hinzu nehmen, „dass die im 4. Jahrhundert erbauten sub-

urbikarischen Basiliken und Oratorien alle über den Gräbern der Märtyrer standen und nur eine einzige Kapelle, die des Sixtus II., sich über der Richtstätte erhob, und dass selbst in Jerusalem die Hauptkirche, welche Konstantin und seine Mutter Helena bauten, nicht über der Kreuzigungsstelle des Erlösers, sondern über dem Grab des Herrn errichtet wurde", und den Beweis vollenden, dass und warum Konstantin seine vatikanische Prachtbasilika (gar nicht „ausnahmsweise" nicht über der Ruhestätte, sondern) über der Siegesstätte des Apostels baute. Zunächst ist die Angabe über die Hauptkirche in Jerusalem einfach falsch, da diese sowohl die Kreuzigungsstelle (Golgatha) als auch das h. Grab umfasste [1]) und auch heute, wesentlich auf alter Grundlage stehend, noch umfasst, abgesehen davon, dass dabei die grossen Thaten Gottes, aber keine Gebeine im Grabe eine Rolle spielten. Dass bis ins 4. Jahrhundert über den Richtstätten nicht so viele Kapellen als über den Gräbern der Märtyrer gebaut wurden, hatte einen einfachen Grund darin, dass die christliche Gemeinde und Privatstifter über den Kömeterien nach Herzenslust bauen konnten, aber die öffentlichen Richtstätten, wie Cirkus, Amphitheater, Strassen und öffentliche Plätze, standen ihnen nur ausnahmsweise zur freien Verfügung, und musste man lange warten, bis man sie erlangen und verwenden konnte, wofür ich St. Agnese an Piazza Navona, St. Cäcilia und tit. Callisti in Transtevere, St. Sebastian auf dem Palatin und viele andere Beispiele anführen könnte, wenn es Zweck hätte. Jener Papst Sixtus aber, dessen „Ruhestätte" also geehrt wurde, war einer der glorreichsten Märtyrer, nur dass Petrus noch glorreicher und bedeutungsvoller war, sodass man im 4. Jahrhundert schon sogar eine Kirche an dem Orte weihte, wo die Binde, *Fasciola*, ihm vom Bein gefallen sein sollte bei jenem Fluchtversuche.

Dienen wir denn zur völligen Widerlegung der vatikanischen Grabessucht mit einem näher bei Rom liegenden Beispiel, das

---

1) Euseb. Vit. Const. 3 29. Vgl. dazu die Dissertation des Valesius, auch die alte Beschreibung, die Beda Hist. Angl. 5 16 mitteilt, auch den neuen Bädeker über Palästina. Natürlich beruht die Verbindung beider Orte auf Joh. 19 41: *ἦν δὲ ἐν τῷ τόπῳ ὅπου ἐσταυρώθη κῆπος καὶ ἐν τῷ κήπῳ μνημεῖον καινόν ... ὅτι ἐγγὺς ἦν τὸ μνημεῖον, ἔθηκαν τὸν Ἰησοῦν.*

bei der Gleichheit der Anschauungen für die gleiche Zeit auch den Grund der Peterskirche beleuchtet. Wenige Wochen nach jenem Sixtus erlitt Cyprian bei Karthago den Märtyrertod, und was die Christen mit seinem Leichnam machten, wie sie ihn erst nahe der Richtstätte bargen, dann an einen andern Ort an der Mappalischen Strasse zur Bestattung überführten, ist bereits S. 74 erwähnt. Er wurde für Karthago, was Petrus für Rom, wie z. B. erhellt aus Augustins Erklärung de civit. 8 27: man sage nicht *offero tibi sacrificium, Petre vel Paule vel Cypriane, cum apud eorum memorias offeratur.* Von ihm schreibt Procopius im I. Buch des vandalischen Kriegs: *Κυπριανὸν ἅγιον ἄνδρα μάλιστα πάντων οἱ Καρχηδόνιοι σέβονται* und haben ihm einen sehr prächtigen Tempel am Ufer des Meeres gebaut und feiern daselbst u. a. ein jährliches Fest, welches sie *Κυπριανὰ* nannten. Stand diese offenbare Hauptkirche über dem Grab des Cyprian oder „ausnahmsweise" über seiner Richtstätte? Nun, wie es in Rom eine *basilica apostolorum* über der (früher) gemeinsamen Gruft *ad Catacumbas* und die andere über der fraglichen Stätte Petri im Vatikan gab, so hatte man laut Victor Vitensis l. c. 1 16 auch in Karthago *basilicas duas egregias et amplas sancti martyris Cypriani, unam ubi sanguinem fudit, aliam ubi eius sepultum est corpus [iuxta piscinas], qui locus Mappalia vocitatur,* welche beide Geiserich im J. 439 den Katholiken wegnahm. Noch einmal: welche von beiden war jene Hauptkirche? die über dem Grab oder die über der „blossen" Richtstätte? Die über der glorreichen Siegesstätte des h. Cyprian erbaute Basilika! Denn diese lag nach den Acta *ad Agrum Sexti,* und diese Lage der Todesstätte umschreibt das alte römische Martyrologium in *sextum milliare a Carthagine iuxta mare.* Also die Hauptkirche des Cyprian stand auch nicht über dem „Grab und seinen Gebeinen", sondern an der Stätte seines edeln Kampfes und Sieges. Fragt sich nun noch, ob sie auch schon im 4. Jahrhundert dort stand. Man sollte bei dem Manne das wohl von selbst meinen. Doch Augustin erzählt auch noch in seinen Confess. 5 8, wie in der Nacht vor seiner Abreise nach Italien im J. 383 seine Mutter blieb *in loco, qui proximus nostrae navi erat memoria beati Cypriani.* Also es war der Ort, wo Cyprian hingerichtet worden, und die darüber errichtete Basilika nennt Augustin im selben Sinne *Memoria b. Cypriani,* wie sein Zeitgenosse und Landsmann

Optatus Milev. l. c. 2 4 die Ketzer auf *duorum memoriae apostolorum* in Rom verweist, wie er selbst de civit. 1 4 dieselben grossen Basiliken des Petrus und Paulus in Rom *memoriae nostrorum apostolorum* nennt. Jene karthagische Cyprianskirche hat also mindestens dasselbe Alter wie die von Konstantin begonnene und von seinem Sohne vollendete Peterskirche in Rom.

Da aber moderne Reliquienverehrer wie Zisterer und auch de Waal ohne Sinn und Verständnis für das Agens der glorreichen Siegesstätte wegwerfend fragen: „Was konnte man etwa 130 Jahre nach dem Martyrium noch von ihren Richtstätten zeigen wollen? was Reales von denselben an den genannten Orten bieten?" so mag es ihnen der heilige Augustin selbst in der Kirche des Martyriums des h. Cyprian predigen. Sermo 310: *In eodem loco mensa Deo constructa est, et tamen mensa dicitur Cypriani, non quia ibi unquam Cyprianus est epulatus, sed quia ibi est immolatus, et quia ipsa immolatione sua paravit hanc mensam, non in qua pascat sive pascatur, sed in qua sacrificium Deo, cui et ipse oblatus est, offeratur.* Was wollen die Herren noch mehr, um den Bau der Basilika im Vatikan begreiflich und natürlich zu finden, nicht weil sein Grab, sondern weil die Stätte dort war, wo er geopfert worden *et cum sanguine suo totam doctrinam effudit*, wodurch er als *princeps apostolorum* die Ansprüche seiner Nachfolger füllte?

Hätte ich nicht Recht mit dem Grab und der Grabbasilika der Apostel *ad Catacumbas* und der Siegeskirche nahe der *Via triumphalis* im Vatikan, so müsste mir de Waal nach Massgabe Cyprians, dem doch Petrus in Rom nicht nachstehen durfte, im Vatikan zwei Peterskirchen zeigen: eine an der Stätte, wo der Apostel begraben gewesen sein sollte und angeblich noch ist, und die zweite an der Stätte, wo er im Unterschiede davon getötet worden. Sehen wir uns denn an Ort und Stelle noch genauer um, woran wir eigentlich sind, ob wir eine Spur vom Grabe des Petrus dort finden noch vor dem Konstantinischen Bau der Basilika, sodass man annehmen könnte, diese sei dort gebaut worden nicht weil dort die Richtstätte, sondern die Grabstätte des Petrus gewesen, und nicht umgekehrt schliessen müsste, weil dort die Siegesstätte Petri gewesen, sei zu seinen Ehren dort die Basilika gebaut worden und nachträglich auch der Leib

des Apostels aus der Gruft *ad Catacumbas* in die Prachtbasilika des Petrus übergeführt worden.

Als die alte, Konstantinische, Basilika abgebrochen wurde, um der gegenwärtigen Platz zu machen, konnte der Baumeister Grimaldi feststellen, dass die vom Betrachter linke, südliche, Seitenmauer sowie die zwei Säulenreihen der zugehörigen südlichen Nebenschiffe über drei die rechte, nördliche, Seite des Neronischen Cirkus bildenden Ringmauern standen, sodass das Grab in der Mitte des 106 röm. Fuss breiten Mittelschiffs c. 50 röm. Fuss von der äussersten Umfassung des Cirkus entfernt war. Dass zwischen dem Orte des Grabes und dem Cirkus eine antike Strasse lief, ergiebt sich aus den heidnischen Gräbern und Kolumbarien, die sowohl hinter der alten Kirche beim Abbruch der an die Apsis angebauten Grabkapelle der Anicier sich fanden, als auch in der unmittelbaren Nähe der Konfession selbst sowie am Fusse der Treppe vor der Façade zum Vorschein kamen. Darauf konstruiert de Waal a. a. O. S. 16 folgende Alternative: „Wäre, wie E. und andere behaupten, die Basilika über der Richtstätte erbaut worden, so müsste entweder die Kirche über dem Cirkus errichtet worden sein, und dann hätte man dessen Mauern wenigstens teilweise benutzen können, oder aber der Apostel müsste nicht im Cirkus selbst, sondern an jener Strasse gekreuzigt worden sein.“ Da im letztern Falle alles einfach ist und für ihn nichts mehr übrig bleibt, beeilt er sich, zu versichern, für letztere Annahme fehle jeder Anhalt. Als ob man nicht z. B. aus Petrons Geschichte der Matrone von Ephesus wie von den am Kreuze Christi Vorübergehenden, *παραπορευόμενοι* Matth. 27 39 Mc. 15 29, und aus Quintilians ausdrücklicher Angabe Declamat. 274 und aus Cicero Verr. 5 66 wüsste, dass die Kreuze mit Fleiss grade an belebten Strassen von den Römern zur Warnung für viele Vorüberkommende aufgerichtet worden! Dass Petrus im Cirkus gekreuzigt worden, zu der Annahme fehlt eher jeder Anhalt, wie jede ausdrückliche Angabe. Denn zu dem *Circense ludicrum* und der Hetze der in Tierfelle Eingenähten Tacit. Ann. 15 44 gehörten doch Qualen wie der im Clemensbrief erwähnten Danaiden und Dirken und alle andern Todesarten der Christen eher als das einfache Kreuz des Petrus, das nicht einmal als Neronisches Nachtlicht diente, wiewohl auch solche wieder die Wege grade erhellen mussten. Obgleich der

mitten im Cirkus aufgerichtete berühmte Obelisk durch das ganze Mittelalter hindurch noch stand und bei allen andern, ein Kreuz aller Topographen bildenden, Verwechslungen und Missdeutungen als Obelisk kenntlich bleiben und die ehemalige Lage des Cirkus kenntlich machen musste, sagt doch kein früherer oder späterer Bericht, Petrus sei im Cirkus hingerichtet worden, geschweige dass einer zugleich auch zwischen dem Ort der Hinrichtung und dem des Grabes im Vatikan unterschiede. Beides fällt für sie möglichst zusammen, weil sie nichts anderes wussten oder voraussetzten, als dass Petrus an oder nächst *(iuxta)* der Stelle, wo er Blutzeuge geworden, auch das Grab gefunden [1]), bzw. wo er das Grab gefunden, auch Blutzeuge geworden. So ist es nur charakteristisch, dass die *Πράξεις Πέτρου καὶ Παύλου* und der lat. Marcellustext den Ort der Hinrichtung nur unterscheiden durch die drüber weggleitende Wendung: *Petrus autem dum venisset ad crucem ait* und nachher wunders wie genau und doch so ganz allgemein sagen: *abstulerunt corpus eius occulte et posuerunt sub terebinthum* [2]) *iuxta naumachiam in loco qui appellatur Vaticanus, εἰς τόπον καλούμενον Βατικάνον πλησίον τοῦ ναυμαχίου.* (Thilo, l. c. II, p. 22. 26. 29.) Pseudolinus aber meint damit die Hinrichtungsstelle, indem er von Petrus sagt: *pervenit ad locum qui vocatur Naumachiae iuxta obeliscum Neronis in montem.* Weiter folgt nichts z. B. aus dem topographischen Kauderwelsch des Papstbuchs unter Petrus: *hic martyrio cum Paulo coronatur, ... qui et sepultus est via Aurelia in templo Apollinis iuxta locum ubi crucifixus est iuxta palatium Neronianum in Vaticanum in territorio triumphale via Aurelia III. Kl. Jul.* In dem apokryphen Tempel des Apollo steckt wohl das in „*Curiosum*“ und „*Notitia urbis regionum XIV*“ als *Frigianum* aufgeführte

1) Die erst im 15. Jahrhundert gewagte Verpflanzung des Kreuzes an die Stelle von Pietro in Montorio kommt hier nicht in Betracht, ist aber eine artige Parallele zur ältern Verlegung von Pauli Richtstätte *ad Aquas Salvias.*

2) Während bei dem paulinischen Gegenstück in denselben Akten *arbor pinus* steht, fehlt bei Terebinthe die Bezeichnung „Baum“. Nach den spätern Zeugnissen des Petrus Mallius, der Mirabilia verstand man auch gar keinen Baum unter dem *terebinthum* oder *terebentinum Neronis tantae altitudinis quantum et castellum Adriani imp., miro lapide tabulatum* (vgl. in Kürze Jordan, Topogr. Roms, II, S. 626 f.). Unsere Akten verstehen in 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts kaum etwas anderes darunter.

Heiligtum des Kybele-Mithras-Apollo-Kults, das freilich noch mindestens bis 390 neben der Peterskirche fortbestand, abgesehen davon, dass unter *locus Naumachiae*, sonst auch *regio Naumachiae*, gar nicht der ehemalige Cirkus, sondern die ganze vatikanische Ebene bis zur Engelsburg gemeint scheint[1]) und dass die *regio XIIII trans Tiberim* fünf Naumachien hatte[2]). Es ist vergebliche Mühe, den nach scheinbarer Genauigkeit haschenden phantastischen andern Bestimmungen einen topographischen Halt zu entlocken, und dagegen nüchterne Bescheidenheit der ältern Zeit, dass Hieronymus de vir. ill. 1 über Petrus a. 394 nur sagte: *Sepultus Romae in Vaticano iuxta viam triumphalem.*

Man überlege nur. Einerlei, ob man die Todesstätte Petri im Cirkus selbst oder unmittelbar daneben suchte: hat es denn an sich schon auch nur einen Schimmer von Wahrscheinlichkeit, dass man gleich am Wege nur 15 Meter vom bluttriefenden Cirkus entfernt die Leiche alsbald dauernd bergen wollte und konnte? Das müsste ein merkwürdiger Zufall gewesen sein, dass da einem dem Blutbad entronnenen Christen grade das allernächste Grabmonument gehörte, um den Petrus kaum ein paar Fuss weit tragen zu müssen und hineinlegen zu können. Die Karthager haben *propter gentilium curiositatem* den Leib ihres Cyprian erst ein paar Stunden *in proximo* geborgen, dann aber in der Nacht weit weg an seine dauernde Ruhestätte getragen. Man sollte meinen, die Römer hätten natürlicherweise auch gesagt: tragen wir von dieser blutigen Stätte des Schreckens, aus dem Bereich des Antichrists, den heiligen Leib weit weg zu seiner und unserer Ruhe! Hätten sie ihn gleich daneben im Vatikan begraben, warum dann nicht zugleich mit ihm an nächster Stelle auch die zahllosen anderen Märtyrer derselben Tage? Um das spätere Grab des Petrus im Vatikan hat man natürlich keine Spur von diesen gefunden, destomehr von heidnischen Gräbern in unmittelbarster Nähe und in deren einem

---

1) Cf. Anastasius in Vita Paschalis: *hospitale sancti Peregrini positum ad beatum Petrum Ap. in loco, qui vocatur Naumachia, quod idem praedecessor suus construxerat*, gab er zum Kloster der Cäcilia. In den Acta S. Sebastiani (20. Jan.) c. XX, 73 wird Zoe abgeführt *ad patronum regionis Naumachiae.*

2) Vgl. den Ausgrabungsbericht vom J. 1626 in Röm. Quartalschr. 1887, S. 7 ff.

eine Münze vom J. 182, im andern noch eine vom J. 275! im dritten wieder eine der Faustina von c. 160. Dagegen wenn man den Leib des Petrus zu Paulus an die Appische Strasse brachte, konnten die andern Märtyrer nicht beanspruchen, eben so weit und eben dorthin gebracht zu werden. Ob freilich die Neronischen Vespillonen nicht kurzer grober Hand baldigst reine Bahn gemacht und alle Christenleiber beseitigt haben, ist eine andere Frage.

Hingegen selbst wenn man die Todesstätte mitten im vatikanischen Cirkus gesucht hätte, begreift sich bei dem Apostelgrabe *ad Catacumbas*, dass man in Konstantinischer Zeit die Prachtbasilika unter Benutzung der Cirkusmauern nur zum dritten Teil, nicht ganz darüber baute. Davon abhalten konnte schon der schmucke grosse Obelisk, den erst ein so unternehmender und keine Mühe und Kosten scheuender Mann wie Papst Sixtus V. durch einen Fontana mit vieler Mühe vom alten Platze heben und an den gegenwärtigen vor der Peterskirche transportieren liess. Derselbe Konstantin, der nach Ammianus Marcellinus 17, 4 l. 12. Corp. Inscr. Lat. VI, 1 Nr. 1163 bei Theben in Ägypten einen Obelisk vom Felsen hauen liess, um Rom damit zu schmücken, aber den Transport zu schwer fand und darauf verzichtete, liess diesen herrlichen Obelisk auf seinem alten Platz im Cirkus stehen, wo er ja zugleich ein Denkmal des Neronischen Cirkusspiels und ein ehrwürdiger Schmuck der neuen Kirche daneben sein musste. Dazu konnten noch andere Gründe technischer Art in Betracht kommen. Denn die Peterskirche steht nicht auf Felsen. Als man grade an der Südseite der Façade die Fundamente zu einem Glockenturme ausgraben wollte, konnte man in einer Tiefe von 106 römischen Fuss noch immer keinen festen Grund finden. *Tota terra mota erat in profunditate palmorum 90, quod ut arbitror fuit ibi olim profunda vallis longe ante Circi aedificationem ad argillam effodiendam a proximis montibus longo tempore repleta annis abhinc forte bis mille,* schreibt 1626 Grimaldi a. a. O. 1888 S. 116 f. Auch dergleichen Beobachtung konnte Konstantins Architekten veranlassen, die eine dreifache Mauerreihe so zu benutzen, dass die Basilika mit der andern Seitenmauer, mit der Façade und Türmen und mit der Apsis nicht in den unsoliden Cirkus zu stehen kam, sondern auf festern Grund am Fusse des Berges.

Allerdings hat im J. 410 Kaiser Honorius neben die Peterskirche innerhalb der *area* des ehemaligen kaiserlichen Cirkus für seine Familie das Mausoleum gebaut, das nach de Rossis Nachweis Bullet. crist. 1878 S. 139 ff. Papst Stephanus II., 752—757, zu jener *basilica sanctae Petronillae* geweiht hat, welche wiederum in den Mirabilien ausdrücklich zum *templum Apollinis infra Palatium Neronianum* erklärt wird. Aber es ist nur ein unbedachter Wunsch de Waals, der ihn S. 18 schreiben lässt: „Es war wohl der Wunsch, in jener Erde zu ruhen, welche durch das Marterblut des Apostels geweiht worden war, dass Kaiser Honorius grade diesen Ort zum Bau seiner Familiengruft auswählte.“ Der Kaiser baute die Familiengruft einfach an einer Stelle, wo vielleicht noch von Nero her kaiserlicher Besitz, wo jedenfalls der Raum neben der Peterskirche noch nicht besetzt war, am wenigsten durch eine besondere Erinnerung (cf. Oratorium) an Petrus, wo aber das Blut hundert anderer Märtyrer die Erde geweiht hatte, wenn die Nähe des h. Petrus nicht Weihe genug gewesen [1]).

„Dass die Konfession von Sankt Peter heute und ehemals nicht genau auf der Axe der Basilika lag und liegt, sondern um einige Fuss nach links“, dieses von de Rossi Inscript. Christ. II, 1 p. 231 vorgeschobene Argument lässt de Waal selbst nicht gelten zum Beweis, dass das Grab schon vorhanden und durch seine Lage für den Bau der Kirche bestimmend und massgebend gewesen sei. Die Architekten Konstantins müssten dann so wie so nicht genau gemessen oder denn aus irgend welchen Gründen mit Fleiss das Grab nicht genau in die Mitte der Kirche bezw. die Mitte nicht genau über das doch durch Altar und Zubehör verdekte Grab gelegt haben, vielleicht grade um auf diese Weise die äusserlich sichtbare Symmetrie zu erreichen und nicht zu beeinträchtigen.

Doch noch einmal: Selbst wenn man von Anfang gemeint hätte, die Todesstätte des Apostels sei innerhalb des Cirkus, so würde nur folgen, dass die Christen seit den ersten Jahrhunderten

---

1) Vgl. den Grundriss der Alten Peterskirche mit den Anbauten und vielen Einrichtungen nach Tiberio Alfarano und der Reproduktion von Sarti und Settele bei de Rossi, Inscript. Christ. II, p. 229 ff., und bei Duchesne, lib. Pontif. I, p. 192, dazu p. 625 ff.

diesen Platz nicht bekommen konnten und froh waren, im Laufe derselben wenigstens grade daneben, auf der andern Seite der Strasse ein Plätzchen bekommen zu können, gross genug, um darauf einen Altar oder ein sogenanntes Oratorium zu errichten, und dort des *iuxta* gestorbenen Petrus nebst der andern Opfer zu gedenken und am Gedenktage „das Opfer“ dort darzubringen. Oder ist das nicht, auch ohne die noch später wieder zur Sprache kommende *Memoria Anacleti,* leicht denkbar, leicht denkbar auch als Ausgang und Mittelpunkt der erst von Konstantin ermöglichten Hauptbasilika Roms? Aber alles führt darauf, dass man hier daneben eben die Siegesstätte suchte, wohin man darum mit Vollendung der Kirche auch die Reliquien überführte.

„Da bei den Ausgrabungen unter Urban VIII. heidnische Särge und Aschenkrüge bis nahe an die Konfessio, und u. a. eine Münze vom J. 275 ebendaselbst [in heidnischer Asche] gefunden worden sind, so kann von einem christlichen Kömeterium, welches um die Gruft des Apostels angelegt worden wäre, vor Konstantin nicht die Rede sein, und ich gestehe gern zu, dass ich in meiner vor 20 Jahren geschriebenen Erstlingsarbeit „Des Apostelfürsten Petri glorreiche Ruhestätte“ mich geirrt habe. Was 1626 und bei anderen Gelegenheiten an christlichen Sarkophagen in der Nähe der Apostelgruft zu Tage getreten ist, reicht nicht über das IV. Jahrhundert zurück. Grade so wie bei St. Paul das zum Kirchenbau erforderliche Terrain an der *Via Ostiensis* vom Fiskus [laut Urkunde von 386] expropriiert, aber die heidnischen Gräber rechts und links vom Apostelgrabe unberührt gelassen wurden, so ist es auch bei St. Peter geschehen; sobald jedoch das Terrain kirchliches Eigentum geworden, suchten die Gläubigen sofort an dieser hochverehrten Stätte sich den Ort für ihre letzte Ruhe.“ So schreibt jetzt de Waal S. 20 f. selbst, weil ihn die zum Teil von ihm selbst veröffentlichten Ausgrabungsberichte dazu zwingen, welche hinwiederum nur eine völlige Bestätigung unserer kritischen Untersuchung von 1884 bringen konnten.

„Aber“, fährt der römische Gelehrte S. 21 fort, „wenn auch in der vorkonstantinischen Zeit an eine *area sepulcrorum* unmittelbar um die Gruft Petri nicht gedacht werden kann, so reichen doch zwei im vatikanischen Gebiete gefundene Monumente unzweifelhaft über die Konstantinische Zeit zurück.“ So

sollen denn dem in St. Peter eingestürzten Kömeterium zwei „letzte Mohikaner" wunderbar entrinnen, um auf den Trümmern früherer Hoffnungen, Behauptungen und Genossen noch eine leere Spiegelfechterei aufzuführen! Jedes von beiden fraglichen Denkmälern gilt einer Livia, was nur Zufall ist, da schon die Verschiedenheit der Schriftcharaktere Verwandtschaft und Gleichzeitigkeit ausschliesst. Aber das eine Monument, der Stein der Livia Amias mit dem Anker zwischen zwei Fischen im Giebel und der Inschrift ΙΧΘΥC . ΖΩΝΤΩΝ ist ja gar nicht innerhalb der vatikanischen Basilika, sondern unter den Augen Marchis und de Rossis eine gute Strecke dahinter in den Lehmgruben der Ziegeleien gefunden, und zwar zusammen mit einer auf 352 datierten Grabplatte eines zweifellos oberirdischen Grabes, wie denn auch der fragliche Stein als Stele aufrecht stand. Was soll denn eigentlich nur dieser Stein für das frühe Grab des Petrus beweisen? Nach seinem zugleich gefundenen Gefährten zu schliessen, wird auch er dem Jahre 352 angehören, wie denn auch sein D. M. und der von Tertullian noch verpönte Kranz grade in spätkonstantinischer Zeit besonders häufig vorkommt, und dass es damals dort einen oberirdischen Friedhof gab, ist ja nur eine Parallele zu den anderen Beweisen für den Konstantinischen Bau der Peterskirche. Auch wenn die Inschrift noch 100 Jahre älter wäre, als sie sein kann, würde sie doch für ein höheres Alter des weitentfernten einsamen Grabes Petri gar nichts beweisen. Denn auch ohne dies lebten und starben Leute im Vatikan, die unfern begraben werden wollten, und der Cirkus war und blieb ein durch Märtyrerblut geweihter Anziehungspunkt in der Nähe, wenn ein Begräbnisplatz solchen nötig hatte [1]). Weiter weiss man zwar nicht genau, in welcher Gegend des Vatikans der jetzt in Paris befindliche, von Livia Nicarus ihrer Schwester Livia Primitiva gestiftete, Sarkophag gefunden ist, aber das im Mittelstück eingeritzte Bild des guten Hirten, Fisch, Anker und Buchstaben sollen nach de Rossi, Bullet. crist. 1870 p. 59, dem klassischen Typus sehr ähnlich sein, den Sarkophag also klassisch alt, und folglich das Grab des Petrus im Vatikan noch älter machen. Dem gegenüber habe ich vordem

---

1) Näheres über den Stein in meiner früheren Untersuchung a. a. O. 1884, S. 16 ff.

erklärt: „Im allgemeinen verstehen sich ja schöne Sarkophage mit klassischer Ausführung der Inschrift und Zierraten in der Nähe der Konfession des h. Petrus auch später fast von selbst, aus dem einfachen Grunde, weil meist nur vornehme, reiche Leute, die für Geld alles geschmackvoll schön, klassisch haben konnten, eines so bevorzugten Platzes hier teilhaftig wurden." De Waal S. 22 findet es „überaus naiv", dass man für gute Belohnung die ersterbende Kunst wieder aufwecken könnte, und fragt altklug: „Hätte etwa Diocletian sich einen Apoll von Belvedere meisseln lassen können?" Zufällig handelt es sich hier nicht um einen Apollo von Belvedere, sondern um einfache schablonenhafte Dinge, und haben wir noch nicht vergessen, in welches Jahrhundert thatsächlich die klassischen Schönheiten gefallen sind, welche dieselben Auktoritäten mit der Krypta *ad Catacumbas* ins höchste Altertum hatten hinaufschrauben wollen. Jedenfalls ist es aber nicht naiv, meine gleichzeitige Erinnerung an einen Kalligraphen und Künstler wie Dionysius Philokalus noch zu der grade in Betracht kommenden Zeit des Damasus, 366—384 und früher, zu verschweigen, und närrisch wäre es, die klassisch schöne Inschrift z. B. auf dem Konstantinsbogen vor die Konstantinische Zeit hinaufzurücken. Zum Überfluss weise ich noch auf die „die Traditionen der alten Kunst bewahrenden" prächtigen Mosaikgemälde, die Sixtus III. um 432 in der gegenwärtigen Kirche *Maria maggiore* anfertigen liess, auf die berühmte eherne Petrusstatue in der Peterskirche, trotz aller Schönheit aus derselben Blütezeit des Sixtus III. oder seines Nachfolgers Leo stammend, ferner auf die schöne grosse Inschrift aus der Zeit des ersten im Vatikan begrabenen Bischofs, eben Leos des Grossen, Gal. Later. 1 1, und auf das von de Rossi Bullet. crist. 1887, S. 60 abgedruckte und handschriftlich ergänzte Fragment aus der Zeit des Symmachus 498—516. Solche meisterhafte Kunstwerke und Inschriften lassen ahnen, was die Meister der Zeit wie Musikus mit seinen Gesellen und der als Schöpfer und Schenker einer Statue des guten Hirten sich namhaft machende Fl. Tertullus (Bullet. crist. 1887, S. 146 f.) mit oder ohne Schablonen der klassischen Schönheit Konkurrenz machten. Es würde sogar für das Grab des Petrus nichts beweisen, wenn der Sarkophag, wie es früher hiess, in seiner Nähe gefunden worden wäre. Wurde doch in jenem Jahre 1626 neben der heiligen Konfession

des Petrus die liegende Grabstatue des Flavius Agricola aus Tibur mit der Trinkschale in der Hand gefunden, deren zugehörige heidnische Inschrift solch verrucht materialistischen Inhalt hatte, dass sie auf päpstlichen Befehl sofort vernichtet wurde [1]. Das auf dieser Inschrift angegebene Weib dieses Heiden hiess aber Flavia Primitiva und seine in Rom lebende Tochter Aula (?) Primitiva, sodass jene Livia Primitiva eine Verwandte derselben gewesen und als solche mit ihrem christlichen Sarkophag hier im Familienmonument beigesetzt sein könnte, ganz ohne Gedanken an Petrus, der erst in nachkonstantinischer Zeit in die Nähe gebracht wurde, nach den Ausgrabungen mitten in heidnische Umgebung. Aber zu aller andern Unsicherheit bleibt es bei solch einzelnen Steinen und Sarkophagen immer noch ungewiss, ob sie hier ihren ursprünglichen Standort hatten, oder nur von sonsther hierhin verschleppt und zum zweiten Male benutzt worden sind, wie z. B. grade bei der Ausgrabung der Fundamente der neuen Peterskirche drei Tafeln der Arvalbrüder zum Vorschein kamen, welche nirgends sonsther stammten als aus dem 6 Meilen von Rom entfernten Hain der Brüderschaft an der *via Portuensis*, den Henzen ausgegraben und bearbeitet hat.

Der angebliche Grabstein des Linus scheint also nach unserer frühern Beleuchtung endgültig preisgegeben zu sein. Dafür aber sollen noch Linus selbst und die 12 nächsten Nachfolger Petri, wenige ausgenommen, den Vatikan und ihren Platz neben dem Apostelfürsten daselbst behaupten. Zwar ist nach dem bisherigen ganz unbegreiflich, wo so viele neben dem Apostelgrab, das unmittelbar von heidnischen Gräbern und Grabmälern umschlossen, weil später mitten hineingelegt war, auch nur Raum zur letzten Ruhe gefunden. Aber den Raum, den die natürliche Wirklichkeit dort versagt, schaffte einzig und freigiebig der Autor des Papstbuchs vom J. 530. Er schreibt nicht bloss bei Petrus: *sepultus est via Aurelia in templo Apollinis iuxta locum ubi crucifixus est iuxta palatium Neronianum in Vaticanum in territorio triumphale via Aurelia III. Kal. Jul.*, sondern er wiederholt darauf bei den Nachfolgern bis Victor † c. 199 immer die Wendung: *qui etiam sepultus est iuxta corpus beati Petri in Vaticanum.* Dabei

1) Orelli-Henzen Nr. 7410. Friedländer, Röm. Sittengesch. 3 [5], S. 684.

schlägt sich der Autor selbst auf den Mund, indem er nach Absolvierung der ältern Partie erst bei Cornelius † 253 auf Veranlassung der Lucina und des Paulus schreibt: *Beati Petri apostoli accepit corpus beatus Cornelius eps̄ et posuit iuxta locum ubi crucifixus est inter corpora sanctorum in templum Apollinis in monte Aureo in Vaticanum palatii Neronis III. Kal. Jul.* Diese auf anderer richtigerer Voraussetzung beruhende Angabe, welche den Petrus Jahrhunderte lang noch gar nicht im Vatikan ruhen lässt, hat er mit jener andern offenbar so kombiniert, dass er wenigstens schon die Nachfolger dort begraben sein lässt, und endlich auch den Petrus selbst hinbringt, sodass das *iuxta corpus b. Petri* nachträglich gerechtfertigt wird. Welch ein spätes Produkt wir hier vor uns haben, zeigen die zwei zur Bestätigung der Regel gemachten Ausnahmen bei Klemens, der in Griechenland, und bei Alexander, der, in Verwechslung mit einem von Bischof Ursus von Nomentum c. 401—417 durch Errichtung einer Kirche geehrten andern Märtyrer Alexander, am 7. Meilenstein der nomentanischen Strasse begraben sein sollte; beides auf Grund elender Akten, die selbst frühestens der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts angehören. Gleichwohl hat der Entdecker der spätern Papstkrypta an der Appischen Strasse behauptet: „Die Gräber der römischen Päpste von Petrus bis Miltiades bilden also zwei Gruppen, deren eine ohne Unterbrechung auf die andere folgt, die eine im Vatikan, die andere [von Zephyrin an] an der appischen Strasse.“ [1]) Dem gegenüber habe ich schon in meiner erwähnten Untersuchung 1884 S. 21 darauf hingewiesen, sodann in der folgenden über „Die h. Cäcilia im Zusammenhang mit der Papstkrypta und der ältesten Kirche Roms“, Zeitschrift für Kirchengesch. IX. 1886, S. 23 ff. auf Grund der Martyrologien, Itinerarien, des Papstbuchs, auch von Akten und Inschriften nachgewiesen, dass Zephyrinus † 217 zwar an der Appischen Strasse, aber noch nicht in der Papstkrypta, sondern an besonderer Stelle, dessen Nachfolger Kallistus † 221 noch, und zwar nicht aus besondern Gründen um einen Ehrenplatz gebracht, im Kömeterium des Calepodius an der Via Aurelia, der darauf folgende Urbanus † 230

1) De Rossi, Roma Sotterr. II p. 31: *I sepolchri adunque dei Romani pontefici da Pietro a Milziade formano due famiglie l'una succeduta all' altra senza interruzione, quella del Vaticano e quella dell' Appia.*

auch noch nicht in der Papstkrypta, sondern im Kömeterium des Prätextatus beigesetzt worden. Wie ich weiter dort sehr eingehend nachgewiesen habe, wurde der Gedanke einer gemeinsamen Ruhestätte der Bischöfe erst gefasst und ausgeführt infolge des ungewöhnlichen Umstandes, dass zwei Bischöfe gleichzeitig der Bestattung harrten, da beim Tode des Anteros † 3. Januar 236, auch noch der in der Verbannung auf Sardinien am 30. Oktober 235 gestorbene Pontianus des ehrlichen Begräbnisses in Rom wartete. Und zwar wurde die fortan gemeinsame Papstkrypta unter Benutzung der bisherigen Krypta der h. Cäcilia eingerichtet von demselben Bischof Fabianus, der nach der Chronik von 354 *multas fabricas per coemeteria fecit* und nach dem verwandten Bericht des Papstbuchs den Pontianus *cum clero adduxit per navem et sepelivit in cimiterio Calisti via Appia.*

Auf Grund dieses soliden Nachweises habe ich damals geschlossen, dass auch die frühern römischen Bischöfe noch nicht in einer gemeinsamen Kammer beisammen, sondern an verschiedenen Orten zerstreut begraben lagen, und dass man erst in später Zeit, wo man die Gräber der ältesten Bischöfe, die zum Teil noch keine Bischöfe im spätern Sinne waren, nicht mehr kannte, wo aber Petrus längst in der vatikanischen Basilika ruhte und nunmehr dort schon von Anfang an vorausgesetzt werden konnte, zumal seit Leo † 461 die römischen Bischöfe dort beigesetzt wurden; dass man erst um 530 zum Schluss gekommen, die ältesten römischen Bischöfe seien ebenfalls von Anfang an neben St. Petrus im Vatikan begraben. Da kommt nun de Waal und behauptet, meine Annahme stehe auf einer gänzlich unhaltbaren Unterlage. Wieso denn nur? „Jene Päpste hätten dann ja in den Katakomben der Priscilla oder der Domitilla, oder des Prätextatus u. s. w. liegen müssen, und dass sie — alle zwölf — dort in Vergessenheit geraten wären, wird kein Archäologe heute im Ernste behaupten wollen". Nun, dann um so schlimmer für den Autor des Papstbuchs, seinen Anwalt und dessen Archäologen! Der gelehrte Herausgeber des Papstbuchs, der zusammen mit de Rossi 1894 das *Martyrologium Hieronymianum* herausgegeben und in meisterhafter Weise die guten Quellen und den hohen Wert dieser Urkunde klar gelegt hat, Duchesne weist p. L zu ihrer Empfehlung darauf hin, dass hierin ebenso wie im Depositionsverzeichnis beim Chronographen vom J. 354 *saeculum II.*

minime attingatur et oblivione premantur pontifices a Petro ad Zephyrinum usque, si forte Clementem tanti nominis episcopum excipias, etsi aliqui martyrio ceterave fama insignes fuere. Scilicet antiquissimis illis temporibus ut epigraphicis monumentis edocemur, nondum in ecclesia Romana invaluerat consuetudo annua observatione defunctos recolendi. Dass man aber die Gebeine des in der Verbannung auf Sardinien gestorbenen Märtyrerbischofs Pontianus heimholte, hatte seinen Grund nicht darin, dass man Wert legte auf die ununterbrochene Reihe der Bischofsgräber, welche man in diesem Falle alle nebeneinander hätte legen müssen, sondern hatte den allgemein menschlichen Grund, der auch Protestanten heute bewegt, ihre Toten aus der Fremde heimzuholen, aus Rom bis nach Berlin. Auf den Nachweis der apostolischen Succession der römischen Bischöfe legte man allerdings frühe, schon in der Zeit des Hegesippus, hohen Wert, doch ohne dass einzelne Gräber, gar in der Mitte, eine Rolle spielten.

Wie angenehm überraschen aber noch folgende zwei Angaben, die ich beim Nachschlagen in der neuen schönen Ausgabe des Martyrologiums ganz nachträglich finde:

	Cod. Bern.	Cod. Ept.	Cod. Wissenb.
1)	*VIII. Id. Sept. Romae via Salaria natalis Eleutheri epī.*	*VIII. Id. Sept. Romae Eleutheri.*	*VIII. Id. Sept. Roma, via Salutaria (l. Salaria) milia ab urbe natalis sancti Eleutheri episcopi*[1]).
2)	*XII. Kal. Maji Romae depositio scī Victoris episcopi.*	—	*XII. Kal. Maji Romae dep. scī Victoris epī*[2]).

1) Dieser Codex spricht auch sonst von einer *via Salutaria* statt *Salaria*, z. B. *III. Kal. Aug. Via Salutaria nat. scī Victurini.*

2) Das Martyr. Hieron. giebt zu *XIII. Kal. Jan.* (= 20. Dez.) *Romae depositio Zephirini episcopi.* Hingegen sagt das Papstbuch von demselben: *sepultus est in cimiterio suo iuxta cimiterium [Calisti] via Appia VIII. Kal. Sept.* (= 25. Aug.). Dass Mart. Hieron. hier das richtige Datum giebt, bestätigt Liberianus durch Aufzählung von 18 Jahren 7 Monaten 10 Tagen für Zephyrinus. Denn diese Monate und Tage führen von obigem

Das aus alten guten Quellen geflossene Martyrologium giebt also in Wirklichkeit auch noch den Tag der Beisetzung der zwei unmittelbaren Vorgänger Zephyrins an, und zwar bei Eleutherus † 188 glücklicher Weise auch noch den Ort, am 1. Meilenstein der Via Salaria, also in der unter dem Namen der Priscilla bekannten alten Katakombe. Zum selben Tag fand ihn noch Beda, und giebt ihn wieder, und zwar noch als Bischof. Und was thut das Papstbuch? Es schreibt natürlich von Eleutherus wie von Victor und allen Vorangehenden: *sepultus est iuxta corpus Petri in Vaticano VIII. Kal. Junias.* Hier haben wir also jene Angaben des Papstbuchs in ihrer geschichtlichen Blösse aufgedeckt! ihre Widerlegung durch eine ältere und vorzügliche Quelle, deren Grundlage schon dem J. 312 angehört! Schade, dass bei Victor † 199 nicht ebenso der Ort angegeben ist; aber im Vatikan lag er nicht, wie Vorgänger und Nachfolger beweisen.

Dass man beide Angaben bisher völlig übersehen hat, wundert mich wenig bei den anderen römischen Archäologen, die mit eignen Augen zu sehen noch nicht genug gelernt haben und zum Teil auch nicht befähigt sind, wundert mich aber nicht wenig bei beiden scharfsinnigen Herausgebern des Martyrologiums selbst, zumal ich weiss, wie fleissig de Rossi diese und andere Quellen nach den topographischen Angaben durchforscht hat. Wenn sonst der eine dieser Dioskuren schlief, wachte der andere, aber hier haben beide mythusgemäss gleichzeitig geschlafen, zum grössern Ruhm des Vatikans geschlafen und genickt! Als de Rossi im Bullet. 1890 S. 119 ff. *della Serie dei papi sepolti nel cimitero di Priscilla* handelte und mit Marcellinus † 304 und Marcellus † 309 begann, hätte er sagen müssen, man sei damals von der Appischen Strasse hierher zur frühern Begräbnisstätte der (einzelner) Bischöfe zurückgekehrt. Statt dessen hatte er sich für den Vatikan in ältester Zeit engagiert, und da es ihm, wie er mir einst schrieb, fast unmöglich war, einmal durchgearbeitete Fragen noch einmal durchzuprüfen, so blieb er auch nach meiner Widerlegung seiner Behauptungen beim Alten und sagte, in der Mitte des

---

Endtermin seines Vorgängers Victor, vom 20. April an gerechnet über den 25. August hinaus, so nahe an den 20. Dezember, dass nur eine Sedisvakanz von 20 Tagen übrig bleibt.

5. Jahrhunderts sei man endlich wieder in den Vatikan zur alten Begräbnisstätte der Bischöfe zurückgekehrt[1]).

Nach dieser Entlarvung der Angabe des Papstbuchs von 530 über das frühe Grab des Petrus und seiner ersten Nachfolger bis Victor im Vatikan gewinnt es neues Interesse, dass das Papstbuch in der späteren Rezension des Anastasius, entgegen der Angabe von 530, zu den beiden unmittelbaren Vorgängern des Eleutherus, zu Soter und Anicetus schreibt: *sepultus est in coemeterio Calisti.* Dieselbe Angabe findet sich nach de Rossi, Roma Sott. II, p. 49 auch schon in dem von Muratori, Script. rerum Ital. III, p. 96 sq. herausgegebenen Codex, der mit Paul I. a. 757 endigt, und in dem von Lucca, welcher mit Papst Konstantin 719 gleichzeitig ist, desgleichen im Index der *requiescentes in cymeterio Calixti*, der mit Zacharias † 752 aufhört, also in der Zeit zwischen jenen Codices verfasst ist und wie diese beweist, dass man damals das Grab beider an der Appischen Strasse zeigte. Diese Angabe kann man nicht mehr für dadurch geschlagen ansehen, dass das ältere Papstbuch beide ja noch in den Vatikan

1) Der Natalis des Eleutherus bedeutet natürlich ganz dasselbe, was z. B. im selben Martyrologium zu *III. Kal. Jul. Romae Natalis scōrum Petri et Pauli.* Es ist mir nicht unbekannt, dass man bei Bischöfen mit Natalis auch den Ordinationstag bezeichnet. Aber daran bei Eleutherus auch nur entfernt zu denken verbietet nicht bloss der Friedhof, sondern auch der Umstand, dass der Ordinationstag eines Bischofs, wie Duchesne l. c. p. L bei anderer Gelegenheit sagt, *ut eo vivente episcopo, qui suscepit, sollemne est celebrari, ita eo defuncto neglegi in promptu est.* Grade auf diese Voraussetzung gründet er die Unterscheidung verschiedener Rezensionen, bezw. Quellen des Martyrologiums, da unter Liberius, Innocentius und Bonifacius der Ordinationstag eingetragen gewesen und nachher in Depositionstag verwandelt worden. Wie wir aus den Philosophumena 9 11. 12 wissen, erbat sich die christenfreundliche Marcia des Kommodus von Bischof Victor ein Verzeichnis der christlichen μάρτυρες, die auf Sardinien schmachteten, um ihre Befreiung beim Kaiser zu erwirken, und auf diese Liste setzte der Bischof auch den Kallistus, der unter dem Stadtpräfekten Fuscianus 186—188 in der jüdischen Synagoge skandaliert hatte und dorthin verbannt worden war. Da der Anfang des Victor und also der Tod seines Vorgängers Eleutherus ins J. 188/9 fiel, ist letzterer anscheinend bei derselben Veranlassung, die den vielen andern „Märtyrern" die Verbannung nach Sardinien brachte, durch Gefängnis, Verfolgung oder Tod Märtyrer geworden. Im übrigen ist über den Tod des Eleutherus so wenig bekannt als sonst über jene anderen Märtyrer.

versetzt, ebenso wie zu allen Vorgängern auch noch ihre Nachfolger Eleutherus und Victor, welche die bodenlose Verkehrtheit dieser Mähr des älteren Papstbuchs so gänzlich blossgestellt haben. Vergebens beruft sich auch Duchesne lib. Pontif. p. LXI darauf, dass de Rossi beide nicht auf die von ihm rekonstruierte Tafel des Sixtus III. mit den Namen der in der Papstkrypta und der nächsten Umgebung in St. Callisto gesetzt habe. Denn diese Tafel [1]) erwähnte auch nicht den Zephyrinus, der sowohl nach anderen Quellen als nach dem Papstbuch von 530 *sepultus est in cymiterio suo iuxta cymiterium Calisti, via Appia.* (Diese Tafel erwähnte den Cornelius, den Eusebius † 310 und den Miltiades † 314, die doch nach der Angabe derselben Urkunde in *cymiterio Calisti in crypta* begraben waren, *cioè in cubicolo proprio e distinto dalla crypta papale,* wie de Rossi Roma Sott. II, p. 189 sq. und neuerdings Bullet. 1890 p. 120 auf Grund der Auffindung der besonderen Kammer des Eusebius mit Recht sagt.) Während die Vorschützung des Vatikans gar nicht dagegen in Betracht kommen kann, bedeutet also die Nichterwähnung auf der Inschrift des Sixtus III. nur, dass Anicet und Soter so wenig als, *sursum* ruhend, Zephyrinus in der erst 236 eingerichteten gemeinsamen Papstkrypta oder deren unmittelbaren Umgebung lagen. Wenn auch das Kömeterium nachher nach Kallistus genannt wurde, so konnten doch seine ersten Anlagen an der Appia bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts zurückreichen. Wie sollte man nun aber später dazu gekommen sein, beide von dem doch ihnen früher so wohlmeinend beigelegten ehrenvollen Platz im Vatikan wegzunehmen und an der Appischen beigesetzt sein zu lassen, wenn man nicht hier irgend einen Anhalt dazu gehabt hätte? Bei Soter ist es möglich, an eine Verwechslung zu denken mit einer h. Soteris, die nahe bei Callisto begraben lag und eine Kirche hatte; aber da bei Anicetus weder diese noch eine andere Verwechslung zur Erklärung dient, wird jene Erklärung auch bei Soter wieder zweifelhaft [2]), und bleibt es das wahrscheinlichste,

1) Vgl. darüber auch meine Ausführungen gelegentlich der h. Cäcilia a. a. O. S. 31, woselbst die Tafel wiedergegeben ist.

2) Die h. Soteris könnte auch umgekehrt aus Soter entstanden sein. Es ist mir zu mühsam und kostspielig, das Material zur Stelle zu schaffen, um diesem Punkte weiter nachzugehen. Diese Verwechslung erscheint mir aber um so möglicher, als eine andere h. Soteris mit dem h. Pancratius *ad*

dass jene Angabe aus guter älterer Überlieferung geschöpft war und monumentalen Anhalt hatte. Dies ist nun um so annehmlicher, als beide die unmittelbaren Vorgänger der beiden anderen auch ins Licht gesetzten Bischöfe sind, sodass die Kunde über die Grabstätten der römischen Bischöfe in ununterbrochener Folge bis auf Anicetus † 164 zurückreichte, was nebenbei auffallend zusammentrifft mit dem von Harnack a. a. O. S. 180 ohne Beachtung dieser Dinge ausgesprochenen Satz, dass erst Anicetus als Bischof im strengen Sinne betrachtet werden darf.

4) Die vatikanische Basilika noch von Konstantin begonnen, von Konstantius mit Überführung des Petrus vollendet.

Nachdem wir den Vatikan von den Kenotaphien irriger Voraussetzungen alter und neuer Zeit gesäubert haben, kann nun dort die wirkliche Geschichte wieder in ihr gutes altes Recht eintreten und wollen wir gleich sehen, wann die bisher schon Konstantinisch genannte Peterskirche gebaut und wann die wirklichen oder vermeintlichen Gebeine des Apostels aus der bisherigen Ruhestätte *ad Catacumbas* an den nun herrlich geehrten Ort seines glorreichen Sieges und Todes übergeführt worden sind.

Das will nichts dagegen heissen, dass die auf uns gekommene Rezension des Papstbuchs von 530 die vatikanische Basilika unter den Bauten des Konstantin nicht aufzählt, denn dieselbe schweigt auch über Bauten, welche bereits der Chronist vom J. 354 berichtet, und sie ist nur ein Auszug aus einer ausführlicheren inhaltreicheren Darstellung, wie auch Duchesne wieder genauer veranschaulicht hat. Im allgemeinen hatte Konstantin für Kirchenbauten ja viel übrig. Hat er doch, wie Euseb in seiner Vita I 42 erzählt, nach der Besiegung des Maxentius überall, wohin er kam, Kirchen erweitern und neu aufführen lassen, schmucklose mit vielen Weihgeschenken geschmückt. Hat er doch in

---

viam Aureliam erwähnt wird, eine dritte vom Berner Codex des Martyr. Hieron. mit vielen anderen *ad viam Labicanam miliario sexto* versetzt wird. sodass die von Ambrosius bezeugte Martyrin des Namens aus Diokletianischer Zeit gar nicht an der Appischen Strasse gesucht zu werden braucht, bei Soter hier aber leicht an sie gedacht werden konnte, zumal in Zeiten, wo der Bischof Soter ja bei Petrus im Vatikan liegen sollte.

einem von Euseb 2 46 mitgeteilten Schreiben nach Besiegung des Licinius die Kirchenvorsteher aller Provinzen (des Orients) aufgefordert, mit Fleiss zu sorgen, dass die noch vorhandenen Kirchen in Stand gehalten oder grösser gebaut, bei vorliegendem Bedürfnis auch neue gebaut würden, wozu die nötigen Mittel von den Präsides der Provinzen zur Verfügung gestellt werden sollten. Ferner 3 29 ff. erzählt Euseb, wie derselbe in Jerusalem und Palästina schöne Kirchen baute, z. B. die Auferstehungskirche, (im J. 326 begonnen, 335 eingeweiht), aber auch in anderen Provinzen viele Kirchen neu gründete, viel stattlicher als sie früher waren, z. B. 3 50 in Bithynien, und die grosse Kirche in Antiochien. Man sieht, es kam ihm besonders auf grosse Hauptkirchen an, worin die ganze Gemeinde sich versammeln konnte. Sollte ein Politiker wie er nicht gewusst haben, was Petrus für Rom war und eine Kirche des Apostelfürsten für die Römer sein würde? Wo der mit Konstantin so befreundete Euseb in der Kirchengeschichte 2 25 von der Neronischen Christenverfolgung und ihren Opfern Petrus und Paulus handelt, mit anderen Zeugnissen auch jene Angabe des Gajus über die *τρόπαια* beibringt und hiermit die Gräber identifiziert, weiss er offenbar so viel, dass beide ihr Grab in Rom haben sollten. Aber dass er genaueres gewusst, erhellt nicht, und dass er bei jener Vermischung „damit die Ansicht seines Kaisers Konstantin wiedergiebt, der dort mit unermesslichem Aufwand die Basilika gegründet hatte“, ist eine falsche Voraussetzung de Waals a. a. O. S. 8. Denn warum schweigt dann Euseb so beharrlich sowohl bei dieser in der Kirchengeschichte zum Mitteilen so einladenden Gelegenheit als auch in der Lebensbeschreibung über Erbauung der Peterskirche, während er doch so viele unbedeutende Bauten in anderen minder bedeutenden Städten so fleissig aufzählt? Schon hieraus wird wahrscheinlich, dass Euseb von Bauten Konstantins in Rom noch nichts wusste, als er seine Kirchengeschichte und die Biographie schrieb, dass also der Bau der Prachtbasilika Roms erst nachher, dann also in den letzten Lebensjahren Konstantins angeordnet und begonnen wurde.

Seinen Namen trägt in Rom vorzugsweise die grosse *Basilica Constantineana* im Lateran, die auch nicht im Papstbuch von 530 noch in der Chronik von 354, aber schon in den blutigen Parteikämpfen unter Damasus 366 erwähnt wird. Dass hier in *domo Faustae* am 2. Oktober 313 unter dem Vorsitz des römischen

Bischofs Miltiades (al. Melchiades) das erste Konzil über die Angelegenheit der Donatisten abgehalten wurde, beweist jedoch nicht, dass dieser lateranische Palast der Fausta damals schon der römischen Gemeinde zum Zweck einer Kirche geschenkt gewesen, obgleich es de Rossi nachsprechend auch Duchesne lib. Pont. I, p. 191 Nr. 28 für unzweifelhaft ansieht, sondern beweist grade im Gegenteil, dass er noch Palast der Kaiserin Fausta war. Denn wie der Kaiser dieses Konzil, so berief er auch das allgemeine Konzil in Nicäa nicht in einer Kirche, sondern nach Euseb Vita 3 10 ebenfalls im kaiserlichen Palast. Erst nach dem Tod der Fausta und des Crispus, erst nach 326, überliess also Konstantin jenes Erbteil seiner von ihm getöteten Gemahlin der Gemeinde von Rom für kirchliche Zwecke, wie ihn denn auch Zosimus 2 28 auf jene schwarze That hin erst in Verbindung mit den Christen in Rom treten lässt und ebenso die Akten erst seit der Zeit seine Freigebigkeit datieren. Wurde doch auch die eiligere Basilika in Jerusalem erst 326 begonnen und 335 vollendet. An Erbauung der fraglichen Basilika zu Ehren des Petrus in Rom ist nicht eher zu denken. Zwar das goldne Kreuz mit der Umschrift CONSTANTINVS AVG ET HELENA AVG, das späterhin in der unter *regalis aula* gemeinten Krypta über dem Grab des Petrus inmitten der vatikanischen Basilika sich befand, mochte wie das entsprechende für Paulus schon vor dem Tode der Helena † 327 gestiftet sein, aber es war nur ein bewegliches Weihgeschenk, das vordem auch über dem Grab an der appischen Strasse ebensogut glänzen konnte. Die beim Abbruch der alten Peterskirche zum Vorschein gekommenen Ziegelsteine mit dem Fabrikstempel DN CONSTANTINVS AVG geben an sich nur die Zeit an, vor der der Bau nicht aufgeführt wurde, während solche Steine auch noch viel später zum ersten oder schon zweiten Male verwandt werden konnten. Wichtiger ist das Mosaikbild, welches den alten Triumphbogen der Kirche schmückte, auf dem Konstantinus die Kirche dem h. Petrus und Christus selbst schenkte, mit der Unterschrift:

Quod duce te mundus surrexit in astra triumphans
Hanc Constantinus victor tibi condidit aulam[1]).

1) Vgl. de Rossi, Inscript. Christian. II p. 20 und ausführliche Nachweise bei Duchesne, lib. Pontif. I, p. 193 Nr. 61.

Es bleibt aber fraglich, ob dieses Bild mit der schwulstigen Erläuterung von Konstantin selbst herrührt, oder nicht vielmehr später der spätern Tradition entsprechend erst angebracht worden ist. Da erst Leo d. Gr. um 450 den Triumphbogen der schon längst vollendeten Paulskirche mit Mosaik und Inschrift schmücken liess, liegt die Vermutung nahe, dass dieselben Dinge in der Peterskirche auch nicht älter seien.

Lehrreicher und zuverlässig ist eine andere Inschrift, welche der Einsiedler Anonymus (cf. Urlichs, cod. topogr. p. 60 10) in *abside sancti Petri* las und abschrieb, des Inhalts:

Justitiae sedes fidei domus aula pudoris
Haec est quam cernis pietas quam possidet omnis
Quae patris et filii virtutibus inclyta gaudet
Auctoremque suum genitoris laudibus aequat.

Während man bisher im 3. Vers Gott Vater und Sohn fand, habe ich schon 1884 zuerst darauf hingewiesen, dass in Übereinstimmung mit v. 4 offenbar der menschliche Urheber, Stifter der Kirche und sein leiblicher Vater gemeint ist. Die Verse melden also der Nachwelt: Der vatikanische Hauptort jeglicher Frömmigkeit erfreut sich der Tugenden von Vater und Sohn, verdankt ihrer rühmlichen Frömmigkeit und Freigebigkeit ihr prächtiges Dasein, und macht dadurch den Stifter seinem Vater an löblichem Verdienste gleich. Urheber heisst hier der Sohn, der die Kirche vollendet hat, dem als dem noch Lebenden geschmeichelt werden soll. Aber die Pietät gegen den Vater habe ihm die Hand geführt, und dieser hat sich also auch schon um den Bau verdient gemacht. Ganz ähnlich wie es nach der noch am Triumphbogen erhaltenen Inschrift *Teodosius cepit perfecit Onorius aulam doctoris mundi* mit der Paulskirche ging, so haben also auch an der Peterskirche zwei Kaiser gebaut, und zwar Vater und Sohn. Doch können nicht dieselben gemeint sein, die eben die Paulskirche begonnen und vollendet haben, da die vatikanische Basilika in ihrer Grösse schon früher mehrfach nachweislich ist. Da der Vater des Konstantin, der auf Gallien beschränkte Constantius Chlorus nicht in Betracht kommen kann, bleibt nur übrig, an Konstantin und einen seiner drei Söhne zu denken, die nacheinander über Rom herrschten. Von diesen aber hat der jüngere Konstantin von 337—340 zu kurze Zeit und unter zu unglücklichen Verhältnissen regiert, als dass man

ihm so viel Freigebigkeit zutrauen könnte. Aus dem gleichen Grunde ist an Konstans, der 340—350 Roms Gebieter war, nicht zu denken. Zu denken ist nur an Konstantius, der 352—361 das ganze Reich seines Vaters allein inne hatte und mit diesem auch an Baulust wetteiferte. Er hat die von Konstantin begonnene grosse Kirche in Antiochien 342 eingeweiht und im J. 357 zur Einweihung der grossen Kirchen in Konstantinopel die Reliquien der Apostel Andreas, Timotheus und Lukas herbeigeschafft und grosse Festlichkeit dazu veranstaltet. Dabei hat er Rom nicht vergessen, sondern auch mannigfach verschönert, mit neuen Bauten und Denkmälern bereichert und mit einer gewissen Vorliebe aufgenommen und vollendet, was sein Vater begonnen hatte. Wer die Absicht hatte, durch dergleichen die Römer sich zu verbinden, durfte natürlich auch den h. Petrus nicht vernachlässigen. So berichtet z. B. Ammianus Marcellinus 17 4 ausführlich, wie er im J. 357 den grossen Obelisken, den sein Vater schon für Rom bestimmt, aber wegen seiner Schwere in Ägypten hatte liegen lassen, nach Rom bringen und in seiner Gegenwart im Cirkus aufrichten liess, was dort durch eine Inschrift verewigt wurde, welche zum Vergleich mit der in der Apsis der Peterskirche einst angebrachten interessant genug ist, dass wir wenigstens den Anfang aus Corp. Inscript. Lat. VI, 1 p. 241 Nr. 1163 mitteilen:

Patris opus munusque suum tibi Roma dicavit
Augustus [toto Constan]tius orbe recepto
Et quod nulla tulit tellus nec viderat aetas
Condidit ut claris exa[equ]et dona triumphis
Hoc decus ornatum genitor cognominis urbis
Esse volens caesa Thebis de rupe revellit etc.

Also auch hier wird ganz wie in der andern ebenfalls in Verse gebrachten Inschrift hervorgehoben, dass das Werk des Vaters Geschenk des Sohnes ist, und wird beider Grösse und Verdienst nebeneinander gestellt. Da der Vater des Konstantius auf beiden Inschriften *genitor* genannt wird, und er selbst ihn so nennt z. B. in dem Edikt vom 29. Oktober desselben Jahres 357, worin er dem römischen Klerus seine Privilegien bestätigt (cod. Theod. XVI, II 14), so scheint es, als habe er den Ausdruck wie den Vergleich geliebt, und als habe der römische Klerus auch die Fassung jener Inschrift darauf berechnet, als der Kaiser am 28. April

357 Rom auf 30 glänzende Tage mit seiner Gegenwart beehrte und gewiss auch im Voraus einen Besuch des St. Peter hoffen liess. Zwar war um dieselbe Zeit Zwiespalt in der römischen Kirche zwischen den Anhängern des von Konstantius verbannten Liberius und denen des Gegenbischofs Felix II., aber dergleichen war nichts Neues in Rom, und dass der Kaiser der Händel ungeachtet nach wie vor seit der Besiegung des Magnentius (352) sich durch Vollendung der Kirche des h. Petrus verdient machte, ist ebenso begreiflich, als dass man dieses Verdienst bei dieser günstigen Gelegenheit durch solche Inschrift ehrte.

Wie das Papstbuch berichtet, war der am 2. August 358 aus dem Exil zurückgekehrte Liberius † 366 noch 7 Jahre im Besitz der Kirche des Petrus (wie St. Pauls), dem unsererseits kein Hindernis im Wege steht, und er hat darin die Marcellina zur Nonne geweiht, wie deren Bruder Ambrosius von Mailand de virg. III, 1 erzählt. Im Jahre 366 ist bereits Bischof Damasus darin ordiniert worden, wie der später verfasste *libellus precum* (bei Migne, Patr. Lat. XIII, p. 82) angiebt, und eine in den vatikanischen Grotten noch heute erhaltene Inschrift berichtet, wie derselbe Bischof Damasus durch seinen Diakon Merkurius die Höhen hinter dem früher erwähnten nachkonstantinischen oberirdischen Friedhof zu deren Trockenlegung abtragen und den gefassten Quell in das von ihm erbaute Baptisterium der Peterskirche leitete [1]). Auf der anderen Seite aber beweist die Notiz von Petri Feier in den Katakomben noch in dem Werk des Chronographen vom J. 354 und das Fehlen anderer älterer Erwähnungen, dass in diesem Jahre, wo Paulus in der kleinen Kirche an der ostiensischen Strasse längst lag, Petrus noch in den Katakomben ruhte und die grosse vatikanische Basilika zu seiner Aufnahme noch nicht fertig gestellt, damit noch nicht geweiht war. „So könnte Petrus frühestens 355 in derselben beigesetzt worden sein, spätestens 359", schrieb ich 1884.

Dabei hatte ich freilich nicht viel geachtet auf die unfreundliche Schilderung des C. Caesonius Rufius Volusianus Lampadius bei Ammianus Marcellinus 27 $_{3,\ 5}$, wonach jener Präfectus Prätorio vom J. 355 bei (früherer) Verwaltung der Prätur *ut liberalem se*

---

1) A. a. O. S. 22 habe ich dieselbe noch abdrucken und gegen Missdeutung erläutern müssen.

et multitudinis ostenderet contemtorem, accitos a Vaticano quosdam egentes opibus ditaverat magnis. Da es Duchesne lib. Pontif. p. CVI nicht für verwegen hält, unter den aus dem Vatikan zitierten Armen Bettler vor St. Peters Thür zu verstehen, und die Prätur jenes Mannes eine Reihe Jahre vor seine Präfektur gefallen, so ergiebt sich ihm hieraus ein Schluss auf Vorhandensein der Peterskirche eine Reihe Jahre vor 354. De Rossi ist im Bullet. 1887 p. 21 dieser Fund so angenehm, dass er die Deutung, die Duchesne für nicht „verwegen" hielt, für die einzig mögliche anzusehen scheint. Warum sollte sie auch nicht möglich sein, da nach meinem Nachweis die Peterskirche schon von Konstantin begonnen worden und bis zu dessen Tod gewiss ein gut Stück gefördert wenn nicht schon gebrauchsfähig war, sodass seither recht viele Leute den Ort und Prachtbau besehen und ein Erntefeld für Bettler abgeben konnten. Dass dem auch jene Inschrift nicht widerspricht, obgleich sie in schmeichelhafter Weise den Konstantius als Auktor der Kirche hinstellt, beweise ich noch mit einer Nachricht desselben Ammianus Marcell. 27 $_3$ über denselben Stadtpräfekten Lampadius, laut deren dieser überall, wo er Ausbesserungen an alten Denkmälern vorgenommen, den eigenen Namen angebracht hatte *non ut veterum instaurator, sed conditor.* Das ist so allgemeine römische Art, und so hat auch Pompejus und mancher Glückliche allen Ruhm von Dingen geerntet, wo sie nur noch das Pünktchen auf das Jota zu setzen hatten. Aber so sicher ist jene Deutung noch lange nicht, denn auf dem Vatikan waren neben der Peterskirche und vorher schon andere Häuser und Menschen, von denen man sich Dinge und Menschen weithin kommen liess, die jener Prachttempel nicht abgeben konnte. *Vires excepit et a Vaticano transtulit* heisst es z. B. auf einem Altar in Lyon vom J. 160, der eines Tauroboliums gedenkt [1]), wozu also das Requisit verschrieben war aus dem heidnischen Heiligtum, das hart neben der Peterskirche im Vatikan stand und noch daselbst Inschriften vom J. 305, 350, 374, 377, 383, 390 geliefert hat, das gewiss viele reiche Leute und damit auch Bettler anzog. Sonst ist auch bekannt genug, dass der Armen so viele im Transtevere wohnten, wozu denn auch das ungesunde vatikanische Gebiet gehörte und sich bald würdiger anreihte.

---

1) Vgl. Preller, Römische Mythologie, 1. Aufl. S. 741 f.

Wie ich aus der Röm. Quartalschrift 1887, S. 19 ersehe, hat de Rossi inzwischen in den Inscript. Christian. II, p. 346 dieselbe Ansicht wie ich über Erbauung der Peterskirche durch Konstantin und einen seiner Söhne ausgesprochen, nur dass er im Unterschied von mir gleich Konstans 340—350 bevorzugt. Dass aber nicht er richtig kalkuliert hatte, beweist die unterdessen von Duchesne hervorgezogene pariser Handschrift des Papstbuchs über Erbauung der Paulskirche:

fecit Constantinus Augustus et Domnus Constantius Augustus.
Denn derjenige Sohn des Konstantin, der sich um die Basilika des Paulus verdient gemacht hat und daher durch eine Inschrift dort verherrlicht wurde (S. 84), hat gleichzeitig auch die Hauptbasilika des Petrus vollendet, sodass er und kein früherer gemeint ist unter jenem Auktor derselben. Ob auch sein Verdienst in Wirklichkeit nicht mehr so gross gewesen sein mag, dass nicht mit ebenso viel und mehr Recht auch sein Vater Konstantin als der Stifter gefeiert werden konnte, so hatte auf jener Inschrift der Sohn Verdienst und Recht des Lebenden voraus.

Bei dieser Lage der Sache versteht sich von selbst, dass in der Folgezeit nicht der vielfach verhasste und dazu arianisch gesinnte Konstantius, sondern sein für die ganze Christenheit so segensreicher Vater Konstantin als Gründer der Peterskirche genannt wurde, einerlei ob Mosaik und Inschrift auf dem Triumphbogen der ersten oder späterer Zeit angehört. Ging es doch mit dem Andenken an den Urheber der grossen Kirchen in Konstantinopel gerade so. Wie der gleichzeitige Hieronymus und Idatius berichten, hat eben derselbe Konstantius im J. 356—357 die Reliquien des Apostels Andreas und der Apostelschüler Lukas und Timotheus nach Konstantinopel gebracht und deren Kirchen daselbst erbaut und eingeweiht. Aber schon der um 400 singende Paulinus von Nola, de Felicis nat. carm. XI schreibt dies ohne weiteres dem Konstantin zu, und dasselbe thun z. B. auch die von Mommsen hinter dem Chronographen vom J. 354 abgedruckten, bis 533 reichenden Fasti zum J. 336. In der Kirche der h. Agnes bei Rom las man noch vor der Restauration durch Papst Honorius (625—638) eine von de Rossi Inscript. Christ. II, p. 44 herausgegebene metrische Akrostich-Inschrift, wonach die 354 gestorbene Konstantina (Frau des Gallus) die Kirche der h. Agnes geweiht und allen Aufwand bestritten hatte; gleichwohl schreibt

das Papstbuch [1]) vom J. 530 sie dem Konstantin selbst zu, der sie auf Bitten seiner Tochter Konstantia erbaut habe. Solche der geschichtlichen Wahrheit gefährliche Anziehungskraft hat der berühmte, beliebte Name des Konstantin gehabt. Doch sein Verdienst um den Bau der Peterskirche ist deutlich genug geworden, obgleich die Überführung des Petrus dorthin erst c. 357 ebenso deutlich geworden ist.

5) Apostelgruft und -Kirche ad Catacumbas und ihr Alter.

Wenden wir uns darauf wieder zurück zu dem ehrwürdigen Ort *ad Catacumbas* an der Appischen Strasse, wo der „Apostelfürst" bis zum J. 258 mit Paulus zusammen, von da an allein geruht hatte, und wo die *Sepulcra apostolorum* bis dahin und später noch die *vestigia apostolorum* mit Fleiss verehrt und durch eine grosse *basilica apostolorum* verherrlicht wurden, von der nur noch das Mittelschiff in der heutigen Kirche S. Sebastiano übrig ist [2]).

Von jenem Bischof Quirinus von Siscia, für dessen gerettete Gebeine die so schöne aber auch so irrtümlich ins höchste Alter versetzte Krypta gebaut worden war, sagen die Akten, er sei bestattet worden *via Appia, milliario III. in basilica Apostolorum Petri et Pauli, ubi aliquando iacuerunt et ubi s. Sebastianus requiescit.* Von Hadrian I. (772—795) berichtet *liber Pontif.: ecclesiam apostolorum foris portam Appiam milliario III. in loco qui appellatur Catacumbas, ubi corpus b. Sebastiani martyris cum aliis requiescit, in ruinis praeventam a novo restauravit.* Erst um diese Zeit begannen die Pilger und Römer, die was „Reales" suchten, die Leiber der Apostel hier nicht mehr vorfanden, wohl aber den h. Sebastian, die Kirche nach diesem zu bezeichnen.

Leider fehlen uns schriftliche Nachrichten, wann und von wem diese Kirche gebaut worden ist. Wie die Ausgrabungen ergeben haben, wurde die gegenwärtige Apsis der Kirche schon umgangen bei der Anlage jener Krypta des Quirinus im Anfang des 5. Jahrhunderts (S. 77 f.), war also die Kirche schon früher vorhanden. Nach der technischen Untersuchung durch Bufalieri

---

1) Vgl. Duchesne, l. c. p. 196 Nr. 80.
2) Näheres über die Kirche bei de Waal, S. 109 ff.

ist „die Konstruktion der ganzen Kirche aus einem Guss, Tuffsteine abwechselnd mit Ziegellagen", welche jener Forscher dem 4. Jahrhundert zuschreibt. Einen Anhalt bietet das Papstbuch nur durch die Angabe im Leben des Damasus 366—384: *hic fecit basilicas duas: una beato Laurentio iuxta theatrum et alia via Ardeatina ubi requiescit; et in Catacumbas ubi iacuerunt corpora sanctorum Apostolorum Petri et Pauli, in quo loco platomam ipsam, ubi iacuerunt corpora sancta, versibus exornavit.* Bei dieser Lesart hat man nach *et [aliam]* vor *in Catacumbas* interpoliert, die vorhergehenden *basilicas duas in tres* (II in III) verwandelt und so herausgebracht, dass Damasus die Kirche gebaut hat. Sonst aber besagt diese Stelle nur, dass Damasus die marmorne Einfassung der beiden Gräber hergestellt, die dafür vorausgesetzte Kirche aber schon vorgefunden hat. De Rossi hat im Bullet. crist. 1891 S. 16 erinnert, dass das Papstbuch zwar in Wiedergabe der Bauten unter Bischof Markus und Julius genau sei, aber dass man aus seinem Schweigen unter Liberius nicht schliessen könne, da ihm keine gleichzeitigen Quellen nach dem Jahre 354 zu Gebote gestanden. „Es konnte also auch Liberius der Gründer sein, ohne dass dieses im liber Pontificalis registriert worden ist." Vielleicht ist aber aus dem Schweigen über die Gründung dieser Kirche grade bei ihrer besondern Denkwürdigkeit zu schliessen, dass sie aus höherm Altertume stammte, sodass später nur ein Umbau vorgenommen wurde, dessen Vornahme darum geschichtlich nicht merkwürdig war, so wenig gebucht wurde, als jener 386 durch Reskript angeordnete Neubau im Papstbuch berichtet wird. Zwar die Berichte über Wallfahrten *ad sepulcra apostolorum* im 3. Jahrhundert entscheiden nichts, und lassen nicht einmal erkennen, an welchen Orten die Gräber darin vorausgesetzt sind. Doch bezeugt schon die früher S. 86 erwähnte Äusserung des Kornelius über 46 Presbyter das Vorhandensein von 20—40 Kirchen in Rom, Optat von Mileve aber 2, 4 spricht für die Zeit der Diokletianischen Verfolgung von mehr als 40 Kirchen in Rom, von denen die Häretiker keine sich anzueignen vermocht hätten. Wenn in der Verfolgung einige derselben zeitweise konfisziert wurden, so hat letzthin Maxentius und dann Konstantin die altehrwürdigen Stätten den Christen gewiss zurückgegeben. Wo bleiben dann aber die 40 oder doch mehr als 20 alten Kirchen, wenn die über den *sepulcra apostolorum* nicht

dabei gewesen? So hat es alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass hier eine, immerhin kleine, Kirche bereits erbaut war, als beide Apostelleiber noch beisammen lagen [1]). Im vierten Jahrhundert war diese dann alt genug, um durch einen von Bufalieri in den Überresten untersuchten Neubau ersetzt zn werden, der alsdann so wenig oder so viel der Erinnerung wert war als jener Neubau der Paulskirche, von dem wir nur durch zufällige Aufbewahrung des Edikts unterrichtet sind. Auf S. 56 behauptet de Waal, dass die Kömeterialanlage erst in den Anfängen des 4. Jahrhunderts beginnt, dagegen S. 114 sagt er, dass Armellini und Bufalieri in Ziegelstempeln und schönen Inschriften und dergl. glauben Anzeichen gefunden zu haben, welche ins zweite Jahrhundert, etwa bis auf die Zeit der Antonine hinaufführen. Bekanntlich ist aber jenes Kömeterium dasjenige, welches durch das ganze Mittelalter besucht und beraubt wurde und daher den Namen Katakomben allgemein gemacht hat. Dass die Gräber der Apostel selbst sehr alt sind, unterliegt keiner Frage mehr, und auch wenn sie bis ins zweite Jahrhundert hinein viel zu ehrwürdig erschienen, als dass man späterm Aberglauben entsprechend das Erdreich ringsum durchwühlt und mit den Leichen von Crethi und Plethi belegt hätte, so begreift sich die Anlage einer *Memoria*, einer Gedächtniskirche darüber. Sagt das Papstbuch von *Anacletus*: *hic memoriam beati Petri construxit et composuit*, ohne dass der geschichtswidrige Vatikan direkt damit verbunden ist, so gehört es noch in den Bereich der Möglichkeit, dass es sich ursprünglich um die *Memoria ad Catacumbas* handelte. Denn der Zusatz *et alia loca ubi episcopi reconderentur sepultura* ist mit seiner Beziehung auf die ungeschichtlichen Gräber im Vatikan so lose angereiht, dass er wegfallen kann, ohne jene *Memoria* gleich mit in den Ruin zu ziehen. Es ist sehr zu bedauern, dass es de Waal nicht möglich war, seine Ausgrabungen auf die Kirche selbst und die Stelle derselben zu richten, wo die Apostelgräber sich vordem befanden und am ersten noch Reste alter Zeit zu vermuten sind. Was er in der Krypta des Quirinus gefunden, a. a. O. S. 88ff., beweist wenig für das Grundstück daneben.

Doch hier ist vielleicht noch ein Lichtschimmer. „Das älteste

1) An einen Bau erst aus dem J. 258 zu denken liegt hier keine Veranlassung vor.

Grabmonument, das ehemals in *hortulis S. Sebastiani* gesehen wurde (de Rossi, Bullet. crist. 1872 S. 99), gehört nicht in die Katakombe, sondern ist einer jener in Rom höchst seltenen *Cippi* eines subdivalischen Grabes. Die lakonische Kürze der Inschrift wie die beiden Anker unter derselben weisen sie dem 2. Jahrhundert zu. Sie lautet: MARCELLAE | SANCTISSI MAE FEMIN|AE ALVMNI|ANVS FRATER[1]). So schreibt de Waal a. a. O. S. 113, und ähnliches habe ich schon vor bald zwanzig Jahren bei de Rossi selbst gelesen[1]). Wir wollen uns nun aber erinnern, dass es nach den Akten Marcellus, Variante Markus, ist, der die Leiber der Apostel Petrus und Paulus zusammen *ad Catacumbas* beisetzt, und dass Marcellus allgemein als der Sohn des Präfekten Markus bezeichnet wird. In der gegenwärtigen Gestalt der katholischen Akten des Petrus und Paulus treten zwar ganz plötzlich sofort nach dem Kreuzestod Petri später noch zu verhörende Männer aus dem Orient auf, welche sagen, sie seien des Petrus wegen gekommen, und die dann dem *illustris vir Marcellus*, also senatorischen Standes, helfen, den Petrus vom Kreuz nehmen und begraben. Doch wie Lipsius in meinen Spuren a. a. O. S. 336 recht erkannt hat, thun sie das nur, weil zur Zeit der Überarbeitung der alten *πράξεις* die Überlieferung bereits bestand, Marcellus habe den Petrus wie Paulus begraben. Diese Überlieferung boten die gnostischen Periodoi. Und die mehr als königliche Verschwendung in Mastix, Aloe, Myrrhen, die im Linustext Marcellus zur Bestattung bringt, lässt deutlich erkennen, dass es einer dauernden Beisetzung galt. In Folge der verhängnisvollen Missdeutungen der Inschrift des Damasus (S. 79 f.) und des daher entstandenen Wahnes, die nunmehr bereits in den Vatikan gehörigen Gebeine seien durch jenen Raubversuch in die Katakomben gekommen, wurde dann in den katholischen Akten die Bestattung durch Marcellus unter Beihilfe der Orientalen im Vatikan vorgenommen, und durch die(-selben) Orientalen dann wieder die Leichen in die Katakomben geworfen, um dort zu liegen, bis — sie wieder im Vatikan bezw. an der ostiensischen Strasse in die bereiteten Monumente beigesetzt worden. Man sieht, dass dieser Marcellus an den heiligen Apostelleichen einst dieselbe Aufgabe zu erfüllen hatte wie Joseph von Ari-

---

1) Vgl. auch Kraus, Roma Sotterr. S. 521 der 2. Aufl.

mathia an Jesus, und dass er sie in seinem Prädium an der Appischen Strasse begraben haben sollte[1]).

Daher ergiebt sich uns von selbst die Frage: sollte dieser Markus-Marcellus nicht mit jener auf dem so seltenen Grabstein verzeichneten Marcella verwandt gewesen sein, d. h. sollte man nicht noch in späterer Zeit aus diesem oder einem andern *ad Catacumbas* sichtbaren Denkmal derselben Familie ersehen haben, dass der Ort der Gräber wahrscheinlich einem Marcellus gehört hatte, der deshalb also sich der Leiber angenommen haben musste? Denn aus den naheliegenden Namen des N. T. ist dieser nicht ausgewählt. Dann ist aber auch weiter daran zu denken, wie 2. Tim. 4 21 aus Rom neben Pudens und Linus eine Claudia genannt wird, welche, mag es sich sonst mit der Echtheit des Schriftstückes verhalten wie es will, wahrscheinlich angesehene Glieder der ältesten Christengemeinde Roms gewesen sind. Pudens soll nach der spätern Sage ein Senator gewesen sein, der den Petrus herbergte und sein Haus auf dem Viminal später zur Kirche hergab. Der jedenfalls mit dem ersten „Bischof" Linus identische Mann dieses Namens erhält als solcher in Constit. Apost. 7 46 gleich die in obiger Stelle daneben stehende Claudia zur Mutter. Sehr gut eignet sich dieselbe aber auch zur Mutter oder Schwester des senatorischen Marcellus, denn M. Claudius Marcellus ist die gewöhnliche Verbindung dieser Namen, doch die Akten, die nicht aus dem N. T. geschöpft haben, schweigen über den Gentilnamen und geben augenscheinlich, was ihnen äusserlich an die Hand gegeben war, Markus Marcellus.

Nachdem wir diesem und seinem Ursprunge halbwegs auf die Spur gekommen sind, erübrigt uns noch, auf die Orientalen schärfer zu sehen, die so verdächtig plötzlich unter dem Kreuz Petri stehen und sagen, sie seien seinetwegen gekommen, und nur um nicht müssige Zuschauer zu sein, dem Marcellus beim Begräbnis helfen.

Die Akten, welche uns die Geschichte erzählen, sind eine Überarbeitung der alten, schon von Origenes erwähnten πράξεις

---

1) In einer spätern griechischen Kompilation, die A. Thenn in Hilgenfelds Zeitschrift 1886 S. 442 ff. veröffentlicht hat, findet sich die ausdrückliche Angabe, dass der Leichnam des Petrus auf dem selbsterworbenen Grundstück des Markus beigesetzt worden sei, vgl. Lips. Erg.-Heft, S. 58.

Παύλου (*καὶ Πέτρου*), und gerade in der Angabe über das Begräbnis der Apostel ist zur Übereinstimmung mit den Thatsachen späterer Zeiten das Ursprüngliche überschwemmt und verwischt durch Überarbeitung und Zuthaten, die die Voraussetzungen und Missverständnisse der späteren Zeit an der Stirne tragen. Doch vielleicht gelingt es uns noch in etwas, Spuren der ursprünglichen Darstellung aufzufinden. Betrachten wir darum die Darstellung der Akten in ihrer gegenwärtigen Gestalt (bei Thilo II, p. 20 sqq.). Sie sagen zunächst von Paulus einfach: *decollatus est in via Ostiensi* und nennen alsdann den Ort nach der Meinung der 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts *Aquae Salvias.* In Anbetracht der S. 89 f. erläuterten Lage dieses Ortes verrät es wohl ein feineres Gefühl, dass die griechische Version zu jener Ortsbestimmung zwar die Entfernung auf 3 Meilen angiebt, aber die aus Gajus bekannte stehende Angabe „an der ostiensisehen Strasse" hierbei weglässt und erst bei der Grabstätte bringt. In derselben wird noch daran geknüpft, wie die römische Matrone Perpetua auf dem Weg zur Richtstätte ihr Schweisstuch leiht und es, wie er vorausgesagt, nach Pauli Tode wunderbarer Weise wiedererhält. Es ist diese Legende offenbar ein Einschiebsel, welches der lateinische Text nicht enthält. Nun folgt unmittelbar Ausführlicheres über Petri Ausgang. Nachdem er ans Kreuz geschlagen ist, und zwar auf seinen Wunsch die Füsse nach oben, erzählt er, um die Umstehenden in ihrem Zorn gegen Nero zu besänftigen, die bekannte Geschichte, wie er vor einigen Tagen auf der Flucht aus Rom begriffen dem Herrn begegnet sei und auf seine Frage, wo derselbe hingehe, zur Antwort erhalten habe: Ich gehe nach Rom, mich abermals kreuzigen zu lassen. Da Origenes diese Erzählung aus den Akten des 2. Jahrhunderts schon anführt, so stand sie in dieser Quelle wohl am selben Orte. Nach weiteren Mahnungen und einem Gebet stirbt Petrus. *Statim ibi apparuerunt viri sancti, quos unquam nemo viderat ante nec postea videre poterat. Isti dicebant, se propter ipsum de Hierosolymis advenisse, et ipsi una cum Marcello illustri viro, qui crediderat et relinquens Simonem Magum Petrum secutus fuerat, abstulerunt corpus eius occulte et posuerunt sub terebinthum* (S. 99) *iuxta naumachiam in loco qui appellatur Vaticanus.* (In der jüngeren Rezension wird der Zusammenhang hier wieder unterbrochen durch ein neues Einschiebsel über das Martyrium der Perpetua und der drei beim Tod des Paulus bekehrten

Soldaten.) *Ipsi autem viri qui se dicebant de Hierosolymis advenisse dixerunt ad omnem populum: gaudete et exultate, quoniam patronos magnos meruistis habere*, und sie prophezeien dazu, dass Nero nach dem Tod der Apostel, der also auf 67/8 gesetzt wird, das Reich nicht mehr behalten kann. Was denn auch geschieht, indem Nero vom Heere geächtet in Furcht und Entsetzen flieht und verschwindet und nach einiger Aussage in den Wäldern von Wölfen aufgefressen wird.

Sanctorum autem apostolorum dum a Graecis corpora tollerentur ad Orientem ferenda (συνέβη ὑπὸ τῶν ἀνατολικῶν ἐπαρθῆναι) *exstitit terrae motus nimius et occurrit populus Romanus et comprehenderunt eos in loco qui dicitur Catacumba via Appia miliario tertio, et ibi custodita sunt corpora eorum anno uno et mensibus VII* (*var. VI*), *quousque fabricarentur loca in quibus sunt posita corpora eorum. Et illic revocata sunt cum gloria hymnorum et posita s. Petri in Vaticano Naumachia et s. Pauli in via Ostiensi ab urbe Roma miliaro secundo, ubi praestantur beneficia orationum in secula seculorum. Amen* [1]).

In diesem Zusammenhang ist die mit dem Vorhergehenden nur lose verknüpfte Erzählung vom vereitelten Raubversuch der Orientalen ein offenbarer Anhang aus einer Zeit, wo man auf der Damasischen Inschrift in der gemeinsamen Apostelkirche las, dass hier einmal Petrus und Paulus geruht, aber nicht mehr wusste, wann Paulus von hier an die ostiensische Strasse und Petrus in den Vatikan zur späteren Ruhestätte übergeführt worden, sondern es für natürlich und selbstverständlich hielt, dass sie von Anfang an diesen Orten ihres Ruhmes auch ihre Ruhestätte gefunden. Sollten sie darum einmal in den Katakomben geruht haben, so müsse das einen besonderen Grund gehabt haben, könne es nur

1) Nach Gregor d. Gr. ep. IV, 30 *ad Constantinam Augustam* ging die Sache ein wenig anders, nämlich so zu: *Eo tempore, quo passi sunt, ex Oriente fideles venerunt qui eorum corpora sicut civium suorum repeterent. Quae ducta usque ad secundum Urbis miliarium in loco qui dicitur ad Catacumbas collocata sunt. Sed dum ea exinde levare omnis eorum multitudo conveniens niteretur, ita eos vis tonitrui atque fulguris nimio metu terruit atque dispersit, ut talia denuo nullatenus attentare praesumerent. Tunc autem exeuntes Romani eorum corpora, qui hoc ex domini pietate meruerunt, levaverunt et in locis quibus nunc sunt condita posuerunt.*

vorübergehend gewesen sein. An sich lag am nächsten die Annahme, die Apostel seien vorläufig 1 Jahr 6 Monate dort geborgen worden bis zur Herstellung der ihrer würdigen Monumente an den zwei berühmten Stätten. Andere lasen alles aus der Inschrift heraus und legten sich demnach die scheinbaren Andeutungen zurecht. Besonders das *defendere* liess an kriegsmässige Verteidigung, also an ein Attentat, dann nur dieser Orientalen denken. Diese machten offenbar Anspruch auf die Leiber der Apostel, und zwar durch eine That, die zur Gegenwehr nötigte, sie sind es gewesen, die die Leiber, auf ihrem Raubversuch überrascht, in die weit abgelegene, aber eben auf dem Reiseweg der „Griechen“ gelegenene Katakombe geworfen haben. Der Autor verband beide Erklärungsarten miteinander, wie er beide wenn nicht in Urkunden, so doch im lebendigen Rom friedlich nebeneinander gefunden, wie denn auch eine doppelte Schnur um so besser hält, nur dass sie hier doppelt nachdenklich macht. Denn einerseits kommen die Orientalen gerade wie gerufen, um die Leiber an den dritten Ort zu bringen und alsbald die Monumente an den anderen Ort bauen zu können; lag das aber nicht im Plane, warum bringen die Römer nicht gleich zur selbigen Stunde die Reliquien wieder an die Orte, von denen sie nicht hätten entfernt werden sollen?

Und dass diese Orientalen so laut jedermann unter dem Kreuz Petri sagen, sie seien von Jerusalem seinetwegen gekommen, will doch zu wenig dazu passen, dass sie weiter nichts thun, als dem Marcellus bei der Bestattung assistieren und zu den Römern einige passende Worte sagen. Sind sie aber, wie sich dann herausstellt, gekommen in der schnöden Absicht, den unter ihrer heuchlerischen Mithülfe Beerdigten zur Nachtzeit wieder auszugraben und zu exportieren, so passt dazu nicht, dass sie als *viri sancti* ἄνδρες εὐλαβεῖς, ἄνδρες ἔνδοξοι, ἅγιοι ἄνδρες (Lips. Act. p. 172. 216) wie Engel vom Himmel statt wie Diebe in der Nacht eingeführt werden? Was soll dann auch die Bemerkung, es habe sie niemand weder vorher noch nachher gesehen? Hier scheint auch verschiedenartiges neben- und durcheinander zu schwimmen und lohnt es sich, auf die abweichende Darstellung des Gregor (S. 127 Anm. 1) zu blicken. Hiernach reklamierten die Orientalen einfach die Leiber ihrer Mitbürger, erhalten sie und legen sie frei und offen „an die Katakomben“, um

sie nachher von hier weiter zu führen. Als aber die ganze Menge versammelt war und sie die Leiber von dort erheben wollten, entstand ein solches Donnern und Blitzen, dass sie voll Schrecken von ihrem Beginnen abliessen und fortliefen. Daraufhin sind erst die Römer gewürdigt, die heiligen Reliquien als ihr Eigentum nunmehr aus den Katakomben zu erheben und an die beiden Stätten zu bringen, wo sie noch heute liegen [1]). Andere waren an dieses römische Besitzrecht schon so gewöhnt, dass sie nur einen heimlichen Raubversuch unterstellen konnten. Wie die Erwähnung der *Aquae Salvias* als Richtstätte des Paulus schon an das Ende des 6. Jahrhunderts weist (vgl. S. 90), so ist auch die ganze Erzählung bei Gregor noch die einfachere, während die Akten schon eine Kombination verschiedener Versionen geben, und auch deshalb kaum einer frühern Zeit als der Gregors angehören können. Nimmt man dazu, dass Gregor in demselben Brief erzählt von *Monachi Graeci*, die zwei Jahre vorher nächtlicherweile dabei abgefasst worden, als sie neben St. Paul Leichen ausgruben und die Gebeine verbargen, um sie nach „Griechenland“ *tamquam sanctorum reliquias* mitzunehmen [2]), so sieht man klar vor sich die Zeiten, wo sich die Sache vom „Raubversuch“ also gestaltete, und die Orientalen zu *Graeci* wurden. Täuscht nicht alles, so haben wir hier noch die Spuren der ältern Darstellung, wonach beim Tode des Petrus heilige, engelhafte Männer von Jerusalem plötzlich da waren, seinen Leib nahmen und damit verschwanden. Der Autor jener ältern πράξεις, bzw. die von ihm wiedergegebene Volksmeinung, besagte dann aber und trug mit der Wendung dem Umstande Rechnung, dass man noch in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts das Grab des Petrus in Rom nicht zeigte noch zeigen konnte. Denn nur des Petrus wegen waren jene Leute erschienen, nicht aber des Paulus wegen, dessen Leichnam nicht verschwunden war. Wie Petrus auf den altchristlichen Bildern so oft gemeint scheint unter dem Bilde des Moses, der mit seinem Stab Wasser aus dem Felsen schlägt, so glich er ihm auch darin, dass nie-

1) In dem syrischen Bericht (*Cureton, Ancient Syriac documents p. 61*) müssen die Römer den Orientalen gute Worte geben, dass sie bleiben und ihnen die Apostelleiber dalassen.

2) Dieser Teil des Briefs abgedruckt auch bei Gieseler, KG. I, 2, 1845, S. 429 Not. 4.

mand sein Grab zeigen konnte. Damit begegnen wir schon dem Einwurf de Waals [1]), S. 44: „Allem Anschein nach müssen die Orientalen auf der Überfahrt Schiffbruch gelitten haben, denn es fehlt jede schriftliche Nachricht und jede Tradition über das Grab Petri in Jerusalem." Ein Einwurf, der ebenso gedankenlos ist als er geistreich sein soll. Denn wenn man jedes Grab, das Niemand mehr in Rom nachweisen kann, durchaus in Jerusalem nachweisen sollte, hätte man viel zu thun. Der Autor wollte nämlich nur das Nichtvorhandensein in Rom erklären, ohne ein Vorhandensein in Jerusalem dafür zu unterstellen. Und nun denke man mal ein wenig nach! Nach allen Andeutungen und Voraussetzungen wäre Petrus — sehr im Unterschied von dem am 22. Februar 63 allein hingerichteten Paulus — in der Neronischen Verfolgung umgekommen, und zwar dann zusammen mit der *ingens multitudo*, die zum Teil bis zur Unkenntlichkeit verbrannt und zerfleischt und dann wohl auf einen Haufen geschleppt, zusammen verbrannt, oder in den Tiber geworfen oder in ein Massengrab gelegt worden ist. Dass ein Leichnam auf Bitten von Freunden und Verwandten zur Bestattung ausgefolgt wurde, hatte früher und später bei der römischen Verwaltung wenig Anstand, um so

---

1) Um den bedenklichen Zügen, die wir hervorgezogen und gedeutet haben, die Spitze zu brechen, konstruiert de Waal S. 47 ff. einen Urbericht der Akten, wonach die in Rom lebenden Judenchristen die Leiber der Apostel als ihrer Landsleute genommen und *ad Catacumbas* beigesetzt hätten. In dem einen Bericht sei von einer Absicht der Übertragung aus Rom heraus ganz und gar nicht die Rede. Es heisst dort nur *ἠθέλησαν ἁρπάσαι τὰ λείψανα τῶν ἁγίων*, was schon genug besagt. Diese judenchristlichen Mitglieder der römischen Gemeinde sollen weiter nichts gewollt haben, als die Reliquien ihrer Landsleute dauernd in Rom an der Appischen Strasse begraben. Wo bleibt da der ganze Raub? Nun, „in dem befremdlichen Zusatz: *tunc autem exeuntes Romani eorum corpora, qui hoc ex domini pietate meruerunt levaverunt* schauen die Heidenchristen hervor," S. 50, die die Apostel also nach a. I m. VI an die andern Orte bringen. „Dass dieser Raubversuch aber nicht blosse Dichtung war, sondern historische Thatsache, das folgt aus dem Gegensatz zwischen Juden- und Heidenchristen in der römischen Urkirche von selbst," S. 51. Nette Zustände in Rom! Dazu solche „Parteikämpfe" am Tage der Neronischen Christenverfolgung, wo die noch übrigen Häuflein anderes zu thun gehabt hätten, wenn de Waal mit seiner Dichtung sie hätte verschonen wollen. Die Akten wollten grade Friede bezwecken.

mehr aber in der Neronischen Verfolgung, in der alle Christen als todeswürdige Subjekte hingestellt waren und wenige zum Zuschauen übrig waren und kaum einer wagen konnte, bei der allgemeinen Erbitterung einen solchen Wunsch und sich selbst damit zu erkennen zu geben. Wo bei dieser Massenschlächterei einer blieb, blieb er bei vielen andern Brüdern, mit denen er zeitlichen Tod und ewiges Leben teilte. Die Bergung eines Leichnams hatte keinen Zweck und keine Möglichkeit, kam noch nicht als Reliquie der Verehrung in Betracht.

Als aber in späterer Zeit der Neronische Massenmord mehr und mehr in den Hintergrund, dagegen Petrus und Paulus umsomehr allein in den Vordergrund traten, und zumal der erstere eine immer grössere Bedeutung in Rom erlangte, als niemand mehr denselben ausdrücklich in der alles persönliche Hervortreten ausschliessenden Neronischen Flutwelle verschwinden liess, alle Akten ihm nach Analogie des Paulus einen langen persönlichen Prozess vor Nero andichteten, die „zahllose Menge" aber über den Kaiser zornig geworden sein sollte nicht wegen der schamlosen Massenschlächterei, sondern wegen Hinrichtung des Petrus, und dessen Ausgang vor vielen auf ihn gerichteten Augen so erbaulich als ausführlich schilderten: da vermisste man sein Grab. Wo war es und sein Leichnam, wenn er doch selbst in Rom glorreicher Märtyrer geworden und man mit gutem Recht die Siegesstätten zeigte? Während sich frühere damit trösteten, dass heilige Männer mit dem heiligen Leib an einen heiligen Ort verschwanden, wahrscheinlich zu jenem Jakobus dem Gerechten, an den Petrus in dem apokryphen Brief vor seinem Tode geschrieben haben sollte, suchten ihn Spätere in Rom wieder, bis sie ihn fanden und in der Nähe des h. Paulus geborgen wussten. Man hat eben in späterer Zeit sich viel auf dergleichen Suchen gelegt und auch viel gefunden. Man weiss, wie die Helena das heilige Kreuz suchte und fand. Ebenso wurde der bis dahin verschwundene erste Märtyrer Stephanus im J. 415 in Kaphargamala mit anderen Märtyrern zusammen gefunden. In Italien hatte besonders Ambrosius viel Glück. Nach August. confess. 9 7 wurde ihm im J. 386 *per visum* offenbart, *quo loco laterent corpora Protasii et Gervasii*; im J. 393 fand er in Bononia den h. Agricola und Vitalis, im J. 395 in Mailand den h. Nazarius und Celsus. Wie in Rom selbst nach der hierin

glaubwürdigen Angabe in den Akten des h. Laurentius, Acta SS. Aug. II, p. 510, *latuerunt corpora Abdon et Semnes usque ad tempora Constantini, quo imperante divinitus revelata sunt et a Christianis elevata atque in coemeterium Pontiani translata,* allwo das Depositionsverzeichnis vom J. 336 ihre Verehrung zum III. Kal. Aug. notiert: ähnlich wie es später auch mit der Auffindung der heiligen Cäcilia durch Paschalis ging, wird es auch mit Auffindung des Leibes des h. Petrus gegangen sein.

Bei meiner frühern und bisher vielfach beliebten Deutung der Notiz zum J. 258 auf Beisetzung beider Apostel in der gemeinsamen Gruft *ad Catacumbas* war zu meinen, die Reliquien des einen oder des andern oder gar beider seien in diesem Jahre erst aufgefunden worden, wofür sich nun auch die von Pseudo-Dionysius berichtete Auffindung des Kopfes Pauli (S. 62) unter Sixtus geltend machen liesse. Nun wir aber erkannt haben, dass Paulus in jenem Jahre bereits aus den Katakomben an die ostiensische Strasse überführt am 29. Juni hier gefeiert wurde, während Petrus gleichzeitig *ad Catacumbas* gefeiert wurde, ist vielmehr anzunehmen, dass die wirklichen oder vermeintlichen Gebeine des Apostelfürsten dort schon länger neben denen seines grossen Kollegen geruht. Daraus ist die Auffindung der Petrusgebeine schon in früherer Zeit wahrscheinlich geworden, etwa am Ende des 2. oder Anfang des 3. Jahrhunderts, wo die Gräber der Alten von den Asiaten zur Bestätigung ihrer Ansichten und Ansprüche aufgezählt wurden, wo in Rom bald der gewandte Kallistus von Bischof Zephyrinus über das später nach ihm benannte Kömeterium gesetzt wurde und auf diesem Gebiete noch Verdienste zu erwerben waren, und dergleichen *Inventiones* noch nicht wie später durch so viele Litteraten hin und wieder zufällig auf uns gekommen sind. Die Auffindung der Gebeine des Petrus war um so weniger epochemachend und der Geschichte sich einprägend, als man ja den Paulus von Anfang an hatte und so bald natürlich der eine wie der andere angesehen werden wollte, als ja auch das Ansehen Petri in Rom nicht auf seinem Grab und den modernden Gebeinen beruhte, sondern auf seiner Thätigkeit und seinem Martyrium im Vatikan, von denen man längst wusste.

Wo man den Petrus wiedergefunden, ob in der Nähe von Paulus' Grab oder an dem Orte, wo man die Opfer der Neronischen Verfolgung suchte, muss bei dem Mangel an Nachrichten

dahingestellt bleiben. Jedenfalls war das Grab des Paulus, den man bei seiner besondern Hinrichtung lange vor dem entfesselten Christenhass, am 22. Februar des J. 63 leicht zur Bestattung ausgeliefert erhielt, von Anfang an an der Appischen Gräberstrasse, bis es im heissen Jahre 258 geschah, dass die gute Lucina ihr Grundstück neben dem Orte, wo Paulus hingerichtet worden war, der Gemeinde schenkte, oder vielmehr deren Sicherheit wegen nicht schenkte, sondern dauernd zur Verfügung stellte, um in der hergestellten *Memoria* dem Apostel einen sinnigen und sichern Ort zur Ruhe, der Gemeinde aber in dieser bösen Zeit einen heiligen und sichern Ort zur Versammlung zu geben. Der gegenwärtig vorhandene direkte Weg (*delle sette chiese*) zwischen beiden Ortlichkeiten dürfte auch im Altertum schon gewesen sein. Petrus aber, der mindestens ein Jahrhundert nach Paulus *ad Catacumbas* gekommen sein mochte, blieb auch fast ein Jahrhundert länger als dieser hier an der Appischen Strasse, wo es auch viel schöner und erbaulicher war als in dem im Altertum schon verrufenen und ungesunden Vatikan, *infamibus Vaticani locis* Tac. Hist. 2 93 [1]), wo wiederum Gärten und Cirkus des Kaisers und Kybelekult auf der einen, fremde Grabmonumente auf der andern Seite der Strasse den Christen kaum einen kleinen Ort ruhiger Erbauung ermöglichten. Erst die Grossmut und Politik eines Constantin schaffte dort Raum, um nahe der alten *Via triumphalis* an der Siegesstätte Petri die Hauptbasilika Roms zu erbauen zu einer zwar späten aber würdigen und dauernden Herberge der Reliquien [2]).

6) Exkurs über Lucina und B. Cornelius.

Die Lucina, welche den Bischof Cornelius † 253 wohl einige Jahre nach seinem Tod in der Verbannung zu Centumcellä auf dem von dem eigentlichen Kömeterium des Kallistus durch ge-

1) Vgl. auch Martial. epigr. VI, 92. Cicero de lege agr. 2 35.

2) Eine vorliegende Untersuchung, ob Petrus in Rom gewesen, halte ich zurück aus S. 66 erwähnter Rücksicht und um selbst offen zu bleiben für jede Belehrung, nicht für Thränen, wie solche jüngst in einer Besprechung meines „Antichrist" (Freib. 1897) über den Einsturz, angeblich nur der Aussenmauern, des babylonischen Drachenmythenkonservatoriums „*sapienti sat*" geflossen sind.

naue Grenzlinien unterschiedenen Grundstück daneben beisetzte und das andere Grundstück an der ostiensischen Strasse hergab, hat besondere Lebensfähigkeit vor anderen, die in anderen Zeiten ihren Namen tragen und nur ihr Schattenbild sind. Da sie mit der Beisetzung des Apostels an der ostiensischen Strasse im J. 258 einmal in Verbindung stand, für nicht ganz genau Unterrichtete aber die seltsame Valerianische Zeit unwillkürlich zu der Zeit wurde, wo Paulus gestorben und gleich an seinem spätern Platze begraben worden sein sollte, so ist es nur natürlich, dass man später von einer Lucina erzählte, die in der Apostelzeit gelebt und mit Vorliebe Tote bestattet habe, zunächst natürlich den Paulus, vgl. Abdias c. 8. Dachte man sich, wie die Silvesterakten, die Teilung und Überführung der Apostel erst in der Zeit der Gründung der Peterskirche, und zwar irrig genug gleich in der ersten Zeit des Konstantin, so musste die daran beteiligte Lucina natürlich auch schon in der Zeit des Diokletian und des Maxentius, wo es viele Martyrer zu beerdigen gab, ihre guten Dienste thun. So könnte, wer unterscheiden wollte, ihrer 5 verschiedene und doch ganz gleiche Lucinen unterscheiden, so selten auch sonst der Name vorkommt [1]).

Dass Bischof Cornelius vielleicht aus der vornehmen *Gens Cornelia* stammte, haben schon andere vermutet. Nun verdient Beachtung, dass in demselben Kömeterium, wo Cornelius beigesetzt [2]) worden, auch die Grabschrift einer *Acilia Vera* sich gefunden hat [3]), also aus derselben reichen Familie der Acilii *C(larissimi) V(iri)*, von der de Rossi neuerdings (Bullet. crist. 1888/9 p. 15—66, tav. V) eine ganze Anzahl christlicher Grabschriften anscheinend aus der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts in der Kata-

---

1) Im Casino der Villa Borghese sah ich auf einem heidnischen Grabcippus eine Inschrift, die eine Catilia Lucina ihrer Mutter Catilia Paulina gesetzt; aus Coemeterium Priscillae veröffentlichte Bosio p. 505 eine Grabinschrift *Aurelius Verus Aureliae Lucinae coniugi*, und ein *Q. Vanus Lucinus sevir Aug.* findet sich mit *Lollia Matidia coiux* auf einem Grabstein bei Marini, Atti arvali p. 158. Dazu kommt noch ein bald im Texte angeführter Cornelius Lucinus.

2) Über sein Grab und Zubehör vgl. de Rossi, Roma Sotterr. I. p. 274—305, tav. II—VII.

3) Roma Sotterr. I, p. 315 sqq. tav. XXX, 3; Bullet. 1888/9 p. 67.

kombe der Priscilla gefunden hat. Wie sich aber im Kömeterium der Lucina eine weitere Inschrift [1]) *Ρουφινα* | *ειρηνη* fand, so fand der dieser nicht mehr eingedenke de Rossi auch in Priscilla ... *κιλιος Ρουφινος* | .. *ησης εν θεω* (Bullet. 1888/9 tav. V, No. 5). Wie Priscilla, so dürfte also auch Lucina Beziehung zur Familie der Acilier gehabt haben. Nun gab es, wie de Rossi bei ganz anderer Gelegenheit 1888/9 p. 43 f. 67 erinnert, in dieser Familie im Jahre 152 einen Konsul mit dem auch die mütterliche Linie beibehaltenden langen Namen *M'. Acilius Manii filius Glabrio Cn. Cornelius Severus* (Dessau, Corp. Inscr. L. XIV, No. 4237 cf. p. 492 ad No. 2484), kurz *M'. Acilius Glabrio senior* genannt. Da so der Name Cornelius in die Familie der Acilii gekommen, könnte jener Bischof Cornelius einfach ein Verwandter jener Frau gewesen sein, die aus derselben Familie stammend den Beinamen Lucina führte und jenen auf ihrem Grundstück beisetzte. Damit kombiniert sich leicht jener Freigelassene *Cn. Cornelius Ↄ.*[2]) *l. Lucinus* (Passionei, Inscr. ant. p. 109, 27), *che potè avere quei nomi da una Cornelia Lucina,* den de Rossi Roma Sotterr. I, p. 315 als eins der *nelle lapidi pagane rarissimi esempi* anführte, und der durch die späteren Entdeckungen und unseren Nachweis noch interessanter geworden ist. Doch genug, um die Verbindung des Namens Cornelius mit Lucina als geschichtlich darzuthun und auch wieder die Beisetzung des Paulus auf dem Prädium der frommen Frau im J. 258 in helles Licht zu setzen.

Ganz unabhängig hiervon finden sich aber bei dem Mitte Juni 253 gestorbenen Bischof noch allerlei Besonderheiten, dass es der Mühe wert scheint, dieses Rätsels Lösung zu suchen.

Warum ist dieser Bischof nicht in der gemeinsamen Bischofsgruft zwischen seinen Vorgängern und Nachfolgern beigesetzt worden, sondern 90 Meter abseits, in einer Kammer oder vielmehr in einem später erbreiterten Gange? Wurde auch der a. 309 auf Sizilien gestorbene Eusebius nicht in der gemeinsamen Bischofsgruft, sondern in einer besonderen Kammer beigesetzt, wie auch sein Nachfolger Miltiades, so muss man doch sagen, dass sich dies besser begreift, da jene Krypta in den 50 dazwischen

---

1) V. Schultze, Katakomben, S. 314 f.

2) Der umgekehrte Buchstabe bedeutet den weiblichen Namen, also hier *Corneliae libertus.*

liegenden Jahren bereits völlig belegt worden war. Der Liebesdienst der Lucina ist ja Erklärung genug, und doch nicht genug. Wie kommt es aber, dass die amtlichen Grabschriften der Vorgänger und Nachfolger noch griechisch sind [1]), die des Cornelius aber lateinisch, und dazu lautet:

CORNELIVS * MARTYR *
EP *

sodass also hier das Martyr die Hauptsache zu sein scheint, während bei den anderen hinter dem Namen ЄΠΙ(σκοπος) folgt, und bei Fabianus das Monogramm MPT mit schwächeren Schriftzügen offenbar später zugefügt worden ist. Diese Kuriosa sind schon früher aufgefallen; Victor Schultze, Katakomben S. 256 und 314, hat darum die Inschrift des Cornelius für nachkonstantinisch erklärt, sie gehört aber, wie ich finde, erst der Zeit Leos d. Gr. an. Denn einmal bietet sie genau dieselben Schriftzüge wie die in der Lateranischen Galerie I, 1 genau nachgebildete grosse Inschrift aus der Zeit dieses Papstes, sodann giebt uns das Papstbuch die Erklärung durch die Mitteilung über Leo: *fecit autem basilicam beato Cornelio episcopo et martyri iuxta cimiterium Calisti via Appia.* Leo wird die alte, vielleicht zerbrochene und dem Märtyrer nicht gerechte Inschrift durch die neue ersetzt haben, im Zusammenhang damit, dass er die Galerie zum zahlreicheren Besuch erweiterte und den Cornelius vielleicht aus einer früheren, unbequemen Kammer hier der Verehrung zugänglicher machte.

Im weitern fehlt Cornelius sowohl in der *Depositio episcoporum*, die so freilich erst mit seinem Nachfolger Lucius † 254 beginnt, als auch in der *Depositio martyrum*, obgleich schon bei

1) Abbildung der Grabschriften am besten in de Rossis Roma Sotterr., gut auch bei Kraus, Roma Sotterr. S. 154, Ferd. Becker, Inschriften, Taf. V. Letzterer giebt in „Roms altchristl. Kömeterien" S. 54 Ansicht der Galerie mit dem Grab des Cornelius; die Abbildung von dessen Grabschrift giebt Kraus a. a. O. S. 138; eine Abbildung der grossen Inschrift Leos aus St. Paolo findet man bei de Rossi, Bull. crist. 1877 tav. 3. Dazu vgl. die photogr. Abbildungen der Lateran. Galerie, X, 3. I, 1. Zum Grab des Cornelius vgl. in Kürze die Ausführungen bei Kraus, Roma Sotterr. S. 188 ff., wo freilich der Verdienste Leos nicht gedacht wird, auch Duchesnes Anmerkung zum Martyrologium p. XLIX, Nr. 4. — *MaPTvϱ* —

dem später mit Cornelius geteilten Tage steht: *XVIII. Kal. Oct. Cypriani Africae, Romae celebratur in Calisti.* Dieses Fehlen in beiden Bestandteilen der Chronik vom J. 354 hat noch nicht so viel auf sich. Anders steht es mit der Angabe des sonst in dieser Partie so zuverlässigen Liberian. Bischofsverzeichnisses unter Cornelius: *Sub episcopatu eius Novatus extra ecclesiam ordinavit Novatianum in urbe Roma et Nicostratum in Africa. Hoc facto confessores, qui se separaverant a Cornelio, cum Maximo presbytero, qui cum Moyse fuit, ad ecclesiam sunt reversi. Post hoc Circumcelis expulsi. Ibi cum gloria dormitionem accepit.* Über diese Vorgänge sind wir durch die erhaltenen Briefe des Cornelius selbst und des Cyprianus unterrichtet, und es scheint mir, dass der Autor der Vita des Cornelius, statt Selbsterlebtes aus seiner Zeit zu berichten, nur jene Briefe ausgezogen und in Eile missdeutet hat. Im selben Brief 52, in dem Cyprian von der Reise des Diakon Nicostratus nach Afrika erzählt, schreibt er von Novatus: *plane quoniam pro magnitudine sua debeat Carthaginem Roma praecedere, illic maiora et gràviora commisit: qui istic adversus ecclesiam diaconum [Felicissimum!] fecerat illic episcopum fecit.* Daraus bildet jener Autor seine offenbar irrige Angabe, indem er unter dem in Afrika gegen die Kirche aufgestellten Diakon den Eingangs des Briefs erwähnten Diakon Nicostratus verstand, während Cyprian den Diakon Felicissimus gemeint hatte, und nach desselben Zeugnis ep. 59 ed. Fell. p. 263 Maximus der Name des in Afrika aufgestellten Novatianischen Gegenbischofs war. Und wiederum das Cyprianische „*fecit episcopum*“ gab der Autor irrig wieder mit *ordinavit*, da doch Novatianus vielmehr von drei italienischen Bischöfen und nicht von dem intellektuellen Urheber Novatus ordiniert worden war, wie wiederum Cornelius selbst berichtet im Brief an Fabius in Antiochien bei Euseb KG. 6 43.

Aus den besprochenen Gründen können wir die Vita des Cornelius nicht demselben Manne zuschreiben, der den Bischofskatalog von Pontianus bis Lucius unter dem frischen Eindruck der Gleichzeitigkeit zuverlässig fortführte, sondern sie nur als eine spätere Ergänzung ansehen. Damit stimmt überein der Wirrwarr und die Verlegenheit, die in der Chronologie der Bischöfe dieser Partie des Liberianus herrscht. Man besehe nur nachstehende Ansätze:

Fabianus † 250 (in der Decischen Verfolgung),
Cornelius ann. II m. III d. X, coss. 251—252,
Lucius ann. III m. VIII d. X, — coss. 255 (regierte nur 8 Monate!),
Stephanus ann. IIII m. II d. XXI, coss. 253—255,
Sixtus ann. II m. XI d. VI, coss. 256—258, VIII. Id. Aug.

Hier scheint Cornelius einst so gefehlt zu haben, dass seine Zeit der seines Nachfolgers einfach zugeschrieben worden, sodass dieser von seinen 8 Monaten auf 3 Jahre gekommen. Als dann jener wieder eingestellt wurde, musste man bei Fixierung der Zeiten in die Enge kommen. Wie aus dem Cyprianischen Briefwechsel und aus Euseb KG. VI, 43. 44. 45 hervorgeht, war Cornelius nicht bloss bei einer Anzahl auswärtiger Bischöfe nicht anerkannt, die zumal im Orient den Novatian anerkannten, sondern auch in Rom hatte er eine grosse Partei gegen sich, die in Novatian ihren Bischof sah. Und die Partei der Novatianer blühte noch lange auswärts und auch in Rom, wo ihr endlich Innocenz 401—417 nach Sokrates VII, 9 viele Kirchen abnahm. So scheint es, dass der Einfluss dieser Partei und versöhnliche Rücksicht die Ursache wurde, dass Cornelius keinen Ehrenplatz in der Papstkrypta erhielt, nicht in die „Depositio" aufgenommen und auch nicht gleich in jenes Bischofsverzeichnis eingetragen wurde. Die Wendung „*cum gloria dormitionem accepit*" im Liberianus entspricht der von de Rossi wieder aufgefundenen, von uns Leo dem Grossen zugewiesenen Grabschrift des mit der Lucina in Verbindung stehenden Bischofs Cornelius.

Berichtigung.

S. 60, Z. 10 v. u. l. Plautius.

DER
KETZER-KATALOG
DES
BISCHOFS MARUTA VON MAIPHERKAT

VON

D. **ADOLF HARNACK**

Texte u. Untersuchungen N. F. IV, 1b. Leipzig 1899.

Der Ketzer-Katalog des Bischofs Maruta von Maipherkat.

Der Gesandte des Arkadius und Theodosius II. am Hofe Jezdegerds I. (399/400 u. 409/10), der Wiederhersteller der persischen Kirche, der Freund (später Gegner) des Chrysostomus, Bischof Maruta von Maipherkat (gestorben wahrscheinlich vor d. J. 420), hat sich in allen Kirchen der Christenheit (der griechischen, syrischen, persischen, koptischen und lateinischen) ein Gedächtniss gestiftet. Auch als Schriftsteller war er bei den Syrern bekannt. Ebed Jesu (catal. 57) bemerkt über ihn: „Maruthas episcopus Majpherkatae et medicus peritus composuit librum de martyriis et cantus tonosque martyrum; idem transtulit et canones patrum CCCVIII scripsitque totam historiam illius sanctae synodi.“ Das Buch „de martyriis“ ist von Assemani unvollständig, von Bedjan vollständiger gedruckt worden; doch ist seine Echtheit noch nicht bewiesen. Das Werk über das Nicänische Concil war bisher unbekannt; nur ein Bruchstück hat Ebed Jesu in seinem Nomokanon, tract. I c. 3, aufgenommen („Historia oecumenicorum ex recensione Maruthae, Maiphercatae episcopi, rogatu Isaaci catholici“), abgedruckt bei Mai, Script. Vet. Nov. Coll. X, p. 3—331 (cf. Zingerle, Syr. Chrestomathie p. 167 ff.).

Jüngst hat nun O. Braun aus einer modernen Handschrift der Propaganda (Copie einer Mossuler Handschrift; über das Alter beider Manuscripte fehlen die Angaben) ein Werk vollständig übersetzt und herausgegeben „De Sancta Nicaena Synodo. Syrische Texte des Maruta von Maipherkat“ in den „Kirchengeschichtl. Studien, hrsg. von Knöpfler, Schrörs und Sdralek 4. Bd. 3. Heft)[1]. In der Einleitung hat er das litterarhistorische

1) Vergl. dazu meine Anzeige in der Theol. Lit.-Ztg. 1899 Nr. 2.

und bibliographische Material über Maruta zusammengetragen (vgl. dazu Wright, A short history of Syriac Literature 1894 p. 44ff.), die verstellten Blätter der zum ersten Mal von ihm untersuchten Handschrift geordnet und den gesammten Inhalt beurtheilt. Dass die Hauptmasse wirklich von Maruta herrührt, unterliegt keinem Zweifel; einige Abschnitte aber scheinen Interpolationen aus späterer Zeit zu sein. Zu dem Echten ist der Ketzerkatalog zu rechnen, und nur mit diesem möchte ich mich im Folgenden beschäftigen. Er ist in allen Hauptpunkten identisch mit dem von Abraham Ecchellensis aus dem Arabischen übersetzten, von Mansi (Concil. Omn. Ampliss. Coll. II, p. 1056 ff.) edirten Katalog. Derselbe galt bisher den meisten Kritikern als ein so gut wie werthloses, junges Product, und dieses Urtheil war wohl verständlich, da er in schlechtester Ueberlieferung und in interpolirter Gestalt vorlag. Jetzt erkennen wir — der Commentar, mit dem ich den Abdruck versehen habe, wird es beweisen —, dass er ein werthvoller Bericht ist und daher eine genaue Untersuchung verdient. Allerdings ist die Ueberlieferung in dem modernen Codex der Propaganda auch eine schlechte und namentlich lückenhafte; aber durch Vergleichung der von Ecchellensis gebotenen Textgestalt lässt sich der wesentliche Inhalt des Katalogs doch ermitteln. Braun hat diese Aufgabe bereits in dankenswerther Weise gelöst, so dass nur Weniges zu thun übrig blieb. Da mir das von ihm beobachtete Verfahren, die Lücken des Codex auszufüllen, nicht ganz deutlich war, so wandte ich mich brieflich an ihn und erhielt folgende nähere Auskunft (3. Januar d. J.): „Die von mir benutzte Handschrift ist eine ganz moderne Copie eines in Mossul befindlichen Originals von unbekanntem Alter. Was dem sehr deutlich schreibenden Copisten unleserlich war, dafür liess er einfach in seinem Texte eine Lücke. Die Ungleichheit dieser Lücken berechtigt jedoch zu dem Schlusse, dass dieselben sich mit dem Ausgefallenen dem Umfange nach in der Hauptsache decken werden. Die Ergänzungen dieser Lücken sind [in meinem Text], wo nicht ausdrücklich anderes bemerkt ist, überall durch eckige Klammern gekennzeichnet. Sie sind entweder von mir, wobei ich natürlich absolut auf Conjecturen angewiesen war, oder wo Parallelrecensionen vorlagen, sind sie möglichst diesen angepasst. In diesem Falle ist die benutzte Recension stets in der Fussnote angegeben.

Verhältnissmässig leicht ging das bei den Texten aus Ebed Jesu, da dieser sich enge an meinen Text anlehnt; es war aber sehr schwer bei Ecchellensis, da einmal dieser Text sehr frei und dann die Uebersetzung sehr schlecht ist. Speciell der Ketzerkatalog ist im Anschluss an Ecchellensis (nach dem Abdruck bei Mansi) ergänzt. Doch konnte ich bei den grossen Abweichungen nicht sehr viel davon benutzen! deshalb noch immer die verhältnissmässig vielen Lücken, selbst neben den Ergänzungen, da diese oft nicht ausreichten, den leeren Raum auszufüllen; denn ich habe natürlich immer gesucht, die Ergänzung dem Umfang der Lücke möglichst anzupassen. Die runden Klammern endlich sind angewendet, wo der Text keine Lücke zeigt, wo aber der Zusammenhang zwingt, den Ausfall eines oder mehrerer so gekennzeichneter Worte anzunehmen, oder wo die Uebersetzung eine solche Einschiebung verlangt. In allem Uebrigen habe ich mich möglichst genau, selbst auf Kosten der Deutlichkeit an das Original zu halten gesucht.“

Der im Folgenden abgedruckte Text ist der Brauns; die wenigen Abweichungen zu markiren schien mir unnöthig. Die in eckige Klammern gesetzten Ergänzungen stammen aus dem Text des Ecchellensis (E).

„. . . . . Da nun Satan sah, dass er im ersten Kriege nichts erzielt, erregte er einen anderen Krieg, bitterer und härter als der erste[1]). Er warf aus Parteiungen und Spaltungen, schuf Zwietracht und Streit, und viele Uebel warf er aus durch die Menge der Häresieen, die er über die Kirche brachte. Er warf sie auf die Christen, eine nach der andern; sie wurden alle verwirrt und waren einer gegen den andern, und, wie der Prophet sagt: „Gleich der Zahl deiner Dörfer sind deine Götter, Juda“[2]); so geschah es der Kirche Gottes, dass gleich der Zahl der Bischöfe die Zahl der Häresieen war[3]), und die Gläubigen nahmen ab und wurden wie eine einzige Weizenähre auf dem grossen

1) „Der erste Krieg“ sind die Verfolgungen. Schon bei Justin (Apolog. I, 24ff.) findet sich die Vorstellung, dass der Teufel, nachdem er die Kirche vergeblich durch die Verfolgungen auszutilgen versucht hat, ihren Untergang durch die Häresieen herbeiführen will.

2) Jerem. 2, 28.

3) Ein merkwürdiger, freilich übertriebener Vergleich.

Acker des Unkrautes [1]). Und wie es den Juden erging, die das Gesetz verliessen und das Passa vergassen, so geschah es den Christen in jener Zeit, dass durch die Streitigkeiten und verschiedenen Häresieen allmählich die h. Schriften verändert wurden [durch] ihre Wortstreitigkeiten [2]). An den verschiedenen Orten tilgten sie auch die h. Feste aus ihren Gewohnheiten, und dieselben wurden nicht begangen, weil jede Häresie gemäss ihrer Anschauung die h. Schriften änderte und andere Feste [ausschliesslich] für sich allein einführte [3]). Es blühten die Häresieen und nicht überall wurden die h. Schriften correct erfunden wie jetzt [4]), wegen der Corrumpirung und des vielen Schadens, die ihnen von den Häretikern zugefügt wurden. Auch darüber berichten wir cursorisch, kurz, woher die Schriften verfälscht wurden, welche Häresie dieselben corrumpirte und welche wiederum nichts daran änderte. Wie sie aber beschaffen sind, was sie lehren und wie jede einzelne von ihnen bekennt, das zu sagen haben wir nicht Zeit. Jedoch wollen wir in je einem Kapitel kurz je eine von jenen Häresieen, deren Verderben wir nothwendig erzählen müssen [5]), aufnehmen dem Leser zum Gedächtniss [6]).

---

1) Der Verfasser blickt auf das 3. Jahrhundert zurück; andersartig, aber nicht minder traurig ist der Rückblick in Eusebs Kirchengeschichte VIII, 1.

2) Die Stellung der verschiedenen Häresieen zu den h. Schriften ist dem Verfasser von besonderer Wichtigkeit; vgl. das gleich Folgende und die Angaben in den einzelnen Kapiteln.

3) Dass die Feste unmittelbar neben den h. Schriften erscheinen — man erwartet zunächst die Glaubensregel —, ist echt orientalisch.

4) Der Zustand, der um d. J. 400 erreicht war, musste einem katholischen Christen in der That als ein ausgezeichneter Fortschritt erscheinen. Die Behauptung, jetzt (um d. J. 400) seien die correcten h. Schriften zahlreicher als früher, ist lehrreich.

5) In Bezug auf die in seiner Zeit wichtigsten Häresieen scheint der Verfasser Vollständigkeit anzustreben.

6) Diese Einleitung fehlt bei Ecchellensis; Ebed Jesu hat sie aufgenommen, jedoch den Ketzerkatalog selbst nicht abgeschrieben. Die Worte von „sie wurden alle verwirrt“ bis „Kirche Gottes, dass“ auf S. 5 fehlen bei Ebed Jesu.

1. Erste Häresie, [diejenige der Sabbatianer], was sich syrisch erklärt [schabtāyē]. [Diese sagen], dass man statt des Sonntags [am Sabbat darbringen müsse] das Opfer, weil [an ihm Gott das Werk der Creaturen vollendet. Statt] des Evangeliums müsse [das Gesetz Mosis vor] dem Volke [gelesen werden]. Nicht gehe es an, [dass] die Beschneidung [abgeschafft werde, noch dass die Gebote] des Gesetzes aufgehoben werden. Auch [das Pascha] solle beobachtet werden, weil das Neue nicht [dem Alten entgegengesetzt sei]. Und während sie das Gesetz wollen, [bezeichnen sie sich] als Christen, sie, bezüglich derer auch [Paulus spricht], indem er sagt: „Vor der Abschneidung des Fleisches und vor [dem bösen Werk hütet euch und vor allen] übrigen Dingen, welche [diesen gleichen"].

2. Häresie der [Simonianer] .... Simon Söhne des ...... waren ihm. Sie sagen, [dass er der Sohn ist] Gottes, und nennen [ihn die Kraft] des Schöpfers, und weil [er gehorchte dem Vater] zu unserer Erlösung, wurde er [Simon genannt] seines Gehorsams wegen. Dann [weil er der Magie huldigte], nahmen sie von ihm den Namen [und nannten ihn den Magier] Simon. Und sie [jene Gottlosen] machten sich ein Evangelium, [es in vier Bände zerschneidend und nannten es] „Buch der Weltgegenden." Sie sind [alle] Zauberer. Einen Faden roth [und rosaroth haben sie hängen] an ihrem Halse. Wie [die Weiber] flechten sie ihr Haupthaar und sie beschäftigten sich mit Beschwörungen und fremden Werken.

---

1. Um 380 spaltete sich unter der Führung des Presbyters Sabbatius eine Secte von den Novatianern ab (s. das Genauere bei Sozom. VII, 18 u. vgl. den sog. 7. Kanon von Konstantinopel: *Σαββατιανοὺς καὶ Ναυατιανούς*). Der Verfasser hat die Secte, deren Namen er irrthümlich aus dem „Sabbat" zu erklären scheint, aus sachlichen Gründen an die Spitze gestellt. Dass Sabbatius auch die Beschneidung verlangt habe, sagt Sozomenos nicht, schliesst es aber nicht aus. Das Pauluscitat ist = Philipp. 3, 2 (Gal. 5, 21).

2. Der Anfang ist leider auch aus E nicht herzustellen. „Sohn Gottes" — s. Iren. I, 23: *φανέντα Ἰουδαίοις ὡς υἱόν*; „Kraft" — l. c.: „sublimissimam virtutem". Das syrische Wortspiel mit dem Namen „Simeon" mag dem Verfasser schon überliefert gewesen sein; der folgende Satz ist zerstört und unklar; nach E haben die Apostel ihn den Magier Simon genannt, ihm also nichts von seinem Namen genommen. „Sibi autem perfidi isti evangelium effinxerunt, quos in quattuor tomos secantes Librum quattuor

3. Häresie der Marcioniten. Diese lehren [drei Götter], einen Guten, einen Gerechten und einen Bösen. Auch [haben sie corrumpirt] die Schriften, hinzugefügt und weggelassen .... Das Buch der *Πράξεις* [haben sie] vollständig aus der Mitte [geräumt] und statt seiner [ein anderes eingeschoben], das sie „Summa" (sākā) nennen, damit es sei gemäss [ihren Lehren]. Statt des Petrus haben sie sich gesetzt als [Haupt] der Apostel den Marcion, [und statt der Psalmen haben sie sich gedichtet] Hymnen (madrāsche). [Die Auferstehung] der Leiber lästern sie.

4. Häresie [des Paul] von Samosata. Diese bekennen [in Gott] eine Natur und eine Person und nicht [sagen sie betreffs des Logos], dass er gleicher Natur ist mit dem Vater, indem sie diese Natur als eine Person [auffassen, eine Dreiheit

angulorum et cardinum mundi appellarunt", heisst es in E. Schriften der Simonianer sind auch sonst bezeugt (s. meine Litt. Gesch. I S. 153f.), aber kein dem kanonischen nachgeäfftes *εὐαγγέλιον τετράμορφον* (zum Titel vgl. Iren. III, 11, 8, wo die *τέσσαρα κλίματα τοῦ κόσμου* mit den Evangelien zusammengestellt sind). Doch wird man die Nachricht des Verfassers nicht unbedingt verwerfen dürfen, da das Folgende zeigt, dass er über eine selbständige Kunde verfügte. Freilich ist es schwer glaublich, wenn auch nicht ganz unmöglich, dass in seinem Gesichtskreise damals noch Simonianer existirten — er kann diese Secte aufgeführt haben, weil sie für jeden Ketzerkatalog unerlässlich war —, aber das, was er am Schluss erzählt, stammt aus einer eigenthümlichen Ueberlieferung, die keiner der uns bekannten Berichterstatter bringt.

3. Die Principienlehre ist die der späteren Marcioniten (vgl. Epiphan. h. 42, 3). — Die ältesten Berichterstatter wissen nur von den Antithesen Marcions und einem Brief; allein Epiphanius h. 42, 9 erzählt, dess Marcion (ausser dem Evangelium und Apostolos) *ἄλλα συντάγματα ἀφ' ἑαυτοῦ συνέταξε τοῖς ἀπ' αὐτοῦ πλανωμένοις.* Die von Maruta aufgeführte „Summa" (sākā) — E willkürlich: „Liber propositi finis" — ist vielleicht das Antithesenwerk, welches in der marcionitischen Bibel zwischen Evangelium und Apostolos gestanden haben kann (jedenfalls zur „Bibel" gehörte). So würde es sich erklären, dass Maruta es als Ersatz der Apostelgeschichte betrachtet, doch lässt sich nichts Sicheres sagen. Die Mittheilung über die hohe Stelle, die die Secte dem Marcion einräumte, ist kaum übertrieben zu nennen; denn die Secte nannte sich selbst nach Marcion, nicht nach Paulus (s. Epiph. h. 42 zu II Cor. 3, 5: *σοῦ, Μαρκίων, τὸ ὄνομα ἐπικέκληνται οἱ ὑπὸ σοῦ ἠπατημένοι*), und Origenes (hom. 25 in Lucam) berichtet, dass nach der Ueberzeugung der Marcioniten Marcion im Himmel zur Linken Christi throne. Von marcionitischen Hymnen hören wir sonst nichts, doch s. die unklare Mittheilung am Schluss des Muratorischen Fragments.

nur nach] dem Namen. Und sie sagen, dass der Mensch [Christus geschaffen wurde] wie einer aus uns; in der Natur sei er [ungleich, und aus] Maria sei der Ursprung des Sohnes; aber aus [der Gnade] wurde er als Erlöser der menschlichen Natur erwählt [und in dieser Verbindung mit der] göttlichen Gnade um freiwilliger Liebe willen [Sohn Gottes genannt, obwohl] ein einfacher Mensch. Alle [jene] Worte in der Schrift, welche verkünden [den Ursprung] und die Gottheit des Sohnes und welche [die Realität] der Trinität aussagen, haben sie ausgestossen und [andere] statt ihrer eingefügt. [Die Titel und] Namen der Bücher der Propheten und Apostel haben sie jedoch nicht [verändert]; sondern jedes einzelne Buch benennen sie, wie es ist.

5. Häresie der Manichäer. Diese [lehren] und verkünden zwei Wesen, ein gutes und ein böses. Die Auferstehung [der Leiber] lästern sie. Sonne und Mond beten sie an. Die Ehe .... und Speisen halten sie für unrein. Alles, was ist ...... sagen sie, dass es beseelt sei. Sie verdrehen .... sie besitzen in ihrem Sinne. Und Lästerungen gegen Gott .... Und die Sieben und die Zwölf verkünden sie. Glückssterne und Loose ..... sagen sie, dass es gebe. Sie sind eifrig in der Chaldäerkunst ..... vollständig.

6. Häresie der ...... Diese sagen, die Trinität sei zusammengesetzt und [die Personen] ständen in einer Zusammen-

---

4. In E folgen die Anhänger des Paul in der Aufzählung den Manichäern, und diese Reihenfolge wird richtig sein, da wir an einer anderen Stelle bei Maruta (Braun S. 62) lesen: „[Sabbatianer], Marcioniten, Manichäer, Paulianisten, etc." — Der Bericht über die Häresie des Paul, leider verstümmelt überliefert und trotz der Hülfe, die E gewährt, nicht überall sicher wieder herzustellen, ist der beste, den wir überhaupt besitzen und bestätigt an mehreren wichtigen Stellen die Echtheit der von Routh (Reliq. S. III² p. 329) zusammengestellten Paul-Fragmente. — Die Leugnung, dass der Logos gleicher Natur mit dem Vater ist, muss — falls der Satz so lautete — als Leugnung einer besonderen Natur des Logos überhaupt verstanden werden. Das Folgende, eingeführt durch „sie sagen", ist wirklich den Reden Pauls entnommen (bis zu den Worten „ein einfacher Mensch"). — Die am Schluss stehende Notiz über die Verfälschung der h. Schriften kann auf ein Missverständniss von Euseb., h. e. VII, 30, 9. 10 zurückgehen; dass Maruta den Eusebius gelesen hat, steht fest.

5. Soweit man diesen in Trümmern liegenden Bericht zu controliren vermag, ist er zuverlässig; die „Sieben" und die „Zwölf" sind natürlich die Planeten und der Thierkreis.

setzung mit einander. Manche derselben [sind Beter, und manche ausserdem] sind Faster, und in der Aufnahme der Fremden [sind sie gefällig]. Beständig sind sie im Weinen alle ihre Tage. [Wer aber] das übertritt und lacht, den stossen sie aus.

7. Häresie der Borborianer. Wegen [ihrer Obscönitäten], ihrer Unsittlichkeit und grossen Unzucht, [wegen ihrer] abscheulichen [Werke] und verruchten Thaten, weil sie Blut [von Kindern] vergiessen zur Zauberei, weigere ich mich, ... etwas über sie zu berichten.

8. Häresie der Kukianer. Diese sind ungefähr wie [die Samariter?]. Die Todten begraben sie nicht und wenn [sie haben einen] Todten, so miethen sie Andere, die ihn begraben. [Die Auferstehung der Leiber] lästern sie. Aussätzige und mit der Elephantiasis Behaftete mit dem Rest der anderen [Kranken] verabscheuen sie. Mit dem Namen der zwölf Apostel [fingiren sie] sich zwölf Evangelisten. Auch sie corrumpiren [das neue Testament], das alte aber nicht.

---

6. Der Name fehlt; E nennt sie „Photiniani“, aber das muss ein Irrthum sein; nicht einmal die Charakteristik der häretischen Trinitätslehre (E: „qui tres divinas personas compositas esse autumant et compositione in unum coire“) lässt sich zwanglos auf die Anhänger Photins von Sirmium deuten. Der folgende Satz — er lautet bei E: „horum quidam sunt Messaliani sive orantes, quidam vero insuper Saiemani sive ieiunantes“ — legt es nahe, an die Messalianer zu denken, die in Mesopotamien heimisch waren; allein die Berichte über sie sind so verworren (sie beginnen bei Epiphan. h. 80) und bisher noch so wenig von der Kritik erhellt, dass eine Entscheidung nicht möglich ist. Ausserdem hat das, was Maruta hier berichtet, bei Epiphanius keine Parallelen. Photius erzählt (Biblioth. cod. 52), Flavian von Antiochia habe gegen die Messalianer zu Side in Pamphylien (um d. J. 390) eine Synode gehalten, auf der im Ganzen nur vier Bischöfe anwesend gewesen seien, unter ihnen Maruta.

7. Diese von Ephraem, Epiphanius, Philastrius, Priscillian, ferner im Leben des Rabulas, von Atticus von Konstantinopel (Brief an den Patriarchen Sahak) und in den Acten des Sabha (Hoffmann, Auszüge aus syr. Acten persischer Märtyrer 1880 S. 124ff.) u. A. genannten Häretiker sind echt syrische; sie sollen Sodomie als heilige Handlung getrieben und einen Schweinskopf verehrt haben und haben sich in Kurdistan lange gehalten.

8. Diese Häresie erwähnt Ephraem viermal mit und vor der des Bardesanes; „Furatus est gregem Valentinus ex ecclesia eumque vocavit suo nomine, appellavit eum nomine suo Cucus, furatus est eum callidus Bardesanes“ (hymn. 22 p. 485, cf. p. 440. 493). Die Kukianer scheinen die älteste christliche Secte in Edessa gewesen zu sein (schwerlich ist Kukus

9. Häresie (der Daizaniten). •Diese bekennen einen Guten und einen Schlechten und lehren Glücksterne [und Loose] wie die Manichäer. Sie verkünden die Sieben und Zwölf, nehmen dem Schöpfer die Macht der Weltregierung, leugnen die Freiheit des Menschen und lästern die Auferstehung der Leiber wie die Marcioniten und Manichäer. Sie tragen und hüllen sich in weisse Kleider, weil sie sagen, wer weisse Kleider trägt, sei von der Partei des Guten, wer schwarze trägt, von der Partei des Bösen.

10. Häresie der Arimaniten, Eunomianer und Macedonianer. Diese stimmen theils überein, theils nicht. Arius und Eunomius sagen, der Sohn sei ein Geschöpf, Macedonius sagt, der Sohn sei gleicher Natur, aber der h. Geist sei ein Geschöpf. An den Schriften haben Arius und Eunomius nichts verfälscht; Macedonius dagegen hat Worte des Neuen verändert.

11. Häresie des Montanus. Diese nennen die selige Maria Göttin und sagen, ein Archon habe sich ihr verbunden,

---

identisch mit dem Axionicus bei Tertull. adv. Valent. c. 4); bei E ist der Name verschrieben („Phocalitae"). Da Ephraem sehr Weniges über sie bemerkt, ist Maruta die Hauptquelle über sie; was er erzählt, ist nicht zu controliren, erweckt aber keinen Verdacht. Die Worte „wie die Samariter" sind aus E ergänzt. Ob sie richtig sind, ob die Scheu der Samariter, sich durch Todte zu verunreinigen, gemeint ist, steht dahin. — Von einem *εὐαγγέλιον ἐπιγεγραμμένον τῶν δώδεκα* berichtet Origenes, hom. I in Lucam; die Identificirung desselben mit dem gnostischen Ebionitenevangelium (Zahn, Kanonsgeschichte II S. 724 ff. und meine Chronologie I S. 625 ff.) wird durch die Kunde, dass die Kukianer es gebrauchten, nicht widerlegt; denn diese scheinen selbst eine Secte gnostischer Judenchristen gewesen zu sein, wie die Reinigungsgesetze beweisen, sowie die Angabe des Maruta, dass sie das neue Testament corrumpiren, nicht aber das alte. Die Kukianer und Bardesanisten mögen sich in Edessa als gnostische Juden- und Heidenchristen gegenüber gestanden haben.

9. Wie bei Ephraem folgen die Bardesanisten den Kukianern; auch ihre Zusammenstellung mit den Marcioniten und Manichäern findet sich bei Ephraem. Was Maruta über sie berichtet, ist richtig; aber die Notiz über die Kleidung ist, soviel ich mich erinnere, aus Ephraem nicht zu belegen.

10. Der kurze Bericht ist richtig. Der Vorwurf gegen Macedonius mag sich u. A. auf die Interpunction von Joh. 1, 3 beziehen (s. Theophylact z. d. St.: *οἱ μὲν οὖν Πνευματομάχοι οὕτως ἀναγινώσκουσι τὸ παρὸν χωρίον κτλ.*; die Stelle ist bei Tischendorf in der editio maior ausgeschrieben).

und es sei von ihr der Sohn Gottes geboren geworden. Eine fremde Sprechweise, die nicht gilt, führen sie ein in ihre Geschichte. Auch haben sie die Schriften verfälscht. Vier Fastenzeiten halten sie im Jahr von je vierzig Tagen.

12. Häresie der Timotheanisten. Diese sind überall ..... wie wir. In den Schriften [haben sie] nichts [verfälscht] noch im Bekenntnisse corrumpirt. Aber sie verwerfen [und stossen aus] Jeden, der für sich allein Vermögen hat und es nicht der Gemeinde giebt. Auch giebt es bei ihnen viel mehr Mönche als Weltleute.

13. Eine andere Häresie sind die Katharer, was auf syrisch erklärt wird: „die Reinen". Diese haben an den Schriften und am Bekenntniss gar nichts verfälscht oder corrumpirt. Aber die Sünder verwerfen sie und nicht nehmen sie an, einem Busse zu geben, der in einem Vergehen, gross oder klein, sich verfehlt, sondern sogleich schliessen sie ihn aus.

Diese alle sind Häresieen und viele andere noch, die wie

---

11. Der antiochenische Theologe hebt an den Montanisten etwas hervor und wendet es gehässig, was für sie nicht charakteristisch gewesen sein kann. Um 400 bürgerte sich das Stichwort „ϑεοτόκος" für Maria in weiten Kreisen ein und die ihm entsprechende Schätzung der Maria. Streng antiochenische Theologen nahmen daran Anstoss und hielten den Anhängern jener Denkweise schlimme Konsequenzen vor. Indessen ist es auch möglich, ja wahrscheinlich, dass diese Konsequenzen wirklich von den ungebildeten, im Inneren Kleinasiens immer mehr verkümmernden Montanisten gezogen worden sind. Man vgl., was Texte u. Unters. Bd. 12 H. 4 S. 17f. aus dem „Religionsgespräch am Hofe der Sassaniden" (um 400) mitgetheilt ist. Dort ist *Πηγή* = *Οὐρανία* = *Ἥρα* = *Μαρία*; sie wird von dem *Ἥλιος* geliebt und gebiert den *Ἰχϑὺς-Χριστός*. Marutas kurzer Satz sieht wie das Thema zu dieser Darstellung aus, und auch der Tadel gegen „die fremde Sprechweise" scheint sich auf den terminologischen Synkretismus zu beziehen. Der Vorwurf der Schriftenverfälschung gegen die Montanisten ist auch sonst nachweisbar. Dass sie in vier Fastenperioden 160 Tage im Jahr fasten, wird nicht erfunden sein.

12. Die Secte begegnet unter diesem Namen m. W. sonst nicht; aber es werden dieselben sein, die Epiphanius (h. 61) Apostoliker (Apotaktiker) nennt, und von denen er sagt, sie seien in Phrygien, Cilicien und Pamphylien zu finden.

13. Maruta, dem Collegen und späteren Gegner des Chrysostomus, sind natürlich die Novatianer = die Katharer bekannt. Die Behauptung, dass sie alle Sünder ausgestossen haben, ist eine Uebertreibung, die sich auch bei anderen Berichterstattern findet.

finstere Wolken die h. Kirche überzogen. Doch wir haben nicht Zeit, die Ursache einer jeden zu erzählen, wenn und zu welcher Zeit sie in der Welt ihren Anfang genommen, in welcher Gegend jede von ihnen sich zu behaupten begann), welches die Namen der Gegenden sind, worin sie begründet wurden, und wie genannt wurden die Namen jener [Männer, welche sind die Gründer] jener Häresieen". —

Diese 13 (15) Häresieen sind wirklich diejenigen, die man bei einem ostsyrischen, aber auch mit den Verhältnissen des konstantinopolitanischen Patriarchats einigermassen vertrauten Bischof um das J. 400 zu finden erwartet. Neben den nationalsyrischen Borborianern, Kukianern und Bardesanisten stehen die in Syrien — wie uns Ephraem lehrt — sehr verbreiteten Marcioniten und Manichäer. Eine zweite Gruppe bilden die Pauliner, Arianer, Eunomianer und Macedonianer. Die Controversen, die sie erregt, erfüllten die ganze Kirche; über die Macedonianer hinaus ist keine spätere dogmatische Häresie genannt. Die dritte Gruppe bilden die Montanisten, Novatianer, Sabbatianer und Timotheanisten („Apostoliker"), Secten, von denen die Zeitgeschichte um d. J. 400 zu berichten weiss. Nur die sechste Häresie ist nicht sicher zu deuten, und die zweite (Simonianer) ist vielleicht nur honoris causa genannt (doch s. den Schluss der sie betreffenden Ausführung). Wichtig ist, dass von den älteren gnostischen Secten neben den Marcioniten keine einzige mehr erwähnt ist; sie waren ausgestorben oder lagen nicht im Gesichtskreis des Maruta. Was er erzählt, ist fast alles, soweit wir es zu controliren vermögen, zuverlässig und erhebt sich bei Paul von Samosata zur Höhe einer ausgezeichneten Berichterstattung. Eben desshalb werden wir ihm auch in dem Glauben schenken dürfen, was nicht zu controliren ist, weil es neu ist. Was wir ihm verdanken, ist in den Noten hervorgehoben worden. Ueber die Manichäer, Borborianer, Bardesanisten, Pauliner, Arianer, Eunomianer, Macedonianer und Katharer erfahren wir nichts, was wir nicht schon wussten[1]); aber über die sieben anderen Secten, die er schildert, wie sie zu seiner Zeit waren, hat er uns Wichtiges mitgetheilt. Seine

1) Doch s. die Nachricht über die Kleidung der Bardesanisten und über die Schriftbehandlung der Macedonianer.

Nachricht über die Montanisten scheint ein Licht auf das seltsame „Religionsgespräch“ und damit indirect auch auf die Abercius-Inschrift zu werfen. Auf alle Fälle ist der in der arabischen Ueberlieferung entstellte und daher missachtete Katalog wieder in seine Rechte gesetzt.

Zur Vergleichung füge ich den interpolirten arabischen Text des Katalogs des Maruta bei, wie ihn Abraham Ecchelensis lateinisch mitgetheilt, Mansi ihn in die Concil. Om. Ampl. Collectio II p. 1056ff. aufgenommen hat. „Der arabische Text entstammt höchst wahrscheinlich einer ägyptischen Handschrift, die aber selbst gerade so wie die von ihm für die Uebersetzung der Canonen benutzte, auf eine syrische Quelle zurückgehen muss, da sich sonst die specifisch syrische Färbung (Qōqāyē, Borborianer) nicht erklären liesse“ (Braun S. 16).

Prima istorum secta Sabbatinorum dicitur ex reliquiis Judaeorum qui impuro corde Christianam amplexati sunt fidem. Affirmabant quippe aequius esse sabbatum observare, venerari ac in eo sacrificia offerre quam diem dominicum, quia eo die, dicebant, deus complevit absolvitque creaturarum opus et benedixit illum atque praecepit, ut coleretur, et requies in eo ab operibus et laboribus caperetur. Verum obliti erant isti dei vocem per Isaiam prophetam ita contestantem: „Odio habuit anima mea sabbata vestra et neomenias vestras, et facta sunt mihi gravia. In illo die cessare faciam omnia sabbata vestra et dabo vobis novam legem electam, non sicut eam, quam dederam Moysi servo meo in Choreb die magni conventus, sed novam legem electam mittam vobis e Sion“. Ex qua auctoritate plane apparet, legem datam in monte Choreb, Mosaicam scilicet, una cum observatione sabbati, circumcisionis aliarumque caeremonialium, quam tunc dederat, iam abrogatam esse illique successisse legem novam quam a Christo domino accepimus in Sion per sanctos apostolos. Ad haec asserebant Mosaicae legis lectionem evangelio et omnibus novi instrumenti libris in ecclesia esse praeferendam, circumcisionem haud esse abrogatam eiusque propterea usum et observantiam graviter inculcabant. Verum huius sententiae arguit eos deus per prophetam dicens: „in illo die maledicam omnem circumcisum ex Basan et Haman“. Similia de caeremonialium usu dicebant. Pascha iuxta veteris legis morem et statutum esse celebrandum contendebant, ex eo strophas et rationes texentes, quod novum testamentum veteri non sit oppositum. Et quidem quamvis ita iudaizarent, se esse veros Christianos praedicabant. Et hi sane sunt de quibus ait apostolus Paulus: „Cavete ab opere malo, cavete a circumcisione“, cum reliquis omnibus a quibus nos cavere monet.

Secunda secta est Simonitarum a Simone Mago suam ducens originem et nomen. Hic sancti spiritus gratiam pecunia emere pertentare est ausus.

Hunc sequaces Simonem apostolum vocabant eumque esse dei filium eiusque reconditam virtutem blasphemabant, ideoque appellatum fuisse Simonem dicebant, i. e.: obedientem, quia obedivit patri mittenti illum ad nostram salutem. Apostoli verum hunc vocabant Simonem Magum, quia magiae operam navabat et multa opere magico perpetrabat mira, ac inter caetera fecit sibi currum, quo per aera a daemonibus ferretur. Huius rerum gestarum narratio refertur in libro Actorum apostolorum Petri et Pauli. Sibi autem perfidi isti evangelium effinxerunt, quod in quattuor tomos secantes Librum quattuor angulorum et cardinum mundi appellarunt. Omnes magiae operam navant illamque tutantur, pendentia e collo gestantes fila coloris rubri et rosacei in signum pacti ac foederis initi cum diabolo eos seducente.

Tertia secta Marcionitarum est, qui asserebant tres esse deos, bonum malum ac medium inter utrumque. Idcirco sacras scripturas quibusdam in locis commutarunt addideruntque evangelio et epistolis Pauli apostoli aliquibus in locis, quaedam vero loca mutilarunt. Apostolorum Actus e medio omnino sustulerunt alium substituentes Actorum librum, qui faveret opinonibus ac dogmatibus, illumque nuncuparunt Librum propositi finis. Marcionem principem nominabant apostolorum, Simonem Petrum e suo gradu et ordine deturbantes. Psalmos quos recitent inter preces fundendas alios a Davidis psalmis sibi effinxerunt. Nullam futuram resurrectionem et de mortuis iam actum esse impie docebant.

Quarta secta Sophistarum dicitur, qui tenent animas migrare vel in iumenta vel in homines. Homines in mundo esse instar foeni, cuius aliquid metitur et aliquid nascitur, asseverabant nullamque fore resurrectionem post obitum aut iudicium, sed homines suorum gestorum mercedem ac praemium in hoc mundo recepturos.

Quinta secta Manichaeorum nomen habens a Mane, qui daemoniacus ac stultus cognominabatur. Huius gesta si recensere vellem, prolixior quam par est haec nostra evaderet praefatio. Isti duo esse principia seu deos duos delirabant, bonum unum, malum alterum. Bonus creator est luminis et bonorum, malus malorum ac tenebrarum, plures pro hac sententia tuenda afferentes rationes. Ad haec nullam hominum futuram resurrectionem nec iudicium nec bonorum praemium nec malorum poenam et ipsi affirmabant. Solem, lunam ac VII planetas colunt. Duodecim Zodiaci signorum varios observant situs sicut et reliquorum astrorum motus, quorum ductu suas actiones temperant. Matrimonium illicitum omnino ducunt. Perpetuo ieiunandum dicunt, omnes cibos immundos habentes; existimant enim omnia anima rationali praedita esse, uti sunt olera, semina, fructus ac eiusmodi, et deum altissimum suis stultitiis stulte blasphemant. Horoscopos et nativitates graviter observant ac maximam his observationibus adhibent fidem, sicut et magiae, incantationibus, astrologiae, horumque ductu et regulis iudicia ferunt naenias venditantes.

Sexta secta Paulianistarum a Paulo Samosatino dicta. Isti deum esse unum tam secundum substantiam quam secundum personas dicebant, eum trinum nomine tenus appellitabant; verbum neque per se mundum

redemisse neque ex substantia patris esse volebant sicuti nec etiam spiritum sanctum vivificantem. Christum hominem esse a deo creatum, ut Adam et quemcumque nostrum asserebant et initium a Maria habuisse tantum, qui tum per gratiam assumptus ad humani generis salutem huiusque divinae gratiae societate secundum amorem et complacentiam filius dei dictus est. Omnia scripturarum loca, in quibus mentio fit principii filii eiusque divinitatis et trinitatis abraserunt, alia suis dogmatibus arridentia substituentes, retentis tamen scripturarum titulis et nominibus.

Septima secta Photinianorum, qui tres divinas personas compositas esse autumant et compositione in unum coire. Horum quidam sunt Messaliani sive orantes, quidam vero insuper Saiemani sive ieiunantes. Hospites comiter excipiunt atque tractant et die noctuque lacrimis et fletui sunt dediti, quod Christi domini confirmant testimonio asserentis in evangelio: „Beati lugentes, quia ipsi gaudebunt". Vestimentis utuntur nigris et omnes lugent; si quis vero riserit, eum a suo depellunt consortio.

Octava secta Barbarorum dicitur, qui obscenitatibus, adulteriis, fornicationibus et omnis immunditiae generibus sunt dediti, quemadmodum et magicis artibus et sanguini puerorum ad id effundendo, adeoque horum vita turpis est, ut plura referre non liceat.

Nona secta Phocalitarum vocatur, Samaritis non absimilium, quia omnia immunda ducunt ac praesertim mortuorum cadavera, ut si quis diem suum obierit, qui eius sepulturae curam gerat, mercede conducant et statim e medio sui efferri curant. Aliis utuntur vestimentis dum vendunt, emunt et quodcumque aliud negotium pertractant, aliis dum orant. Si quis extraneus alicui ipsorum feminae occurrerit et rem turpem cum illa habere vellet, juxta suae religionis dogmata et axiomata haec corporis sui copiam petenti omnino facere debeat, et quidem ingens praemium propterea illam consecuturum arbitrantur, quamobrem fornicationes huiusmodi summopere exoptant. Futuram resurrectionem et iudicium penitus infitiantur. Scabiosos, leprosos, ulceribus laborantes ac eiusmodi ut porcos abominantur nec apud se habitare ferunt. Pari modo e medio sui expellunt quicumque labe aliqua sunt infecti ut claudi, lusci, aridam habentes manum, surdi, caeci lippi ac similes. Novum testamentum auferentes aliud sibi commenti sunt. Duodecim apostolis barbara imposuerunt nomina, vetere tamen testamento integro retento.

Decima secta est Disanitarum, qui duos tenent esse deos, unum bonum, alterum malum, in quo Manichaeis consonant, quemadmodum etiam in terminis horoscoporum, computis nativitatum, astrorum, septem planetarum et signorum Zodiaci XII, a quibus inferiorem hunc mundum regi autumant et regimen creaturis quae rectore egent tribuunt. Neque bona neque mala opera in hominis esse potestate et electione, id vero quia resurrectionem infitiantur et extremum iudicium. Perpetuo albis utuntur vestimentis, arbitrantes eos, qui albis utuntur, stare a parte dei luminis boni, qui vero nigris, a parte dei tenebrarum mali.

Undecima est Arianorum, duodecima Eunomianorum, tertia decima Macedonianorum, decima quarta Paulianistarum. Istae quidem quattuor

sectae in quibusdam conveniunt inter se, in quibusdam vero differunt, sed omnibus fere illis Arii arridet sententia. Hic autem dicebat filium esse creaturam, cui Eunomius subscripsit. In sacris tamen scripturis nihil immutarunt. Macedonii diversa fuit sententia, filium enim consubstantialem patri docebat, spiritum vero sanctum non item, sed esse creatum et factum, ac propterea omnium scripturarum sacrarum loca, quae spiritus sancti testantur divinitatem, abrasit.

Decima quinta secta Montanistarum est a Montano, qui etiam Marianitae dicuntur, nam ob maximum quem deferebant Mariae honorem et reverentiam deitatem ipsi conferebant, asserebant praeterea Archonitam cum illa commercium habuisse, ex quo filius dei natus est. Plura mire fabulosa et ab omni veritate aliena imo execranda suis immiscent historiis. Lege sancitum est apud eos, ut quater celebrentur in anno ieiunia, singula XL dierum spatio. Scripturas immutarunt et isti atque corruperunt ac suis accommodarunt et dogmatibus et assertis.

Decima sexta Timotheistarum secta est. Hi vero cum fidelibus orthodoxis in omnibus conveniunt nec catholicae adversantur religioni aut corrumpunt scripturas, sed hoc unum ipsis erat proprium, quod divites et opulentos contemnebant et reiciebant, rationem facti texentes ex evangelio dicente: „Estote ut volucres coeli, quae neque serunt neque metunt neque reponunt in horreis et pater vester alit eas.“ Ulterius hanc suam confirmant sententiam ex illo domini ad discipulos asserto: „Nolite habere possessiones neque vestimenta neque domicilium neque ocreas neque calceos, sed paupertatem assumite vobis“. Quicumque itaque suis efferebatur divitiis aut his gloriabatur, principem non patiebantur. Monasticam vitam laicali ita praeferebant, ut existimarent, quod quicumque hoc non amplexatus fuisset institutum, partem non haberet cum Christo. Hanc suam sententiam confirmabant ex illo Christi domini in evangelio asserto: „Quicumque non accipiet crucem suam et sequetur me, non est me dignus.“ Cui consilio adamussim obtemperabant.

Decima septima est secta Novatianorum, qui „Catharos“ i.e. mundos semetipsos appellabant. Isti lavacris, purificationibus ac ieiuniis iugiter operam dabant, vel si minima contrectarent, praecipue cum corpus exonerabant. Religionem ceteroquin ac fidem integram servabant, quemadmodum et sacros libros, nulla mutatione facta. Verum peccatores aspernabantur et execrabantur, asserentes nullum esse poenitentiae locum post commissum crimen, minimum sit illud vel maximum; hinc neminem ad poenitentiam admittebant, sed statim a suo depellebant commercio et apud se commorari non patiebantur.

Praeter has sectas erant quoque aliae n. LXX quas meminit D. Clemens epistola II. Harum nos dogmata et asserta missa hic facimus, ne prolixior praeter institutum protrahatur haec nostra praefatio.

DER ALTE ANFANG

UND DIE URSPRÜNGLICHE FORM

VON

CYPRIANS SCHRIFT AD DONATUM

VON

K. G. GOETZ

PFARRER, PRIVATDOZENT IN BASEL

Texte u. Untersuchungen N. F. IV, 1c. Leipzig 1899.

Der alte Anfang und die ursprüngliche Form von Cyprians Schrift Ad Donatum.

Die unter dem Titel Ad Donatum bekannte Schrift Cyprians zeigt nach einer Bemerkung Augustins[1]) durch ihren im Vergleich mit der einfachen Sprache seiner späteren Schriften auffälligen Wortreichtum, welchen Gewinn auch in dieser Hinsicht Cyprian vom Christentum gehabt hat. Immerhin ist sie trotz des starken rhetorischen Aufwandes eine der stilistisch vollkommensten Schriften des als Schriftsteller berühmten Mannes.

Einzig der Anfang ist im Gegensatz zu der übrigen Darstellung seltsam ungeschickt. Oder ist es nicht ungeschickt, eine Schrift, die keinesfalls ein blosser Privatbrief sein sollte, mit den Worten zu beginnen: ‚Mit Recht mahnst Du, teuerster Donat; ja ich erinnere mich auch versprochen zu haben, und diess ist gerade die geeignete Zeit, das Versprechen einzulösen', und dann weiter fortzufahren, ohne mit einem Wort zu erwähnen, wo oder wann jene Mahnung erfolgte, was ihr Inhalt und der Inhalt von Cyprians Versprechen war? Für das Verständnis eines weitern Leserkreises wäre es doch sehr erwünscht und passend gewesen, über die Mahnung Donats und das frühere Versprechen Cyprians, wenn auch in kurzen Worten, genauern Aufschluss zu geben.

Vielleicht wird man zu Cyprians Entschuldigung einwenden, dass, wenn es sich auch nicht um einen Privatbrief handle, so doch vermutlich um eine briefähnliche Abhandlung. Und da dürfe man sich einen so unvermittelten Anfang zur Not erlauben. Donat werde Cyprian um eine Erörterung des nachher besprochenen Gegenstandes gebeten gehabt, und Cyprian sie ver-

1) De doctrina Christiana IV, 14.

sprochen haben; hierauf werde Donat den Cyprian noch einmal haben mahnen müssen, und nun antworte dieser hier in der ungebundenen Kürze des Briefstils. So etwa dürften wenigstens die neueren Biographen Cyprians sich die Sache zurecht gelegt haben, da sie in ihrer Mehrzahl die Schrift an Donat als Brief bezeichnen.[1]) Indessen erscheint diese Erklärung von vornherein bei einer sonst so sorgfältig geglätteten Darstellung und bei einem so gewandten Stilisten wie Cyprian sehr ungenügend. Hat er doch in der Vorrede zu zwei andern Schriften, die in ähnlicher Weise an Einzelpersonen gerichtet sind, zu der an Quirinus und zu der an Fortunat, beidemal mit der ausführlichen Darlegung des Wunsches des Empfängers begonnen, wie es sich für ein einfaches Verständnis gebührt.

Ueberdies zeigt sich nun aber bei genauerem Zusehen, dass die Schrift nicht einmal als eine briefähnliche Abhandlung und Antwort an Donat verfasst sein kann; denn Donat wird im ersten und im letzten Kapitel deutlich als anwesend vorausgesetzt und bezeichnet. Cyprian fährt nämlich im Anschluss an die oben angeführten Worte fort: ‚Ja ich erinnere mich auch versprochen zu haben, und dies ist gerade die geeignete Zeit, das Versprechen einzulösen, jetzt, wo Dank dem Herbst der Geist ausruhen darf und die Jahresarbeit gewöhnlich zum Stillstand kommt. Auch der Ort passt und die Tageszeit, und zur weichen, den Sinnen schmeichelnden Herbstluft gesellt sich der anmutige Blick auf die Gärten. Da ist es angenehm, den Tag mit Reden zu verbringen und in eifrigem Gespräch Herz und Sinn auf die göttlichen Lehren zu richten. Doch damit kein unberufener Teilnehmer unser Gespräch hindere, oder das übermässige Geschrei des lärmenden Gesindes es übertäube, lasst uns diesen Ruhesitz aufsuchen‘. ‚Hier können wir dem Wissensdrang Gehör geben, und während wir auf Bäume und Weinberge sehen, die Augen durch die liebliche Aussicht erquicken, unterrichtet das Gehörte den Geist und weidet sich der Blick. Zwar Du hast nur die Gnade, nur das Gespräch im Kopf, missachtest die Reize des lieblichen Anblicks, die Augen starr auf mich gerichtet, bist Du

1) Fr. W. Rettberg, Th. C. Cyprianus, Goetting. 1831, S. 31. J. Peters, Der h. Cyprian v. Karth. Regensb. 1877, S. 39. Leimbach, H. R.³ Art. Cypr. S. 369.

ganz Aufmerksamkeit, ganz Ohr, nach dieser deiner Liebe zu mir'. Und am Ende der Schrift heisst es wieder, stets in der Mehrzahl: ,Wir müssen jedoch Mass halten im Reden, da wir zusammen bleiben und öfters plaudern werden; und weil nun Ferienruhe und Feierstunde ist, lasst uns, was vom Tage, da die Sonne schon zum Abend sich neigt, übrig bleibt, lasst uns diesen Tag fröhlich vollenden, auch bei der Mahlzeit soll die himmlische Gnade nicht fehlen. Die verständige Tischgesellschaft singe Psalmen. Und da Du ein gutes Gedächtnis und eine wohlklingende Stimme hast, übernimm Du die Sache nach dem Brauch'. Aus diesen Worten geht klar hervor, es kann da nicht von einem Brief an Donat oder von einem briefähnlichen Traktat die Rede sein, sondern diese cyprianische Schrift, die so beginnt und so aufhört, ist vielmehr ein Gespräch mit Donat, und zwar selbstverständlich nicht ein nachgeschriebenes, sondern ein fingiertes Gespräch nach dem Muster der in der klassischen Litteratur so häufigen Dialoge. Diese Thatsache, so nahe sie auf der Hand liegt, hat sich meines Wissens bisher nur ein einziger der Cyprianbiographen völlig klar gemacht, der verstorbene Erzbischof von Canterbury, E. W. Benson.[1]) Er wenigstens charakterisiert die Schrift nach ihrer Gestalt in den heutigen Ausgaben durchaus zutreffend als ,a monologue — a brief Christian Tusculan — addressed to a fellow-neophyte and brother rethorician, Donatus', und bemerkt dazu: ,The MSS. up to the eleventh century give no title. In that century ,Epistola ad Donatum' began to be used'.

In letzterer Beobachtung hat Benson offenbar eine Rechtfertigung für seine Auffassung erblickt, dass die Schrift an Donat kein Brief sei und nichts Briefähnliches. Sie ist es auch, insofern sie zeigt, dass bis auf jene Zeit nichts im Text der Handschriften Ad Donatum ausdrücklich als Brief bezeichnet hat. Doch darf man nicht übersehen, dass dessungeachtet zum Teil schon die Schreiber der älteren Handschriften Ad Donatum als epistola betrachtet haben. Wie ich einer gütigen Mitteilung von Herrn Dr. F. Boll, k. Sekretär an der Hof- und Staatsbibliothek in München entnehme, fasst z. B. der dem IX. Jahrhundert ent-

1) Cyprian, His life, his times, his work, London, Macmillan 1897, p. 13 u. p. 13[3].

stammende Codex Monacensis 208 alle von ihm gebrachten cyprianischen Schriften im Register unter der Ueberschrift ‚epistulae' zusammen, ohne im Text selbst diesen Ausdruck zu wiederholen. Zudem hat schon längst vorher Augustin unsere wie andere Schriften Cyprians unter dem Titel epistola angeführt.[1]) Also ist die Auffassung von Ad Donatum als Brief immerhin schon sehr alt. Dies ändert jedoch durchaus nichts an der Thatsache, dass der Text der Schrift an Donat den Charakter eines kunstvollen Gespräches und nicht eines Briefes hat. Steht dieser Charakter aber fest, dann muss der Anfang der Schrift noch befremdlicher erscheinen als vorher; denn wer wird ein kunstvolles Gespräch mit einer Gegenrede beginnen, ohne den Inhalt der ersten Rede mit einem Worte zu erwähnen, oder wer wird es mit dem Eingehn auf ein Versprechen beginnen, ohne zu sagen, um was für ein Versprechen es sich handelt? Kein noch so ungeschickter Schriftsteller wird das thun, geschweige denn ein Stilist wie Cyprian.

In der That fällt auch dieser unbeholfene Anfang der Schrift an Donat nicht Cyprian selbst zur Last; diess lässt sich, wenn man die handschriftliche Ueberlieferung zu Hilfe nimmt, in positiver Ergänzung des bisherigen Ergebnisses unserer Untersuchung erweisen. Ich kann allerdings diesen Nachweis im wesentlichen nur aus den Angaben führen, die Hartel in der Vorrede zu seiner Ausgabe der Werke Cyprians[2]) und in seinen textkritischen Anmerkungen gemacht hat; doch scheinen sie mir zu genügen.

Aus Hartels Angaben erhellt zunächst, dass der von ihm und andern Herausgebern verwendete Anfang unserer Schrift nicht der einzige ist, den die Handschriften bieten, sondern mehrfach einige kurze Worte, welche Donat an Cyprian richtet, den Anfang bilden. Hartel hat sich jedoch den Handschriften angeschlossen, die diese Worte Donats weglassen, und giebt sie erst im dritten Teil seiner Ausgabe, p. 272, unter den opera spuria als Epistel des Donat an Cyprian. Sein Text derselben lautet:

---

1) Vgl. A. Harnack, Geschichte der altchristl. Litteratur I², S. 694 unter Nr. 4 und meine Geschichte der cyprianischen Litteratur, Basel 1891, S. 105 Anm. 1.

2) Corp. script. ecclesiast. latin. Acad. Vindob., Vindobon. MDCCCXXI, Vol. III. Pars III, Praefatio p. 1 sq.

Donatus Cypriano.

Credo te retinere, sanctissime Cypriane, quae nobis fuerit apud oratorem garrulitas, unus sensus, una cogitatio, individua lectio. quare non et in divina lectione ita animis roboramur? aut non ea semper nobis fuit cogitatio, sicut promittebas, ut simul crederemus * * *

P. LXXXIV seiner Vorrede berichtet Hartel, dass Rigaltius, in seiner Ausgabe Cyprians a. 1648 zu Paris, das Beispiel gegeben und die epistola Donati ad Cyprianum in seine exegetisch-kritischen Anmerkungen verwiesen habe. Die Gründe, weshalb er selbst Rigaltius gefolgt ist, giebt Hartel nirgends ausdrücklich an. Augenscheinlich hat ihm jedoch das Gewicht der für die Lostrennung der sogenannten epistola Donati sprechenden Handschriften grösser geschienen als das der andern.

Im Codex Seguierianus, den er sonst für den Text von Ad Donâtum in die erste Linie gestellt hat, fehlen allerdings leider gerade die sieben ersten Kapitel. Hingegen spricht für den von ihm bevorzugten kürzern Anfang der Schrift der Codex Würzeburgensis 145, saec. VIII—IX, über den er, p. XXI, sagt, dass er ihn für den besten unter den Codices zweiten Ranges halte, wiewohl er auch sehr viele falsche Verbesserungen und erklärende Zusätze enthalte. Ebenso spricht für den kürzern Anfang der Pariser Codex 1647 A, saec. IX, der jedoch geringeres Lob verdienen soll[1]) wegen sehr häufiger Neuerungen und überflüssig geistreicher Konjekturen. Endlich scheint mit den genannten in unserer Sache zusammenzugehn der an Selbständigkeit hinter ihnen weit zurückstehende Codex Bambergensis 476, saec. XI.[2])

Für den erweiterten Anfang zeugen dagegen einmal der Codex Monacensis 208, saec. IX—X[3]), der den Anfang in doppelter Form bringt[4]), erst den kürzern Text desselben samt der Fortsetzung bis zu den Worten, ‚secunda reparavit‘, Ad Donatum c. IV, auf Fol. 2 v und 3 r, dann auf dem untersten Teil von Fol. 3 r von der gleichen Hand folgenden Wortlaut: Donatus·

1) Vrgl. Praefatio p. XXX, XXXIII.

2) Praefatio p. LVI.

3) Praefatio p. XXXIV—XXXVII.

4) Vrgl. Hartel, P. I, p. 6, Anmerkung zu Zeile 6; alles weitere verdanke ich der gütigen Mitteilung von Herrn Dr. Boll, Sekretär der k. Hof- und Staatsbibliothek in München.

cipriano · credo te retenere scissime cyprian · quae nobis fuerit apud oratorem garrilitas · unus sensus · utacogitatio · Individualecto (man. 2 superscr. i(super lecto!) · quare non et in divina lection Ita animis roboramur aut non ea sanper (man. 2 corr. semper) nobis fuit cogitatio sicut promittebas utsimul crederimus (sic!)? Hierauf folgt Fol. 3v wiederum der kürzere Anfang: Bene admones donate Kme etc. bis zum Ende Fol. 7v: Ad Donatum explicit. — Ferner zeugt für den erweiterten Anfang der dem Monacensis nahestehende Codex Trecensis 581, saec. VIII—IX. Hartel rechnet beide Codices zu einer von den erstgenannten unabhängigen Handschriftenfamilie. Er rügt an ihnen, bezw. an der gemeinsamen Grundschrift[1]) namentlich Zusätze häufig unwichtiger, an zwei Stellen jedoch bedeutenderer Art. Die eine dieser Stellen befindet sich in dem Traktate De catholicae ecclesiae unitate c. IV, wo der ursprüngliche Wortlaut zweifellos absichtlich zu Gunsten der römischen Primatansprüche verändert und ergänzt worden ist. Die andere Stelle ist die unsere, der erweiterte Anfang der Schrift an Donat. — Neben diesen beiden Codices gedenkt Hartel[2]) eines Codex Cambronensis, aus dem Pamelius in seiner Ausgabe Cyprians, Antwerpen 1568, zuerst die epistola Donati ad Cyprianum unmittelbar vor der epistola Cypriani ad Donatum abgedruckt habe[3].) Hartel bezeichnet diesen Codex, wahrscheinlich nicht zuletzt um der letzteren Ursache willen, als ‚interpolatissimis interpolatior et alienis additamentis effertissimus‘. Von Pamelius selbst aber meint er, er sei, wo dieser Codex einmal durch einen glücklichen Zufall nicht allzuschlecht gewesen sei, noch geringeren Handschriften gefolgt, dermassen sei er in seine Fehler verliebt gewesen.

Gemäss dieser Auffassung der handschriftlichen Verhältnisse hat nun Hartel für richtig befunden, den erweiterten Anfang der Schrift an Donat, bezw. eine vorangehende epistola Donati abzulehnen. Pamelius hat ihn offenbar ein wenig nachahmenswertes Beispiel gedünkt. Das unstreitig bedeutendere Zeugnis der beiden anderen Codices aber hat ihm wahrscheinlich abgeschwächt geschienen durch jenen zweifellos gefälschten Zusatz

1) Praefatio XLII sq.

2) Praefatio LXXXII sq., vergl. P. III, p. 272 Anm. zu Ep. I.

3) Ed. Pamelii a. MDXCIII am Schluss in e. Handschriftenverzeichnis heisst es: Codex Ms. Abbatiae Cambronensis in Hannonia.

in der Schrift De cath. eccl. unitate. An den im Inhalt von Ad Donatum liegenden zwingenden Gründen für einen erweiterten Anfang endlich wird er vorbeigegangen sein, weil er auf eine eingehende Ueberlegung des Inhalts durch seine Absichten nicht geführt worden ist.

Es fragt sich nun freilich, ob gegenüber den von Hartel dargelegten Verhältnissen der handschriftlichen Ueberlieferung jene Gründe noch als zwingend gelten können. Ich glaube, das muss unbedingt bejaht werden. Auf den Inhalt gesehen erscheint nun einmal die Schrift zweifellos als Gespräch und niemals als etwas Brieffähnliches. Weil sie aber kein Brief sein kann, so bleibt der kürzere Anfang für einen Stilisten wie Cyprian ganz undenkbar, so undenkbar, dass, wenn ein halbwegs besserer irgend möglich ist, demselben unbedingt der Vorzug gegeben werden muss. Die Möglichkeit aber wird sich von den handschriftlichen Verhältnissen aus, wie sie Hartel schildert, nicht bestreiten lassen, im Gegenteil.

Warum sollte es unmöglich sein, dass an dieser Stelle der Trecensis, Monacensis und Cambronensis einmal Recht hätten gegenüber dem Würzburgensis, Parisinus und Bambergensis? Durchaus zuverlässig sind, wie Hartel selbst bekennt, auch die letzteren Codices nicht. Allerdings gelten ihm die andern noch etwas weniger dafür. Aber wenn er dem Trecensis und Monacensis besonders wegen jener Textfälschung in der Schrift De unitate nicht zu trauen scheint, so muss denn doch gesagt werden, dass die Sache in unserem Falle wesentlich anders steht. Dort handelt es sich um eine für den römischen Primat ausserordentlich wichtige Stelle, hier um Worte, welchen nur stilistische Bedeutung zukommt. Ferner schliesst die Art, wie hier der Monacensis den kürzeren und den erweiterten Anfang für den Leser gleichsam zur Auswahl hintereinanderstellt, jede Fälschung aus. Offenbar hat der Schreiber desselben beide Anfänge überliefert gefunden und sich nicht zu entscheiden gewagt.

Zwar haben also trotzdem Hartel und Rigaltius in dem erweiterten Anfang ein ‚epistolium ficticium' Donati ad Cyprianum vermutet. Sie haben sich nämlich merkwürdiger Weise von Pamelius, dessen Irrtümer sie sonst so heftig bekämpft haben, ins Schlepptau nehmen lassen. Die Handschriften beginnen den erweiterten Anfang ohne den Briefnamen, wie oben

am Beispiel des Monacensis zu sehen gewesen ist, mit der einfachen Personenangabe, die auch für einen Dialog nicht undenkbar ist, ‚Donatus Cypriano'. Ebenso trennen sie den Text des erweiterten Anfanges, wie wieder oben zu sehen ist, nicht von dem der übrigen Schrift Ad Donatum als etwas Besonderes ab. Auch Pamelius hat nach seiner eigenen Angabe im Codex Cambronensis nur die Anfangsworte ‚Admonitio Donati ad Cyprianum', nicht den Brieftitel gefunden; aber er fand sich nun bemüssigt, hieraus und aus dem dazu gehörenden Text eine eigene epistola Donati ad Cyprianum zu konstruieren. Phantasievoll genug für den grossen Textverbesserer ist jedenfalls der Gedanke, dass in diesen Worten ein Brief vorliege. Denn selbst wenn man den Inhalt als für einen Brief nicht zu mager oder befremdlich gelten lässt, so mangelt doch unbedingt der abschliessende Gruss. Cyprian hat keinen noch so kurzen oder scharfen Brief geschrieben oder empfangen ohne einen solchen Gruss. Schon Pamelius vermutet allerdings, es liege ein Fragment vor. Hartel ebenso zeigt am Ende einen Ausfall an. Aber damit ist eben wenig geholfen, man muss den Text nehmen, wie er ist. Uebrigens, wozu sollte einer einen so nichtssagenden Brief erdichtet haben? Oder, wenn er echt ist, wozu sollte man ihn aufbewahrt haben? Denn natürlich, dass ihn Cyprian selbst etwa so als Brief zur Einleitung an die Spitze einer so kunstvollen Schrift gestellt hätte, eine solche Geschmacklosigkeit braucht gar nicht widerlegt zu werden, die ist höchstens der eiteln Verbesserungssucht eines Pamelius zuzutrauen.

Also ist es nichts mit diesem Text als einem Briefe des Donat, erdichtet oder nicht; dagegen darf sehr wohl weiter erwogen werden, ob wir darin nicht den richtigen Anfang des von Cyprian an Donat gerichteten Gespräches haben. Dafür reden nämlich, abgesehen auch von den bisher angeführten Gründen, noch manche andere.

Erstens, der Inhalt des Textes, der so als Anfang hinzukommen würde, ergänzt in vorzüglicher Weise den bisher allgemein anerkannten Text sowohl im allgemeinen wie im einzelnen. Ich habe anfangs ausgeführt und gezeigt, wie die Schrift Ad Donatum im ersten und letzten Kapitel deutlich als Gespräch charakterisiert ist. Das Einzige, was man etwa vermissen kann, ist, dass trotz dem deutlichen Charakter eines Gespräches der

Angeredete nie das Wort ergreift. Setzt man nun den Text der fälschlich so genannten Epistel des Donat als eigentlichen Anfang vor den andern des allgemein anerkannten Textes, so ist diesem Mangel völlig abgeholfen. Jetzt hebt Donat das Gespräch an: ‚Ich meine, Du erinnerst dich, heiligster Cyprian, wie wir beim Rhetor einst zusammenplauderten, zusammenfühlten, dachten, lasen. Wesshalb stärken wir uns geistig nicht gleichermassen beim göttlichen Studium? Oder hatten wir nicht immer die Absicht? Und Du versprachst es so, wie wir miteinander gläubig wurden!‘ Und Cyprian antwortet nun mit den sonstigen Anfangsworten: ‚Du mahnst mit Recht, teuerster Donat, ja ich erinnere mich versprochen zu haben, und dies ist gerade die geeignete Zeit, mein Versprechen einzulösen‘ u. s. w.

Man sieht, jetzt tritt die Form des Dialoges von Anbeginn schön heraus, und deutlich wird gleich das Ganze als Gespräch gekennzeichnet, als ‚colloquium‘, um einen Ausdruck zu gebrauchen, der wahrscheinlich im Texte selbst steht. Cyprian spricht nämlich im folgenden davon, dass kein unberufener Teilnehmer ihr Gespräch hindern solle, lateinisch bei Hartel: ac ne loqui nostrum arbiter profanus impediat. Die Lesart ‚loqui nostrum‘, stützt Hartel vornehmlich auf den Codex Würzeburgensis. Die Mehrzahl der Codices hat statt ‚loqui‘ ‚eloquium‘. Die Ausgaben aber lesen ausser Hartel alle für ‚loqui‘ bezw. ‚eloquium‘ ‚colloquium‘. Dies dürfte auch in Anbetracht des Gesprächscharakters des ganzen Schriftstückes das zutreffende sein. Der Schreiber des Würzeburgensis hat, da er nur den kürzeren Anfang giebt, diesen Charakter offenbar nicht erkannt oder erkennen wollen und desshalb ‚colloquium nostrum‘ als unrichtig in ‚loqui‘ verändert. Und eben dies mag für andere Schreiber der Grund gewesen sein, ‚colloquium‘ in das ganz unpassende ‚eloquium‘ zu verderben. Nach Hartel[1]) hat Langen in seiner Kritik der Hartelschen Ausgabe einige Stellen, an denen Hartel der Autorität des Würzeburgensis gefolgt ist, angegriffen, unter andern auch dieses ‚loqui nostrum‘ als eine nicht nachweisbare Redensart. Hartel hat dann zwar Beispiele zur Abwehr erbringen können; aber schade ist es demnach jedenfalls nicht, wenn diese Lesart aus innern Gründen wegfallen kann. Hartel hätte sie wohl auch

---

1) Praefatio XXI, Anm.

nie bevorzugt, wenn er dem ‚colloquium‘ der andern Ausgaben einen Sinn im Zusammenhang hätte abgewinnen können. Indessen war ihm das nicht möglich, weil die Schrift überhaupt nicht von ihm als Dialog erkannt worden war.

Ein zweiter Grund, der für den erweiterten Anfang der Schrift an Donat spricht, neben dem, dass die Dialogform gleich klar wird, ist, dass auch kein unbeholfener Anfang mehr dem schönen Ganzen Eintrag thut. Cyprian bewährt jetzt auch hier seinen alten, guten schriftstellerischen Ruf. Man empfindet nicht mehr den unleidlichen Mangel einer unverständlichen Antwort auf eine unbekannte Aufforderung; sondern die Aufforderung ist, wie natürlich, zuerst da, und ihr folgt nun sofort verständlich und klar in sich selber die Antwort. Das früher inhaltslose ‚nam et promisisse me memini‘ gewinnt seinen guten Sinn durch das ‚sicut promittebas‘. Der Donatus carissimus fällt nicht vom Himmel wie sonst, man erfährt, wer er ist, und was er ist, ein Studien- und zugleich Glaubensgenosse Cyprians, sein intimster Freund. Kurzum alle die Ecken und Kanten, die sonst der Anfang der Schrift an Donat zeigt, verschwinden, sobald man die erweiterte Fassung desselben annimmt. Andererseits mag trotz des Zusatzes der Titel Ad Donatum, der sehr früh bezeugt ist, für das Ganze bestehen bleiben. So gut wie es z. B. einen Dialog *Πρὸς Τρύφωνα Ἰουδαῖον* giebt, kann auch der Dialog, der, wie das älteste Verzeichnis cyprianischer Schriften in der Vita Cypriani sagt, den Nutzen der durch den Glauben wachsenden Gnade schildert, Ad Donatum gerichtet sein.

Der Titel ‚Donatus Cypriano‘, den der Monacensis und der Trecensis in dem erweiterten Anfang zu bieten scheinen, ist, wie schon angedeutet worden ist, vielleicht die Personenangabe des Dialogs. Denn der Titel für die ganze Schrift kann er wegen des Inhaltes derselben unmöglich sein wollen, und als besondere Briefadresse, wofür ihn Pamelius und die andern nach ihm angesehen haben, könnte er in den Handschriften selbst eigentlich nur gefasst sein, wenn der zugehörige Text mit dem nachfolgenden Text von Ad Donatum nicht unmittelbar verbunden wäre, was aber bei dem Codex Monacensis mindestens nicht der Fall ist. Dass die Personenangabe im lateinischen Dialog nichts Unerhörtes ist, das zeigt z. B. Cicero De legibus I, 1. Freilich wird in unserem Fall nicht nur die redende. sondern auch, was dort

nicht geschieht, die angeredete Person, ja, wenn wir auf den Codex Cambronensis Rücksicht nehmen, sogar die beredete Sache genannt. Das ist befremdend, umsomehr als auch die weitere, entsprechende Personenangabe, die doch notwendig folgen sollte, fehlt. Um des letztern Umstandes willen schon allein möchte man lieber annehmen, dass ursprünglich keine Personenangabe dem Text voranging. Und das ist auch noch aus andern Gründen schliesslich das wahrscheinlichere. In den ciceronianischen Gesprächen, welche Cyprian zweifellos als Muster gedient haben, ist es doch das häufigere, dass keine besondere Personenangabe stattfindet. Und in diesem Fall, wo die Personen ja so wie so nachher im Text des Gespräches namentlich aufgeführt werden, scheint dies auch das natürlichere. Aber, woher kommt dann die Personenangabe in den Handschriften? Ich glaube, wenn man beachtet, wie der Cambronensis über das ‚Donatus Cypriano' hinaus ein ‚admonitio Donati ad Cyprianum' dem Text vorangeschickt hat, so lässt sich nur denken, dass es sich bei beidem um eine Art den Inhalt erläuternde Bemerkung der Schreiber der Handschriften für den Leser handelt, von dem sie wohl vorausgesetzt haben, dass er in einer Cyprianischen Schrift zunächst Cyprian redend finden werde, nicht einen andern. Oder sollte etwa der Text des erweiterten Anfangs in grösserm Umfange verdorben sein, oder noch etwas ausgefallen sein, und sollten daraus die Schwierigkeiten betreffs der Personenangabe entstehen? Hierauf ist zu antworten, dass dieselben Worte, welche als epistolium ficticium erhebliche Bedenken erregen, sobald man sie als Anfangssätze des Dialoges ad Donatum fasst, keinen weitern, ernstlichen Anlass geben zu solchem Verdacht. Sollte jemand einwenden, sie seien gar zu kurz, der folgenden langen Rede Cyprians seien gewiss nicht nur so wenige Worte Donats vorausgegangen, so darf gesagt werden, was M. Schanz in seiner Geschichte der römischen Litteratur bezüglich der ciceronianischen Gespräche bemerkt[1], dass es sich da nicht um den künstlichen platonischen, sondern um den aristotelischen Scheindialog handle: ‚Es halten die verschiedenen Vertreter der Philosophie zusammenhängende Reden, nur die Scenerie und einige eingestreute Worte erinnern an den Dialog'. — Auch sprachlich scheint es in der

1) I. T. S. 264.

Hauptsache gerechtfertigt, den erweiterten Anfang ohne weiteres als echten Bestandteil einer cyprianischen Schrift anzusehen. Der Gebrauch der Worte individuus, divina lectio, sicut besonders ist, wie aus Hartels Index verborum et locutionum hervorgeht, ganz cyprianisch. Die Anrede ‚sanctissime‘ allerdings an Cyprian selbst finde ich nirgends sonst in den cyprianischen Schriften. Nur die Märtyrer werden gelegentlich, z. B. ep. XXXVI 2, als sanctissimi betitelt. Ich vermute demgemäss, dass jene Anrede erst von der Ehrerbietung einer spätern Zeit gegen den Märtyrerbischof eingefügt worden ist. In späterer Zeit erscheint der Titel ‚ἁγιώτατε πάπα‘ für den karthagischen Bischof gebräuchlich.[1]) Cyprian selbst dagegen, dessen Demut die Zeitgenossen rühmen[2]), kann unmöglich sich selbst als ‚sanctissime Cypriane‘ von einem nahen Freund haben anreden machen. Er wird vielmehr einfach mit ciceronianischer Kürze ‚Cypriane‘ geschrieben haben, eher noch sogar als ‚frater Cypriane‘[3]) oder ‚Cypriane dilectissime‘, ‚carissime‘[4]), wie wir ihn in an ihn gerichteten Briefen angeredet finden.

Nach alledem dünkt mich, muss unsere Vermutung, dass die Schrift Ad Donatum eigentlich kein Brief oder briefähnlicher Traktat ist, sondern ein Gespräch oder ein Dialog, und dass der von Hartel und andern gegebene Anfang derselben durch den Text der fälschlich sogenannten epistola Donati als ursprünglichen Anfang zu erweitern ist, als richtig anerkannt werden.

Was ist nun die allgemeinere Bedeutung dieses Ergebnisses? Erstens hat es geschichtlichen Wert, dass der in den Worten Donats liegende Hinweis auf die früheren weltlichen Studien Cyprians als echt, bezw. als von Cyprian selbst herstammend gelten darf; denn wir gewinnen damit eine neue zuverlässige Angabe über Cyprians vorchristliche Zeit. Sie ergänzt die Mitteilungen späterer Kirchenväter über Cyprians rhetorische Bildung. Ebenso giebt sie einer beiläufigen Bemerkung der Vita Cypr., worin auf die weltlichen Studien Cyprians angespielt wird[5]), den

---

1) Vgl. Concilium Carth. a. 403, Coleti II.

2) Vergl. ep. LXXVII 1.

3) Vergl. ep. XXXI, 2; Minuc. Fel. Octav. III, V.

4) ep. LXXVII, 1.

5) Vita 2: fuerint licet studia et bonae artes devotum pectus imbuerint, tamen illa praetereo.

festen Untergrund und zeigt damit wieder, dass die Angaben dieser Vita alle Beachtung verdienen, ist ein weiteres Zeugnis für die Echtheit derselben. Namentlich aber stellt dieses neue geschichtliche Datum in der Schrift Ad Donatum über Cyprians vorchristliche Zeit wieder ins hellste Licht, wie gehaltvoll diese Schrift ist in Bezug auf Nachrichten über Cyprians heidnisches Vorleben wie seine Bekehrung. Und dies ist nicht überflüssig; denn trotz der richtigen Ausbeutung unserer Schrift in dieser Richtung durch die Biographen Böhringer, Rettberg, Fechtrup, Petersen, Benson u. a., ist doch seltsamerweise die Meinung noch immer verbreitet, man wisse nichts über jene Dinge.

Zweitens hat das Ergebnis unserer Untersuchung litteraturgeschichtliche Bedeutung. Es ist von grossem Interesse zu erfahren, dass auch Cyprian die Form des Dialoges benutzt hat. Denn damit ist völlig sichergestellt, dass auch er der Formen der damaligen weltlichen Litteratur sich bedient hat, was bisher nicht so leicht erwiesen werden konnte. Eben dadurch wird aber auch Cyprian ein bestimmter Platz in der christlichen Litteraturgeschichte zugewiesen, sofern man wenigstens den Overbeckischen Satz gelten lässt[1]): ‚Ihre Geschichte hat eine Literatur in ihren Formen, eine Formengeschichte wird also jede wirkliche Literaturgeschichte sein'. Oder wenn man fände, Cyprian sei dieser Platz schon ohne dies angewiesen gewesen durch seine Briefe, seine briefähnlichen Traktate und die an die Form der juristischen Werke der damaligen Zeit sich anlehnenden Schriften an Quirinus und Fortunatus[2]), so wird man immerhin zugestehn müssen, dass eine bei ihm bisher nicht vermutete litterarische Form von uns nachgewiesen worden ist.

Drittens wirft unser Nachweis der Verkürzung des ursprünglichen Textes durch einige Handschriften auch ein Streiflicht auf die besondere Geschichte der cyprianischen Litteratur. Cyprians Werke sind bekanntlich ziemlich reichlich für kirchenrechtliche Zwecke benutzt worden. Hierzu haben sich am besten jedenfalls die Briefe geeignet. Bischöfliche Briefe sind eine Hauptquelle des ältesten Kirchenrechts. Andere litterarische

---

1) F. Overbeck, Ueber die Anfänge der patristischen Literatur, Sybels histor. Ztschrft. XLVIII, S. 423.

2) Man vergleiche z. B. die sententiarum libri eines Julius Paullus mit den Testimonien.

Formen mögen leicht den amtlichen und darum den kirchenrechtlichen Charakter haben vermissen lassen. Das ist jedenfalls der Grund gewesen, warum die Traktate Cyprians schon sehr frühe als Briefe bezeichnet worden sind. Das wird aber auch der Grund sein, warum man den cyprianischen Dialog Ad Donatum mittelst Streichung der einleitenden Worte Donats an Cyprian seines ursprünglichen Charakters zu entkleiden gesucht hat, nämlich damit er für kirchenrechtliche Zwecke brauchbarer werde.

Druck von August Pries in Leipzig.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

NEUE FOLGE VIERTER BAND, HEFT 1

DER GANZEN REIHE XIX, 1



LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1899

TEXTKRITIK

DER

VIER EVANGELIEN

VON

D. BERNHARD WEISS



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1899

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVATER-COMMISSION
DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR v. GEBHARDT UND ADOLF HARNACK.

NEUE FOLGE. IV. BAND HEFT 2.

VORWORT.

Indem ich mit der vorliegenden Abhandlung meine textkritischen Untersuchungen über das N. T., die ich 1891 mit der Bearbeitung des Textes der Apokalypse begann, und deren Vorarbeiten allerdings Jahrzehnte höher hinaufreichen, abschliesse, habe ich das Bedürfniss gefühlt, noch einmal kurz die Erwägungen, von denen meine Methode der Textkritik ausgeht, in der Einleitung darzulegen. Ich kann nicht erwarten, dass dieselbe bei den Mitarbeitern auf diesem Gebiet, die nun einmal auf anderem Wege das Ziel zu erreichen suchen, mehr Würdigung finden wird, als sie bisher gefunden hat. Aber die Anerkennung glaube ich verlangen zu dürfen, dass ich eine Vorarbeit für die Textkritik geliefert habe, die uns noch gänzlich fehlte, und die doch schlechterdings gemacht werden musste. Ob ich aus dem vorgelegten Thatbestand überall die richtigen Schlüsse gezogen habe, ist eine ganz andere Frage, in der ich gern Belehrung annehme. Ich weiss zu gut, wie lange ich oft selbst geschwankt habe, ehe ich durch immer erneute Erwägungen zu einer mich einigermaassen befriedigenden Entscheidung gelangt bin. Immerhin meine ich, dass ein Urtheil, das sich auf so langjährige Beschäftigung mit der Detailexegese gründet, auch wo es nothwendig subjektiv gefärbt bleibt, wohl eine ernste Erwägung beanspruchen darf, d. h. dass man es nur auf Gründe, aber nicht auf Vorurtheile hin verwerfe. Ganz lässt sich nun einmal die Textkritik nicht von der Exegese loslösen; ein gewisses Gefühl für das, was möglich oder unmöglich ist, kann sich nur durch Uebung in der letzteren ausbilden. Es kommt nicht ganz selten vor, dass man Lesarten verwirft, weil sie sinnlos seien, die doch recht wohl verständlich sind, oder sich um ihrer äusseren Bezeugung willen auf Lesarten versteift, die nun einmal keinen Sinn geben.

Da der berichtigte Text seines Umfangs wegen hier nicht mit abgedruckt werden konnte, lasse ich denselben separat erscheinen, wie bei den paulinischen Briefen, und zwar soll der Druck dieser Textausgabe sofort beginnen. Ein ausführliches Register wird den Mangel der Textherstellung ersetzen.

Es ist mir eine Freude, dem Manne, der mir schon bei meiner Arbeit über die paulinischen Briefe so wesentliche Dienste geleistet und mich mit verdoppeltem Eifer bei der mühevollen Korrektur auch dieser Arbeit unterstützt hat, dem Predigtamtskandidaten Dr. Jul. Kurth, hier dafür meinen wärmsten und herzlichsten Dank sagen zu dürfen. Die berichtigten Fehler (auf Seite VI), die fast sämmtlich sinnstörend sind, bitte ich dringend vor der Lektüre zu verbessern.

Berlin, im Juli 1899.

D. B. Weiss.

INHALTSÜBERSICHT.

VERBESSERUNGEN.

S. 24. Z. 11 v. u. fehlt: Das *συν* in *συνσταυ*. **Mk 15,7** ist in ℵBCD durch Schreibeversehen abgefallen und trotz allen Editoren beizubehalten.
S. 30. Z. 5 v. o. fehlt nach Mt 15,32: Lk 9,28.
S. 32. Z. 3 v. o. lies Mk 12,19 statt Mt 12,19.
S. 33. Z. 16 v. o. fehlt hinter b.: Alle Editoren lesen **Lk 5,19** *εμπροσθεν του ιησου*, das doch offenbar dem *ενωπιον αυτου* v. 18 konformirt ist, während das in B allein erhaltene *εμπροσθεν παντων*, weil seine Entstehung unerklärlich wäre, ursprünglich sein muss.
S. 39. Z. 21 v. o. lies **Lk 24,27** (Trg) statt Lk 24,27.
S. 41. Z. 11 v. u. lies Jh 19,31 statt 9,31.
S. 48. Z. 16 v. o. lies *ουκ εστιν καλον* statt *ου καλον εστιν*.
S. 49. Z. 17 v. o. lies *εκβαλλων* statt *εκβαλων*.
S. 63. Z. 20 v. o. fehlt nach ADMj: Tsch.
S. 65. Z. 8 v. o. lies Mt 27,57 statt Mk 27,57.
S. 66. Z. 1 v. u. (im Text) fehlt Jh vor 16,4.
S. 72. Z. 15 v. o. lies Inf. Praes. statt Ind. Praes.
S. 73. Z. 6. v. o. lies Mk 16,2 statt Lk 16,2.
S. 74. Z. 14 v. u. lies v. 51 statt v. 5.
S. 92. Z. 3 v. u. lies 6,36 statt 6,35.
S. 103. Z. 16 v. u. fehlt Jh vor 14,26.
S. 114. Z. 14 v. u. fehlt: Das *του* vor *θεου* Jh 16,27 (vgl. II, 1, d, S. 26) ist mit Tsch zu streichen, da es nur in ΔMj steht und in den andern Mjsk durch die Aenderung des *θεου* in *πατρος* herbeigeführt ist.
S. 117. Z. 1 v. u. fehlt nach B: 2,16.
S. 130. Z. 18 v. o. fehlt nach „erregt haben kann“: Vielmehr schien ein Mitreisen der Zwölf sich von selbst zu verstehen und darum markirt werden zu müssen, dass ein weiterer Jüngerkreis ihn begleitete.
S. 148. Z. 10 v. u. lies Mt 18,7 statt 18,17.
S. 148. Z. 9 v. u. fehlt Jh vor 6,71.
S. 177. Z. 18 v. o. lies Lk 5,33 statt 5,53.
S. 181. Z. 14 v. o. lies v. 17 statt 1,17.
S. 203. Z. 10 v. o. lies Mt 6,22 statt Mk 6,22.
S. 206. Z. 2 v. u. fehlt nach „kann“: ℵΔMj **Jh 6,71** (Tsch Blj: *αυτον παραδιδ*.).
S. 209. Z. 9. v. u. fehlt nach „konformirt ist“: Vgl. noch ℵAΔMj **Lk 15,21** (Tsch Trgtxt Blj Nstl: *ειπεν δε αυτω ο υιος*), wo D durch Voranstellung des *ο δε υιος* die Verbindung des Subjekts mit seinem Verbum ermöglicht.

Einleitung.

Die Evangelien sind in unsern beiden ältesten Codices (א und B aus dem 4. Jahrh.) vollständig erhalten; dagegen zeigen die beiden aus dem 5. Jahrh. erhebliche Lücken. In A fehlt etwas über vier Fünftheil des Matth. und etwas über ein Achtel des Joh., in C etwas weniger als ein Viertel des Matth. und Mark., von Luk. etwas unter der Hälfte, und von Joh. ungefähr ebensoviel über die Hälfte. Neben ihnen sind in den folgenden Untersuchungen durchweg berücksichtigt der Cod. D (6. Jahrh.), dem bei Matth. etwas über ein Zehntheil, bei Joh. noch nicht ein Fünftheil fehlt, Cod. L (8. Jahrh.) und Cod. Δ (9. Jahrh.), die nur unerhebliche Lücken zeigen, weil diese drei weitaus am häufigsten von allen jüngeren Cod. mit den ältesten noch zusammengehen. Am nächsten steht ihnen Cod. X (9. Jahrh.), in dem aber von Matth. und Mark. nur etwa die Hälfte vorhanden, während von Luk. nur etwa ein Fünftheil, von Joh. drei Achtel fehlen. In diesen beiden Evangelien scheint auch sein Text älter zu sein, da er über 500 mal mit B und fast ebenso oft noch mit א, A, C geht. Dagegen geht der Cod. Σ (6. Jahrh.), der ohnehin nur Matth. und Mark. umfasst, dort nur 100 mal (und überwiegend mit B), hier etwa 250 mal mit den älteren (aber noch nicht 50 mal mit א, B). Für Matth. kommt noch in Betracht Cod. Z (6. Jahrh.), der 200 mal mit den älteren Cod. geht (und zwar über 140 mal mit B), aber nur ein Viertheil seines Textes enthält; für Luk. Cod. Ξ (8. Jahrh.), der auch noch nicht ein Viertheil seines Textes enthält, aber 280 mal mit den älteren Cod. geht (darunter 240 mal mit B), und etwa noch R (6. Jahrh.), der fast die Hälfte seines Textes enthält, aber nur 140 mal mit

B geht und noch 40 mal mit ℵ, A, C. Einige andere Fragmente aus zum Theil älteren Cod. sind zu gering an Umfang, um aus ihnen ein klares Bild von dem Charakter ihres Textes zu gewinnen, die Mehrzahl der übrigen mehr oder weniger vollständigen Cod. geht ganz überwiegend mit den jüngeren Cod. und zeigt einen so stereotypen Text, dass wir sie nur ihrer Mehrzahl nach als Mjsk. im Folgenden bezeichnet haben.

Es steht fest und ist, wenn auch stillschweigend, von allen Editoren zugestanden, dass in keinem unserer Cod. der ursprüngliche Text so rein erhalten ist, dass sein Zeugniss für sich entscheidend sein könnte; und dass ebenso wenig die Zahl der Zeugen für eine Lesart, selbst wenn es die an sich werthvollsten sind, allein für ihre Echtheit bürgt. Aber dasselbe gilt von jeder Gruppe der Cod., mag man nun die älteren (ℵ, A, B, C) den jüngeren (D, L, Δ, Mjsk.) gegenüberstellen, oder die, welche durch ihre Verwandtschaft mit den lateinischen Uebersetzungen auf abendländische Herkunft hinweisen, anderen, die den Text einer anderen Gegend zu repräsentiren scheinen. Es ist viel Fleiss darauf verwandt, durch die Untersuchung der Verwandtschaft verschiedener Mjsk. mit Einschluss von Min. und Uebersetzungen auf einen älteren Texttypus zu kommen, der, mag er sich nun als ein relativ ursprünglicher oder als ein bereits rezensirter erweisen, das Geschäft der Textkritik scheinbar vereinfachen würde. Aber diese Untersuchungen sind zu irgendwie abschliessenden Resultaten noch nicht gekommen; und ihre Resultate können auch für die Textkritik nicht entscheidend sein. Denn wie unsere ältesten Cod. selbst, so wird auch der relativ ursprünglichste Texttypus von Fehlern nicht frei sein, da die verschiedensten Kategorien von Textverderbnissen nachweislich in eine sehr frühe Zeit zurückreichen; und eine rezensirte Textgestalt kann an sich ebenso gut ältere Textverderbnisse entfernt, wie durch vermeintliche Emendationen solche neu hereingebracht haben. Dazu kommt, dass man die Verwandtschaft der Cod. eigentlich nie durch ihre Uebereinstimmung in zweifellos ursprünglichen Lesarten feststellen kann, da auch in Cod., die keinerlei Verwandtschaft mit einander haben, sich sehr wohl der ursprüngliche Text an vielen Punkten übereinstimmend erhalten haben kann, wie diejenigen jüngeren Cod. zeigen, welche, obwohl sie sichtlich einer Gruppe emendirter Cod. angehören, doch sehr häufig mit den besten Cod.

zusammengehen. Was eine solche Verwandtschaft sicher konstatirt, ist vielmehr ausschliesslich die Uebereinstimmung in gewissen Kategorien von zweifellosen Fehlern; und diese festzustellen, wird daher die nächste Aufgabe der Textkritik sein. Von diesen Erwägungen sind die folgenden Untersuchungen ausgegangen. Sie wollen die in unsern wichtigsten Cod. am häufigsten wiederkehrenden Kategorien von Textverderbnissen festzustellen suchen, und den Werth der Cod. für die Textkritik danach bestimmen, welche Art von Fehlern in ihnen die vorherrschende ist, und von welcher sie sich frei zeigen.

Hiernach bestimmt sich der Gang der folgenden Untersuchung, und damit auch die Schranke, die wir uns für dieselbe haben ziehen müssen. Man hat es der in ihr befolgten Methode, als sie sich auf die andern Theile des Neuen Testaments richtete, immer wieder zum Vorwurf gemacht, dass sie umfassende Gruppen von Zeugen, insbesondere die Minuskeln, die Uebersetzungen und die Vätercitate ausser Acht gelassen habe. Allein durch dieselben kann doch immer nur festgestellt werden, wie alt und wie verbreitet eine Lesart ist; und gerade sie lehren uns, wie die zweifellosesten Textverderbnisse aller Art bereits aus einer Zeit stammen, die hoch hinauf über das Alter unserer besten Mjsk. liegt, während darüber bereits alle Editoren übereinstimmen, dass die in unsern Cod. verbreitetste Textgestalt die sekundärste und fehlerhafteste ist. Wenn wir uns die Aufgabe stellen, die verschiedenen Kategorien der Textverderbnisse kennen zu lernen und zu entscheiden, welche in bestimmten Zeugen vorherrschen und welche nicht, so kommt es auf ein übersichtliches Beobachtungsgebiet an, in welchem man der vorliegenden Textgestalt unbedingt sicher ist. Ein solches bietet sich aber nirgends reicher und zugleich geschlossener dar als in unsern Evangelien. Gerade weil es sich hier um Schriften handelt, die in materieller und formeller Beziehung einander ähnlicher sind als die apostolischen Briefe, treten die verschiedenen Kategorien von Wandlungen, welche ihr Text erlebt hat, hier ungleich deutlicher hervor als dort; und in ihnen ist es am augenfälligsten, wie in dem Maasse, in dem der Text sich gleichartig gestaltet, er sich auch von dem Ursprünglichen entfernt. Für die Feststellung der verschiedenen Kategorien von Fehlern ist und bleibt es durchaus gleichgültig, alle Zeugen, welche dieselben beurkunden, auf-

zuzählen. Diejenigen unsrer Mjsk., welche relativ am vollständigsten den Text der Evangelien erhalten haben, und jedenfalls noch am wenigsten einen gleichmässig gestalteten Text zeigen, genügen vollständig, um dieselben festzustellen; und wenn wir diese Cod. nach der Eigenart der in ihnen herrschenden Fehler kennen lernen, wird es möglich werden, bei zweifelhaften Varianten zu entscheiden, ob die Zurückführung derselben auf eine bestimmte Kategorie von Fehlern wahrscheinlich ist oder nicht. Weiter aber kann die Textkritik überhaupt nicht kommen. Es ist mir sehr zweifelhaft, ob durch die Ausdehnung des Beobachtungsgebietes etwas für die Sicherheit dieses Ergebnisses gewonnen werden kann. Mir wenigstens ist es nicht gelungen, unter den Uebersetzungen, insbesondere den altlateinischen, Zeugen zu finden, die sich mit derselben Sicherheit charakterisiren lassen, wie die im Folgenden zur Beobachtung herangezogenen Mjsk. Wir werden Gelegenheit genug finden, zu zeigen, wie regellos sie neben allen Arten von Textverderbnissen auch häufig Reste des ursprünglichen Textes enthalten; und es würde für die textkritische Entscheidung wenig austragen, wenn es Andern besser als mir gelänge, die Eigenart Einzelner unter ihnen sicher festzustellen.

Die folgende Untersuchung beschränkt sich daher im Wesentlichen auf die beiden Hauptgruppen der älteren Zeugen (א, A, B, C) und der jüngeren (D, L, Δ, Mjsk.), womit nicht ausgeschlossen ist, dass ich vielfach auch diejenigen herangezogen habe, die nach meinen Beobachtungen noch am meisten Reste des ursprünglichsten Textes erhalten haben. Bei der eigenartigen Stellung, die unter den älteren B einnimmt, habe ich von ihm alle gegen 700 Sonderlesarten, auch die zweifellosesten Fehler berücksichtigt, und hoffe wenigstens keine übergangen zu haben, um von seiner Eigenthümlicheit ein vollkommen klares Bild zu gewinnen. Bei den anderen habe ich die Sonderlesarten von Δ nur gelegentlich berücksichtigt, für gewöhnlich nur die, in welchen er mit einer grösseren Anzahl von Mjsk. zusammengeht. Schon so ergab sich eine Zahl von 11—12000 Varianten, die zu prüfen waren. Selbstverständlich war es unmöglich, diese sämmtlich zu besprechen. Ich musste mich auf die beschränken, welche unter den neuesten Editoren noch streitig geblieben sind, und die übrigen nur so weit heranziehen, als zur Entscheidung über

die Art der Varianten unerlässlich war, wenn die Untersuchung nicht alle Uebersichtlichkeit verlieren und sich ins Ungemessene ausdehnen sollte. Die Resultate habe ich in einem Schlussabschnitt kurz zusammengefasst.

Von den neueren Textkritikern, die durchgehends angeführt sind, habe ich diesmal Lachmann ausgeschlossen und ihn nur da herangezogen, wo er eine Lesart aufgenommen hat, welche die neueren verwerfen, und welche ich vorziehen zu müssen glaubte. Trotzdem werden unter den Lesarten, die ich zur Erläuterung herangezogen, nur wenige von denen fehlen, die er noch der Aufnahme würdig erachtet hat, wenn auch sein Name dabei nicht genannt ist. Vollständig dagegen habe ich die Ansichten von Tischendorf (ed. oct. crit. major Lips. 1869), sowie von Tregelles (the greek new test. London 1857.61), der freilich den Sinait. noch nicht kannte, und Westcott u. Hort (the new test. Cambridge and London 1881), bei Besprechung der einzelnen Varianten angeführt, nur dass ich dieselben immer nur bei einer der streitigen Lesarten angeführt habe, wo die nicht genannten dann die Gegenlesart vertreten. Es war mir sehr willkommen, dass, als meine Arbeit so gut wie vollendet, mir noch die Ausgaben zweier neueren Textkritiker zur Hand kamen, von Baljon (novum test. graece. Groningen 1898) und Nestle (novum test. graece. Stuttgart 1898). Da beide keine Gründe für ihre Entscheidungen angeben, war ich leider nicht im Stande, mich mit ihnen eingehender auseinanderzusetzen; aber ich habe mich bemüht, auch ihre Namen vollständig unter den Vertretern der von mir besprochenen Varianten mit aufzuzählen. Immerhin erhellt aus diesen Angaben, wie überaus schwankend noch heute die Ansichten der neuesten Textkritiker sind, auch bei Lesarten, über deren völlige Gleichartigkeit kaum ein Zweifel sein kann, und deren Bezeugung sich doch im Wesentlichen ganz und gar gleichsteht. Es wird sich dadurch der Versuch von selbst rechtfertigen, einmal auf einem andern Wege das Ziel zu erreichen, das, wie bescheiden man auch davon denke, der Textkritik nun einmal gesteckt ist. Jedenfalls wird der, welcher für seine exegetischen Zwecke einer neuen Textausgabe zu bedürfen glaubt, weil die bisherigen ihn zu oft unbefriedigt liessen, genöthigt sein, einen Weg zu suchen, auf dem er mindestens für sich in allem Einzelnen, auch in den für den Leser des Neuen

Testaments an sich werthlosen Punkten, zu einer festbegründeten Entscheidung gelangen kann. Diese Textausgabe habe ich auch diesmal nicht mit der textkritischen Untersuchung verbunden, sondern will sie mit fortlaufender kurzer Erläuterung gesondert erscheinen lassen. Ich habe dafür ein Register beigegeben, das die Besprechung jeder irgend erheblichen textkritischen Frage leicht auffinden lässt.

I. Konformationen.

Es ist eine alte Klage, schon von der patristischen Zeit her, dass der Text der Evangelien durch Konformation nach den Parallelstellen entstellt sei. Aber die Art, wie dies häufig als Kanon für die Textkritik gehandhabt wird, ermangelt doch gar sehr der nöthigen Vorsicht. Da wir später sehr oft genöthigt sein werden, die Erklärung streitiger Varianten auf diesem Wege zurückzuweisen, wird es gut sein, an einer Anzahl derselben, über deren Verwerflichkeit kein Zweifel herrscht, und die mehr oder weniger deutlich von Tischendorf auf Konformation zurückgeführt werden, zu zeigen, wie unwahrscheinlich eine solche Annahme ist.

1. Dies wird zunächst da der Fall sein, wo zwar durch die Variante eine Uebereinstimmung mit einer oder beiden Parallelen entsteht, aber die Verschiedenheit des übrigen Kontextes zeigt, dass dem Abschreiber der Paralleltext nicht vorgeschwebt hat. So kann z. B. das *του σπειραι* Mt 13, 3 (ℵDLX) weder aus Lk 8, 4 herrühren, woher dann doch wohl eher das Objekt (*τον σπορον αυτου*) ergänzt wäre, noch aus Mk 4, 3, wo ℵ gerade den Art. vor dem Inf. nicht hat, und D den Inf. überhaupt nicht. Der Inf. Aor. wird einfach dem *εξηλθεν* konformirt sein. Bei dem häufigen Schwanken der Cod. zwischen Aor. und Imperf. wird es unthunlich sein, das *εκραζον* Mt 20, 31 (CΔMj) aus den Parallelen (Mk 10, 48. Lk 18, 39) abzuleiten wo schon der Sing. nicht zur Konformation aufforderte, und weder das *επετιμων*, noch das *πολλω μαλλον* (statt *μειζον*) aus ihnen aufgenommen ist. Wenn ACDMj Mk 5, 36 das Mt 18, 17 so anders gebrauchte Comp. *παρακουσας* durch das Simpl. ersetzen, so kann dafür nicht Lk 8, 50 maassgebend gewesen

sein, wo ja das einfache *ακουσας απεκριθη αυτω* den ganzen Ausdruck anders gestaltete, und umgekehrt stammt das von den Abschreibern so oft eingebrachte Comp. Mk 5, 14 (ℵCDΔMj) sicher nicht aus Lk 8, 35, wo es *εξηλθον δε ιδειν το γεγονος* heisst statt *και εξηλθον ιδειν τι εστιν το γεγονος.* Das Mt 17, 11 zwischen *ερχεται* und *και αποκαταστησει* stehende *πρωτον* (CZΔMj) wird nicht dem Mk 9, 12 zwischen *ελθων* und *αποκαθιστανει* stehenden, sondern einfach nach v. 10 konformirt sein; erst recht aber kann das *προς αυτον* Mk 12, 13 nicht in D cod it nach Lk 20, 20 weggelassen sein, wo sonst jedes Wort anders lautet.

Ueberhaupt aber ist es doch gänzlich unwahrscheinlich, dass bei Auslassungen und Zusätzen von Worten, in denen die Cod. so unendlich oft variiren, im einzelnen Falle auf das Fehlen oder Vorkommen derselben in der Parallelstelle reflektirt sein sollte. Wenn ℵ Lk 8, 30 das *ο ιησους* nach *επηρωτησεν δε αυτον* fortlässt, so kann das keine Konformation nach Mk 5, 9 sein, nach dem dann doch wohl *και επηρωτα αυτον* geschrieben wäre. Unmöglich kann das *εν* vor *τοις σαββασιν* Mk 2, 23 in CLΔ nach Mt 12, 1 weggelassen sein, wo alles Andere viel grössere Abweichungen zeigt, oder gar das *αν* nach *οσοι* Mk 6, 56 in ℵDΔ nach Mt 14, 36, da das auf *ηψαντο* folgende *αυτου* von keinem gestrichen, und das *εσωζοντο* nur von Δ nach der Parallele in *διεσωθησαν* geändert ist. Ebensowenig wird das nach den Verbis dicendi so häufig hinzugefügte *αυτοις* Mt 17, 11 in ℵC nach *αποκριθεις ειπεν* aus Mk 9, 12 herrühren, wo sie gerade das einfache *εφη* haben (vgl. noch D Mt 20, 25 mit Mk 10, 42), oder das ebenso häufige *αυτου* nach *οι μαθηται* Mt 15, 33 (CDLΔMj) aus Mk 8, 4, wo *απεκριθησαν αυτω* vorhergeht und ein *οτι* recit. folgt. Aber auch das *αυτων* nach *τα ιματια* Mt 21, 7 (CZMj) wäre das einzige Moment der Uebereinstimmung mit den Parallelen (Mk 11, 7. Lk 19, 35), in denen sonst jedes Wort anders lautet. Das so häufige verstärkende *και* nach *ουτως* kann doch Mt 24, 37 (DΔMj) nicht aus Lk 17, 26 stammen, wo es erst hinter *εσται* steht und *εν ταις ημεραις του υ. τ. α.* folgt statt *η παρουσια του υ. τ. α,* oder das, wie so oft, ein Asyndeton hebende *και* Mt 23, 34 (CDLMj) aus Lk 11, 49, wo nicht nur die Abgesandten vorher, sondern auch ihr Schicksal nachher ganz anders bezeichnet ist. Ebensowenig kann das *δε* nach

ουτως Mt 20, 26 in C aus Mk 10, 43 herrühren, wo er gerade *εστιν* statt *εσται* liest, oder Mk 10, 27 das *δε* nach *εμβλεψας* (ADMj) aus Mt 19, 26, wo *ο ιησους ειπεν αυτοις* folgt (statt *αυτοις ο ιησους λεγει*), wie das so häufig eingebrachte *οτι* recit. Mt 26, 29 (ACLΔMj) aus Mk 14, 25, wo ein *αμην* vorhergeht und *ουκετι* folgt, das keiner mit herübergenommen hat. Sogar den blossen Art. in *εις τον αφεδρωνα* Mt 15, 17 (א) führt Tsch. auf Mk 7, 19 zurück, wo alles Umstehende gänzlich verschieden, obwohl er sich doch so leicht aus dem parallelen *εις την κοιλιαν* erklärt. [1])

Am vorsichtigsten wird man mit der Annahme von Konformationen sein müssen, wo es sich nur um übereinstimmende Wortstellungen handelt. Das *βαπτιζω υμας* Mt 3, 11 (CLΔMj) ist weder aus Mk 1, 8, wo *εβαπτισα* steht und das *εν* vor dem folgenden *υδατι* fehlt, noch aus Lk 3, 16, wo dies *υδατι* mit Nachdruck vor *βαπτιζω* steht und das *υμας* aus seiner Stellung verdrängt hat. Auch Mt 11, 9 ergab sich doch die Stellung des *προφητην* nach *ιδειν* so einfach aus v. 8, dass CDLXΔMj sie nicht aus Lk 7, 26 zu entlehnen brauchten, woher sie dann auch wohl das *εξεληλυθατε* aufgenommen hätten. Unmöglich aber kann die Nachstellung der Präposition, die ohnehin das Gewöhnliche ist, Mt 17, 17 (LXΔMj) aus Lk 9, 41 herrühren, wo die Präposition selbst eine andere ist, oder Mt 12, 44 (CLXΔMj) aus Lk 11, 24, wonach dann wohl auch das *επιστρεψω* in *υποστρεψω* geändert wäre, zumal dabei doch sichtlich das Interesse mitwirkte, das *οθεν* mit *εις τον οικον μου* zu verbinden.

2. Sahen wir schon in den vorigen Beispielen, wie sich der übereinstimmende Ausdruck oft so viel leichter aus ganz naheliegenden Motiven erklärt als aus der Parallele, so kommt noch hinzu, dass so oft die Paralleltexte eine Gestaltung des eigenen Ausdrucks oder eine schriftstellerische Abwandlung des ihnen zu Grunde liegenden Textes zeigen, deren Motive genau dieselben sind, welche, bewusst oder unbewusst, die Abschreiber bei der Umgestaltung ihrer Vorlage leiteten. Wenn z. B. א Mt 8, 26 *τω ανεμω* schreibt, so wird doch ebenso Mk 4, 39 überhaupt der singulare Ausdruck wegen des damit verbundenen

---

1) Ganz anders liegt die Sache Mt 19, 30, wo C ein *οι* vor *εσχατοι* hinzufügt, sofern nun der ganze Vers wörtlich mit Mk 10, 31 übereinstimmt und auch der Sinn dadurch wesentlich geändert wird.

και τη θαλασση gesetzt sein (vgl. Lk 8, 24), weshalb er auch v. 41 beibehalten wird, während ℵ Mt 8, 27 seine verfehlte Emendation aufgiebt. Wenn Mt 11, 25 CLΔMj *αποκρυψας* schreiben, so wird doch genau aus demselben Grunde Lk 10, 21 das Simpl. dem folgenden *αποκαλυψας* konformirt sein (vgl. das *διαρπασαι* Mt 12, 29 ℵDLΔMj mit Mk 3, 27 oder das *επιστραφεις* Mt 9, 22 CLΔMj, wo vollends der so vielfach abweichende Kontext den Gedanken an Konformation verbietet). Bei dem *διαπορευεσθαι* BCD Mk 2, 23 bedarf es doch nicht der Reflexion auf Lk 6, 1, wo das *παραπορ.* ebenso dem folgenden *δια* konformirt ist, wie dort. Das *ποιειτε* Mt 21, 13 wird in CDΔMj, wie das *πεποιηκατε* Mk 11, 17 in ℵACDMj in den Aor. geändert sein, weil derselbe den Abschreibern, ebenso wie dem Luk. (19, 25) als das Natürlichere erschien (vgl. das *αφιομεν* DLΔ Mt 6, 12 statt des unverstandenen *αφηκαμεν* mit Lk 11, 4); und das *επισυναξουσιν* (L) wird Mk 13, 27, genau wie in ℵ Mt 24, 31, dem vorhergehenden *αποστελει* konformirt sein. Sicher lag doch die Verwandlung des Sing. in *ποιησωμεν* nach *ημας* in Mt 17, 4 den Evangelisten (Mk 9, 5. Lk 9, 33) ebenso nahe wie den Abschreibern (DLΔ), von denen D wenigstens in beiden Parallelen umgekehrt das *θελεις* aus Mtth. einbringt. Auch das *εαυτης* Mt 23, 37 wird sich den Abschreibern (CLXMj) aus demselben Grunde empfohlen haben, wie dem Luk. (13, 34), der durch seine (von jenen nicht aufgenommene) Voranstellung zeigt, dass er den Ausdruck nachdrücklicher gestalten wollte.

Das *ιματιοις* wird Lk 7, 25, wo es Niemand fortlässt, ebenso zur Erklärung hinzugefügt sein, wie Mt 11, 8 in CLΔMj, deren keiner doch die malerische Umschreibung des monotonen *τα μαλακα φορουντες* aus Lk sich angeeignet hat; und ebenso wird das *ην*, das Mt 26, 24 keiner weglässt, Mk 14, 21 den Abschreibern (ℵACDΔMj) ebenso unentbehrlich erschienen sein, wie dort dem Evangelisten. Wie die Abschreiber so oft, so hat der den Text des Mrk. (11, 9) bearbeitende Evangelist Mt 21, 9 ein *αυτον* nach *προαγοντες* und ein *λεγοντες* nach *εκραζον* hinzugefügt; wäre dieses bei Mrk. nach Mtth. hinzugefügt (ADMj), so wäre doch wohl eher der Jubelruf selbst etwas mehr konformirt, und das *αυτον* ist doch gewiss eher ausgelassen (ΔMj), weil bei *ακολουθουντες* nichts Ähnliches stand, als wegen der Markusparallele. Das inkorrekte *του δε μη εχοντος* Mt 25, 29 durch Vor-

anstellung eines *απο* zu verbessern, lag doch dem Schriftsteller (Lk 19, 26) ebenso nahe, wie den Abschreibern, nur dass jener nun auch das dann ganz überflüssige *απ αυτου* fortliess, was ACΔMj dort versäumen, während es ADΔMj sogar in Reminiscenz an die Matthäusparallele bei Luk. hinzufügen. Wenn Mt 21, 13 keiner ein *οτι* recit. hinzufügt, vielmehr CD es auch Mk 11, 17 weglassen, so erhellt daraus nur, wie es den Abschreibern ebenso wie dem ersten Evangelisten natürlicher schien, ein direktes Citat ohne ein solches einzuführen. Die nachdrückliche Voranstellung des *αυτου* vor *ακουετε* empfahl sich den Abschreibern Mt 17, 5 (CLΔMj) Mk 9, 7 (AMj) ebenso wie dem Evangelisten Lk 9, 35. Hätten jene auf die Lukasparallele reflektirt, so hätten sie wohl auch das so eigenthümliche *ο εκλελεγμενος* davor aus ihr aufgenommen, während die Nachstellung des *αυτου* in D bei Luk. zeigt, wie eine wirkliche Konformation nach Matth. aussieht, da er auch das *εκλελεγμενος* in *αγαπητος* ändert, das nun auch ACXΔMj aus derselben aufnehmen.

Natürlich fehlt es aber auch nicht an Beispielen, wo die Uebereinstimmung in Parallelstellen lediglich von den Abschreibern herrührt, und doch so wenig durch Konformation herbeigeführt ist, wie in den unter N. 1 besprochenen Fällen. So wird z. B. das *συνανακειμενους* Mk 6, 26 (אADMj) nicht aus Mt 14, 9 herrühren, das doch zu so viel wesentlicheren Konformationen Anlass bot, sondern aus v. 22, wie der Plural *τοις σαββασιν* Lk 6, 9 (AΔMj) nicht aus den Parallelen, sondern ungleich natürlicher aus v. 2. Das *διδου* Mt 5, 42 stammt sicher nicht aus Lk 6, 30, wo eher das *παντι σε αιτουντι* zur Konformation reizen konnte, sondern ist dem *υπαγε* v. 41, wo nicht einfach dem Part. Praes. konformirt. Besonders bedenklich wird es sein, Konformation anzunehmen, wo es sich nur um Auslassungen handelt. Wäre א Mt 21, 33 durch Mk 12, 1 zur Weglassung des *εν αυτω* veranlasst, statt aus ihm lieber das *υπολῃνιον* aufzunehmen, so würde er doch bereits das auch bei Mrk. fehlende *αυτω* bei *περιεθηκεν* ausgelassen haben, nachdem erst das *εν αυτω* abundant erschien. Dass Mt 7, 29 das *αυτων* nicht wegen Mk 1, 22 in LMj ausgelassen ist, sondern weil man es nicht verstand, zeigt die Weglassung des *αυτων* in אDX Lk 5, 30, wo keine Parallele Anlass dazu bot. Das abundante *ου* vor *μηκετι* Mt 21, 19 kann nicht nach Mk 11, 14 weg-

gelassen sein, wo der ganze Satz so viel wesentlichere Abweichungen zeigt; und wenn das *ουν* Mt 21, 26 (DL) Mk 11, 31 (ACLXΔMj) nach Lk 20, 5 weggelassen wäre, so würde es hier nicht gerade in ACD nach den Parallelen zugesetzt sein. Dass der Art. vor *ιακωβον* Mt 17, 1 in ℵD nicht nach Mk 9, 2 zugesetzt, sondern lediglich dem *τον πετρον* konformirt ist, zeigt am besten D, der ihn nun sogar ganz unpassend vor dem mit einer Apposition versehenen *ιωαννην* wiederholt. Sogar eine Wortumstellung wie das *φιλος τελωνων* Mt 11, 19 ℵL scheint Tsch. auf Konformation nach Lk 7, 34 zurückzuführen, während doch die Lateiner, die das *φιλος* hinter *και αμαρτωλων* haben, deutlich zeigen, dass es den Emendatoren nur auf die Verbindung der beiden Genitive ankam. Auch die Stellung des *εκ τ. οφθαλμου σου* hinter *την δοκον* Mt 7, 5 (LΔMj) wird nicht aus Lk 6, 42 herrühren, sondern aus Konformation nach v. 4 und dem Parallelgliede.

3. Absichtliche Konformationen finden auch dann oft noch nicht statt, wenn ein einzelner Ausdruck mit einem synonymen vertauscht oder zur Erläuterung, resp. Ausmalung zugesetzt ist, ohne dass sich ein anderes Motiv dafür darzubieten scheint, als die Parallelstelle. Wie leicht konnte es vorkommen, dass dem Abschreiber der Spruch in dieser Fassung oder mit diesem Zusatz aus seiner Kenntniss der Evangelien vorschwebte, ohne dass er einmal wusste, in welchem derselben oder an welcher Stelle er ihn gelesen hatte, und darauf reflektiren konnte, ob jene Parallelstelle noch andere Abweichungen zeigte. So steht Mt 19, 24 in C, Lk 18, 25 in AΔMj das *τρυμαλιας* aus Mk 10, 25, Mt 18, 6 in L, Mk 9, 42 in AXMj das *λιθος μυλικος* aus Lk 17, 2; so wird in der Auferstehungsweissagung Mk 9, 31. 10, 34 in AXMj das *μετα τρεις ημερας* nach den Parallelen in *τη τριτη ημερα* verwandelt und umgekehrt Mt 16, 21. 17, 23 Lk 9, 22 in D, 18, 33 in XΔ dieses in jenes. Wie zufällig solche Reminiscenzen oft sind, zeigt Mk 14, 43, wo B nach Mt 26, 47 *απο* vor *των αρχιερεων* schreibt statt *παρα,* während das verstärkende *πολυς* nach *οχλος* aus jener Stelle erst in ACDΔMj eingebracht wird, die jenes nicht ändern. Wenn Mt 26, 55 (ACDΔMj) ein *προς υμας* hinzugefügt wird, so kann das nicht bewusste Konformation nach Mk 14, 49 sein, da keiner das *εκαθεζομην* nach ihm in *ημην* verwandelt, und der einzige, der es mit Mrk. unmittelbar nach dem Verbum bringt (A), gerade gegen Mrk. das darauf

folgende *εν τω ιερω* hinter *διδασκων* stellt. Hier kann also nur die scheinbar so nothwendige Ergänzung, wonach es sich um eine Anwesenheit in ihrer Mitte handelt, in ihrer Form durch die Erinnerung an eine Gestalt des Spruches, wie sie Mrk. zeigt, bestimmt sein. Selbst wenn Mt 18, 11 in DXΔMj der Spruch Lk 19, 10 eingefügt wird, so kann dort nicht eine Erinnerung an den Zusammenhang dieser Stelle vorliegen.

Absichtliche Konformationen sind das *τοις μαθηταις· οι δε μαθηται* Jh 6, 11 (DΔMj) aus Mt 14, 19, das *και ηγερθη* Jh 5, 9 (א, vgl. D) aus Mk 2, 12, das *ειδοτες οτι απεθανεν* Mt 9, 24 (א) aus Lk 8, 53, das *τι αρα εσται ημιν* Mk 10, 28 (א) aus Mt 19, 27, das *και ρησσει* Lk 9, 39 (אD) aus Mk 9, 18, das *τον υιον αυτης τον πρωτοτοκον* Mt 1, 25 (CDLΔMj) aus Lk 2, 7, sowie die allen Zusammenhang zerreissende Reminiscenz an Mk 3, 23 in Lk 11, 15 (ADX); ebenso die Erweiterung von Mt 5, 44 nach Lk 6, 27 f. (DLΔMj), von 10, 12 (אDL) nach Lk 10, 5, von Lk 8, 10 (אR) nach Mk 4, 12, von Jh 19, 16 (אAΔMj) nach Mt 27, 31 oder von Mt 20, 23 nach Mk 10, 38 (CXΔMj), und die Vervollständigung des Vaterunsers Lk 11, 2. 4 nach Mtth. (ACDΔMj), obwohl es sehr merkwürdig ist, dass א aus ihr nur die dritte Bitte aufnimmt. Dabei sind diese Eintragungen keineswegs überall wörtlich den andern Evangelien entlehnt. So ist Mt 8, 13 der Abschluss der Erzählung in אCX sehr frei nach Lk 7, 10 gebildet; 18, 11 fehlt in dem Zusatz aus Lk 19, 10 (DΔMj) das wichtige *ζητησαι και*, wie Mk 8, 29 bei dem *ο υιος του θεου* aus Mt 16, 16 (אL) das *του ζωντος*; Lk 4, 8 ist der Ergänzung aus Mt 4, 10 (AΔMj) das *οπισω μου* aus Mk 8, 33 hinzugefügt: Lk 11, 30, wo D cod it Mt 12, 40 zur Erläuterung eintragen, wird die Stelle nicht wörtlich wiedergegeben (vgl. das *καθως* und das *εν τη γη* am Schlusse), Mt 23, 14 ist in ΔMj aus Mk 12, 40 (Lk 20, 47) ein neues Wehe gebildet, und Lk 22, 64 das eingefügte *ετυπτον αυτου το προσωπον* (ADXΔMj) eine ganz freie Reminiscenz an die Parallelen, so dass man selbst in solchen Stellen noch nicht eigentlich von einer beabsichtigten Konformation der evangelischen Parallelen reden kann. Der Zusatz aus Lk 4, 30 in Jh 8, 59 (AΔMj) ist erst in CLX vervollständigt. Solche Vervollständigungen von Konformationen scheinen sich überall da zu finden, wo eine Stelle in einzelnen Cod. umfassender konformirt ist, als in andern; aber es ist freilich auch ebenso

möglich, dass die umfassendere Konformation nur theilweise aufgenommen oder theilweise durch Korrekturen nach dem richtigen Text, wenn nicht in Folge anderer Aenderungen, verkürzt ist. Aus solchen späteren Aenderungen erklären sich ja allein die zahlreichen Fälle, wo eine offenbar konformirte Lesart an der Stelle, nach welcher konformirt ist, sich in dem scheinbar konformirenden Cod. gar nicht mehr findet, wenn die Konformation nicht selber erst später, ohne das Bewusstsein, dass sie eine solche sei, eingebracht ist. Im Ganzen dürfte D die umfassendsten Konformationen haben; aber eine Regel, nach welcher einzelne Cod. oder Textgruppen nach bestimmten Evangelien oder in bestimmtem Umfange konformiren, lässt sich nicht entdecken.

4. Wie die Konformationen nach den Parallelen oft mit Unrecht zur Erklärung der Varianten herangezogen werden, so achtet man gemeinhin viel zu wenig auf die mindestens ebenso wichtigen nach dem Kontext oder anderen Stellen desselben Evangeliums. Wie Mt 12, 22 nach dem *τυφλος και κωφος* im Folgenden *τον τυφλον και* hinzugefügt und dann durch das *και* vor *λαλειν* die beiden Verba bestimmter auf die beiden geheilten Schäden bezogen werden (CLΔMj), so ist Mt 20, 7 nach v. 4 (CΔMj), Jh 1, 27 nach v. 15 (AΔMj) erweitert, oder Mt 9, 35 das *εν τω λαω* aus 4, 23 und *και πολλοι ηκολουϑ. αυτω* aus 4, 25 hinzugefügt (ℵL, vgl. XMj). Selbst an einer so entlegenen Stelle wie Mt 21, 4 wird noch *τουτο δε ολον γεγονεν* aus 1, 22 aufgenommen (BXΔMj), wenn nicht dem Abschreiber bereits 26, 56 vorschwebt. Denn sehr oft kommen solche Konformationen auch nach dem im Kontext erst Folgenden vor. So ist in AΔMj Jh 3, 15 aus v. 16, 16, 16 aus v. 17, 5, 16 aus v. 18 erweitert; in ℵDLΔMj stammt Mt 23, 8 das *ο καϑηγητης* aus v. 10 (vgl. noch das *ο χριστος* in ΔMj), wie das *και πατριας* Lk 1, 27 aus 2, 4 (ℵCL). Selbst auf Reminiscenzen an viel spätere Stellen des Evangeliums beruhen solche Konformationen. So ist das *εκεινω* bei *ουαι τω ανϑρωπω* Mt 18, 7 (BXΔMj) aus 26, 24, das völlig deplacirte *ουδεν εστιν* ℵ Mt 15, 5 kann nur aus 23, 16. 18 herrühren, und die Einbringung von Jh 17, 5 in 12, 28 (D) stammt aus einem Text, in dem hier noch *τ. υιον* statt *τ. ονομα* gelesen wurde (LXVers.). Wir werden uns überzeugen, wie in allen Kategorien von Varianten gerade diese Konformationen in allen Formen eine höchst bedeutsame Rolle spielen.

II. Wortvertauschungen.

1. Substantiva.

a. Wenn in den Evangelien unter über 100 Stellen die Form *ιωανης* nach Tisch.'s Angaben nur 16 mal nicht durch B bezeugt ist, so kann hier von einem Schreibfehler nicht mehr die Rede sein; Lk 1, 13. 60. 63 tritt D für ihn ein, der ihn bei Luk. fast durchgängig begleitet, sonst nur sporadisch, wie ℵ und L. Gerade, dass schon in B die spätere Schreibart mit *νν* eindringt, zeigt, dass dem Abschreiber diese bereits die gewohntere war, und dass er nur, durch seine Vorlage gebunden, die ältere gewöhnlich beibehält, was sehr für die Korrektheit seiner Abschrift spricht. Es muss darum in den Evangelien mit WH durchweg *ιωανης* geschrieben werden.[1]) In dem durch D und die Lateiner repräsentirten Theile unserer Textüberlieferung wird konstant *ισακ* geschrieben, und in den Evangelien geht ℵ durchweg (achtmal) mit ihm; aber daraus erhellt nur, wie stark derselbe in ihnen bereits von diesem fehlerhaften Text beeinflusst ist. Auch das ihm eigenthümliche *καιφα* theilt C Lk 3, 2 Jh 18, 13.

Der Name der Mutter Jesu lautet Mt 13, 55 und 7 mal bei Luk. *μαριαμ*, dann aber wird auch **Lk 2, 19** schon im ältesten

---

1) Vergebens suchte ich für die Apostelgeschichte, wo B unter 24 Stellen 16 mal diese Form hat, noch mit der Annahme eines Schreibfehlers auszukommen (Texte u. Unters. IX, 3 S. 10). Auch bei *παρρησια* lässt ja B dreimal allein, dreimal mit D, Jh 7, 13 mit DL ein *ρ* fort, aber dreimal hat er auch das richtige *ρρ* und unter 16 Stellen der Act. und Ep. nur Eph 3, 12 das einfache *ρ*, das sich vereinzelt auch durch Schreibfehler Jh 11, 14 in ℵX, Act. 2, 29 in C findet. Jh 1, 43. 21, 15. 16. 17 schreibt auch Nestle *ιωανου*, wofür AΔMj aus Mt 16, 17 *ιωνα* einbringen (vgl. 1, 43 TrgaR). Für die richtige Lesart spricht noch das *ιωαναν* Lk 3, 27 und das *ιωανα* **Lk 8, 3. 24, 10** (Trg WH nach BD, DL).

Text (ℵBDR) lediglich durch Schreibversehen das *M* vor *Π* abgefallen und *μαριαμ* (BljWHaR) herzustellen sein. Während der Gen. davon überall *μαριας* gebildet wird, behält Luk. das *μαριαμ* auch im Dat. und Acc. bei (Ev. 2, 5. 16. 34. Act 1, 14), **Mt 1, 20** aber wird nach BL sah cop (BljWHtxt) *μαριαν* zu lesen sein, wofür erst die Emendatoren den solennen Namen einbringen, weil derselbe noch gar nicht genannt war und die folgende Apposition das Kasusverhältniss deutlich genug machte. Auch die Schwester der Martha heisst Jh 11, 19. 28. 31. 32. 45, meist nach BCDL, konstant *μαριαμ,* wie gegen Blj zu lesen sein wird, dann aber auch nach B allein **11, 2. 12, 3** (TrgWH), und selbst **11, 20** (WHtxt). Allerdings ist es hier nur in der Min 33 erhalten, die aber in allen andern Stellen mit B geht und darum seinen Text erhalten haben wird, obwohl der Schreiber von B die Endung zwischen dem zweimaligen *μαρϑα* in -*ρια* konformirte, wie genau so **Lk 10, 39** (mit ADΔMj Trg). Dass in seiner Vorlage *μαριαμ* stand, zeigt unzweifelhaft **v. 42**, wo nur dies ihn zwingen konnte, sich zu verbessern, obwohl er eben *μαρια* geschrieben; es wird also auch hier *μαριαμ* (WH) zu lesen sein. Dagegen wird die Magdalena **Jh 19, 25. 20, 1. 11** nach entscheidenden Zeugen *μαρια* geschrieben, das nur in ℵ, ℵAL, ℵO (Tsch) in -*ριαμ* geändert wird, weil v. 16 (natürlich absichtsvoll) Jesu die Namensform in ihrer Muttersprache in den Mund gelegt ist, wo nur ADXΔMj (Blj) nach den übrigen Stellen *μαρια* schreiben. Charakteristisch ist es, wie ganz mechanisch danach BL **v. 18** *μαριαμ* konformiren, wofür natürlich, wie überall in der Erzählung, *μαρια* (Blj) geschrieben werden muss. Auch Lk 8, 2. 24, 10 ist *μαρια* ganz gesichert, Mk 15, 47. 16, 1 steht es ohne Varianten, weshalb es auch **15, 40** gelesen werden muss. Wenn dort BC (WH), die sich doch nachher verbessern, *μαριαμ* lesen, so muss ihnen die Namensform aus **Mt 27, 56. 61. 28, 1** vorschweben, wo sicher überall *μαριαμ* zu lesen ist, da der Name unmöglich in drei so nah auf einander folgenden Stellen von demselben Evangelisten verschieden geschrieben sein kann. [2])

2) ADMj (Trg Blj) schreiben alle dreimal den Namen, wie er aus den andern Evangelien geläufig geworden, ℵ (der nur 27, 56 fehlt) CLΔ konstant -*ριαμ*, das Tsch WHaR auch 28, 1 aufnehmen, 27, 61, wo es auch B hat, mit ihnen Nst, dagegen 27, 56 nur WHaR. Sicher stand

Dass ℵ sechsmal statt des entscheidend bezeugten *μωυσης* die spätere Form *μωσης* hat, kann nicht Wunder nehmen, da er auch sonst so häufig mit den Emendatoren geht; wenn aber auch B Lk 16, 31. Jh 9, 28 *μωσης* schreibt, so folgt daraus nur, dass auch seinem Schreiber schon diese Form geläufig war, wenn er auch gewöhnlich, durch seine Vorlage gebunden, *μωυσης* schrieb. Die dem Mrk. eigenthümliche Bezeichnung des Verräthers als *ιουδας ισκαριωθ* haben beide Male die Emendatoren in das später herrschend gewordene *ισκαριωτης* verwandelt, 3, 19 und **14, 10** (Trg). Da ℵ (ausser Mk 3, 22) und B an allen sieben Stellen der Evangelien konstant *βεεζεβουλ* schreiben, kann dies kein Schreibfehler, sondern nur die ursprüngliche Lesart sein (WH), die später auf Grund einer recht unwahrscheinlichen Namensdeutung in *βεελζεβουλ* verwandelt wurde. Die Schreibart *μαθθαιος* wird jetzt auf Grund von ℵBD allgemein acceptirt, wie das *μαθθαν* Mt 1, 15 nach BDLk.[3]) Das *καιναμ* **Lk 3, 37** (ℵL Tsch WH Nst) wird nach **v. 36** konformirt sein, wo umgekehrt AXΔMj (Trgtxt) das *καιναν* aus v. 37 antizipiren.

---

auch im Text von B ursprünglich überall *μαριαμ*, was schon seine Lesart in Mk 15, 40 (s. o.) fordert. Nur der letzte Schreiber kann die gangbarere Form eingebracht haben, und dass er das 27, 61 zu thun versäumte, zeigt nur um so gewisser, dass *μαριαμ* in seiner Vorlage stand. Die andere Maria heisst in allen acht Stellen der Evangelien *μαρια*, nur ℵ (Tsch) hat **Jh 19, 25** mit dem *μαριαμ η μαγδ.* auch *μαριαμ η του κλ.* eingebracht, wie CΔ, Δ, LΔ in allen drei Matthäusstellen nach dem richtigen *μαριαμ η μαγδαληνη*.

3) Dagegen schreibt Tsch mit Unrecht nach ℵ allein **Lk 3, 24** *μαθθαθ* statt *ματθατ* und ebenso **3, 29**, obwohl ℵ dort durch Verwirrung des richtigen *μαθθατ* (B) mit dem *μααθ* v. 26 *μαθθααθ* hat, wie Blj an beiden Stellen *ματθαθ*, obwohl das *ματθατ* in ΔMj v. 29 nur nach v. 24 konformirt ist und das *θ* am Schlusse v. 29 dadurch entstand, dass AL *ματταθ* schreiben, also *τ* und *θ* vertauschen. Schon B vertauscht **3, 25** *τ* mit *θ* und schreibt *μαθθαθιου* (Trg) statt *ματταθ.*, obwohl er v. 26 bei der Wiederkehr des Namens sich selbst verbessert, und das bei B so häufige *καθ ιδιαν* (Mt 20, 17. Mk 13, 3), das Mt 24, 3 ℵ und Mt 17, 19. Mk 4, 34 D. DΔ mit ihm theilen, keiner aufgenommen hat. Dann wird aber auch das *φοβηθρα* **Lk 21, 11** (BD) mit Tsch Blj zu verwerfen sein, wie das *λωθ* D 17, 32 und *μασθοι* D 11, 27. 23, 29. Trg schreibt sogar **3, 37** *ιαρεδ* statt -*ρετ* nach LXΔMj, die *δ* und *τ* ebenso verwechseln, wie ℵ mit seinem *αβιουτ*, *ελιουτ* Mt 1, 13 ff., und a R gar **Lk 10, 13** *βηδσαιδα* nach AB (vgl. D).

Wie leicht am Schlusse des Wortes *μ* und *ν* vertauscht wurden, zeigt das fehlerhafte *εσρων* **3, 33** in B (WHTrgaR), *ιωναν* in ALXMj 3, 30, *ναθαν* in ALXΔMj **3, 31** (Trg). Das *βοες* ist **Mt 1, 5** ebenso sicher bezeugt, wie das *βοος* Lk 3, 32, das C (Trg) schon dort einbringt, während die Emendatoren an beiden Stellen nach 1 Chron. 2, 11. 12 *βοοζ* schreiben. Umgekehrt hat C **Mt 1, 9** (vgl. DLk und theilweise ℵ) *αχας* (WH) statt *αχαζ*. Blosser Schreibfehler, durch die Aehnlichkeit des *Δ* und *Λ* erzeugt, ist natürlich das *ιωβηλ* **Lk 3, 32** (ℵB WH) statt *ιωβηδ*. Das *κυρεινου* in B **2, 2** (Trg u. WHaR) wage ich nicht aufzunehmen, da das *I* nach *N* so leicht ausfiel und die Verwechslung von *η* und *ει* so überaus häufig ist.[4]) Charakteristisch für B ist das *μανασση* Mt 1, 10, das ganz mechanisch dem *τον μανασση* konformirt ist, als ob das Wort indeklinabel gebraucht sei, wenn hier nicht bloss ein Schreibfehler vorliegt (vgl. 1, e).

Es hängt mit den Quellenverhältnissen des 1. Evangeliums zusammen, dass Mt 23, 37 ohne Varianten *ιερουσαλημ* steht, während es sonst stehend, wie Mrk. und Joh., *ιεροσολυμα* schreibt, das auch die Emendatoren (CLΔMj) nur bei seinem ersten Vorkommen (2, 1) in den altheiligen Namen verwandelt, bei seiner Wiederkehr als richtig anerkannt haben. Dagegen schreibt Luk. weit überwiegend *ιερουσαλημ*, weshalb es nicht verwundern kann, dass ADXΔMj (Trg) auch hier gelegentlich (**13, 22**) das seltenere *ιεροσολυμα* in die hebr. Namensform verwandeln. Ebenso wird es mit den Quellenverhältnissen der Evangelien zusammenhängen, wenn die Form *ναζαρα* Mt 4, 13 nach BZ und **Lk 4, 16** nach

4) Vgl. Lk 14, 10 B *κληθεις*, **14, 13. 21** *αναπειρους* (das Trg WH Nst sogar aufnehmen, weil ℵADL den Fehler theilen) und umgekehrt Mt 12, 20 B *ληνον* statt *λινον*. Ebenso werden *ε* und *α* verwechselt. Vgl. in B das *ζαρε* statt *-ρα* Mt 1, 3, *σελαθιηλ* statt *σαλ*. 1, 12, *μετταθα* statt *ματτ*. Lk 3, 31, aber auch *αφηκετε* Mt 23, 23, *απερ ελαβον* Mk 7, 4, *εωρακες* Jh 8, 57, *εδωκες* 17, 7. 8, *εγγαρευουσιν* (mit ℵ) Mk 15, 21. und umgekehrt Mt 13, 14 *ακουσατε*. Bem. noch, wie in dem *αναστησει* B Jh 11. 24 lediglich das *η* aus *αναστησεται* nachklingt. Aber auch ℵ schreibt Lk 19. 27 *κατασφαξετε* statt *-ατε* und häufig die Endung *-σεν* statt *σαν* (2, 39. 5, 7. 9, 10), oder umgekehrt *ελιαζερ* 3, 29, *πεπιασμ*. 6, 38, *επαρχομ*. 21. 26, *εποιησαν* Jh 4, 46. Man wird daher nicht **Lk 3, 37** mit ℵA *μελελεηλ* (Tsch) schreiben dürfen statt *μαλελ*. oder mit ℵCLΔ **Mk 15, 34** *λεμα* (Tsch) statt *λαμα*, das lediglich Reminiscenz an **Mt 27, 46** ist, wo umgekehrt D (WHaR) nach Mrk. *λαμα* schreibt.

ℵBΞ (gegen Trg) für ursprünglich gehalten werden muss gegen das Mk 1, 9 Jh 1, 46. 47 völlig gesicherte *ναζαρετ*. Es ist wohl nur eine unbewusste Reminiscenz daran, wenn sich, besonders bei Mtth. und Luk., so oft bei dieser Namensform ein *α* in der letzten Silbe findet. Noch häufiger schwanken die Cod. über den Schlusskonsonanten, indem schon **Mk 1, 9** DMj (Trgtxt) *ναζαρεϑ* lesen vor folgendem *τ* und CΣMj **Mt 2, 23** (TschTrg) vor folgendem Spirit. asper. Dagegen ist Mt 21, 11 das *ναζαρεϑ* so stark bezeugt, dass hier wirklich der Evangelist bereits vor *τ* das *τ* in *ϑ* verwandelt zu haben scheint, und Luk. scheint, wie Act. 10, 38, überall *ναζαρεϑ* (Tsch) geschrieben zu haben.[5]) Mrk. schreibt ausschliesslich *ναζαρηνος*, obwohl 10, 47 schon ℵACMj, wahrscheinlich aus der Lukasparallele, *ναζωραιος* eingebracht haben, das Mt 2, 23. 26, 71 Jh 19, 19 ohne Varianten steht und wofür zwar D Jh 18, 5 *ναζαρην*. schreibt, der es aber v. 7 bereits aufgiebt. Luk., der in den Act. 7 mal *ναζωραιος* schreibt, hat es 18, 37 (wo nur D konformirt) sogar gegen Mrk., nimmt aber 4, 34 (ohne Varianten) aus Mk 1, 24 *ναζαρηνε* auf und **24, 19** vielleicht aus der ihm eigenthümlichen Quelle, wo nur ADXΔMj (TrgaR) das *ναζωραιος* beibehalten. Ausschliesslich haben die emendirten Cod., die sich selten so konstant, wie in dieser Variante, von den Repräsentanten des ältesten Textes unterscheiden, *καπερναουμ* statt *καφαρναουμ*. Das *βηϑσαιδαν* ist **Mt 11, 21** entscheidend bezeugt gegen das indeklinable *βηϑσαιδα* (CDLTrg), das Luk. und Joh. haben; auch Mk 6, 45. 8, 22 ist wohl das *βηϑσαιδαν* nicht als Acc. gemeint, da Δ, CΔ dafür das später üblich gewordene indeklinable -*δα* substituiren. Nur Trg liest **Mt 10,**

---

5) Da bei ihm der Name nur in den beiden ersten Kapiteln (1, 26. 2, 4. 39. 51) vorkommt, so kann diese Schreibart bei ihm aus der dort benutzten Quelle stammen. Dass derselbe an den beiden ersten Stellen anders geschrieben sein sollte, als an den beiden letzten, scheint mir äusserst unwahrscheinlich. Allerdings ist in jenen *ναζαρετ* (Trgtxt Nst) sehr stark bezeugt; aber da A, der bei Mrk. und Joh. *ναζαρατ* hat und das *τ* sogar Act 10, 38 einbringt, beide Male *ναζαραϑ* schreibt, so fällt er indirekt sehr stark für *ναζαρεϑ* ins Gewicht. Es wird hier schon im ältesten Text die später geläufiger gewordene Form *ναζαρετ* eingebracht und erst, als das *ναζαρεϑ* 2, 39. 51 wiederkehrte, als irrig erkannt und verbessert sein. Da Mt 14, 34 Lk 5, 1 die Form *γεννησαρετ* völlig gesichert, kann es nicht ins Gewicht fallen, dass B, der auch sonst *τ* mit *ϑ* vertauscht (vgl. Anm. 3), Mk 6, 53 mit den jüngeren Mjsk. -*εϑ* schreibt.

15 γομορρας (vgl. 2 Petr. 2, 6) nach CDL statt -ρων in Verkennung der Pluralform (Gen. 19, 24), nur a R hat er **Lk 4, 26** σαρεφθα (L) statt -ρεπτα. **Mk 7, 26** ist mit BXMj συρα φοινικισσα zu lesen (TrgWHaR), das erst später in συροφοινικισσα zusammengezogen wurde. Das γολγοθ **Jh 19, 17** (B sah WHaR) ist wahrscheinlich blosser Schreibfehler. [6])

b. Charakteristisch ist für den ältesten Text, dass ℵBC **Mt 1, 7. 8** ganz gedankenlos statt ασα den bekannteren Namen des Psalmensängers ασαφ und **1, 10** statt αμων den des Propheten Amos einsetzen, was schon in den LXX 1 Chron. 3, 14 geschieht. Natürlich sind gegen alle neueren Editoren die Königsnamen aufzunehmen, die schon die Emendatoren mit Recht restituirt haben. Vgl. die Vertauschung des σαλα **Lk 3, 32** mit σαλμων Mt 1, 4. 5 (ADLΔMj Trgtxt) und des αδμειν—αρνει **3, 33** mit αραμ (ADMjTrgtxt), das Mt 1, 3, wie hier, mit εσρωμ verbunden wird. Allgemein anerkannt ist, dass Mt 13, 55 nach BCVers. ιωσηφ statt ιωσης zu lesen ist, das nach Mk 6, 3 konformirt wurde. Dagegen kann das και ιωσηφ μητηρ **Mt 27, 56** (ℵDL Tsch TrgaR WHtxt Nst), das bereits von der Annahme ausgeht, dass die 13, 55 genannten Brüder eigentlich Vettern Jesu waren, wo nicht gar, dass diese zweite Maria die Mutter Jesu war, unmöglich echt sein, zumal der Ausdruck Mk 15, 40 viel zu verschieden lautet, als dass das ιωση danach konformirt sein könnte. [1])

6) Zweifellos ist, dass δαυειδ, ηλειας, πειλατος geschrieben werden muss; aber auch ελεισαβετ (WH) schreibt B konstant, meist von ℵ begleitet. Wie λευει, γεθσημανει, χοραζειν und die vielen auf ι endenden hebräischen Namen in der Lukas-Genealogie, so wird auch ραββει, ραββουνει geschrieben werden müssen (WH), aber auch ιερειχω ist (gegen Trg Blj) überwiegend bezeugt. Wie in den Actis (Texte u. Unters. IX, 3 S. 10), wird auch hier καισαρεια (TrgBlj) und σαμαρεια (Trg) zu schreiben sein, und dann auch σαμαρειται, -ειτις (gegen Tsch), wie λευειτης, ισραηλειτης, νινευειται (gegen TrgBlj), ιεροσολυμειται (gegen TrgBlj). Wo aber B, der so oft ει statt ι schreibt, besonders in Namen, ganz allein steht, oder, wie in αβειληνης **Lk 3, 1** (WH), mit A geht, wird man ihm nicht folgen dürfen.

1) Auffallen kann nur, dass ℵDL Mt 13, 55 gerade nicht ιωσηφ lesen. Aber daraus folgt nur, dass diese Aenderung aus einem Text stammt, in dem dort noch das ursprüngliche ιωσηφ stand, und das wird auch dadurch höchst wahrscheinlich, dass sich nur aus dem Anstoss an dem Vorkommen des Vaternamens unter denen der Söhne die seltsame Aenderung desselben in ιωαννης (ℵDXMj) erklärt. Auch das ιωσηφ Mk 15,47 (A vg aeth) erklärt sich

Das λεββαιος **Mt 10, 3** (DTschWHaR) hat so wenig Werth, wie die Mischlesart in LXΔMj, da ja nur D mit Cod it (WHaRiKl) auch **Mk 3, 18** λεββ. liest, also von einer Konformation des θαδδαιος nach Mrk. keine Rede sein kann. Man dachte, wie schon Origenes sah, an den Zöllner Levi, der Mk 2, 14 ein Sohn des Alphaeus heisst, wie der Jacobus, mit dem er hier verbunden wird, und den D cod it **2, 14** (WHaRiKl) deshalb dem Levi substituiren. Auch bei dem Jacobus, den D 15, 47 als den v. 40 zuerst Genannten dem Joses substituirt, denkt er wohl an den 2, 14 nach ihm berufenen Apostel. Das ελωι ελωι **Mt 27, 46** (אB WHtxt) wird nach Mk 15, 34 konformirt sein, wo D umgekehrt nach Mtth. ηλει schreibt. Das ιησους Lk 7, 19 (אAΔMj) **10, 39** (AΔMj TrgaR) **10, 41** (ACDΔMj Trgtxt) ist von den Emendatoren statt des nur bei Luk. und Joh. in der Erzählung stehenden ο κυριος eingebracht, ebenso aber auch das ο ιησους **Jh 4, 1** (Tsch TrgaR) in אD, wo ihnen das ο κυριος zum ersten Male begegnete. Dass die Abschreiber an der Wiederholung des ιησους in demselben Verse Anstoss genommen haben sollten, ist ganz unwahrscheinlich.

Anerkannt ist heutzutage, dass Mt 8, 28 γαδαρηνων zu lesen ist; aber ganz unmotivirt ist es, wenn Tsch. **Lk 8, 26. 37** die Konjektur des Origenes γεργεσηνων aufnimmt statt des durch BCD it vg völlig sicher bezeugten γερασηνων, dem TrgaR sogar **Mk 5, 1** jenes substituirt. Das της ιουδαιας **Lk 4, 44** (אBCLBlj WHtxt TrgaR), dessen Entstehung ganz unerklärlich wäre, ist von den Emendatoren in Reminiscenz an Mk 1, 39 in της γαλιλ. verwandelt. An Verwirrungen der Namen fehlt es freilich schon im ältesten Texte nicht. Statt des ihnen unbekannten βηθεσδα (Trg) **Jh 5, 2** schreiben אL den Namen einer bekannten Lokalität in Jerusalem: βηθζαθα und B sogar ganz gedankenlos βηθσαιδα (WHaR); aber א schreibt ja auch 19, 13 γολγοθα statt γαββαθα und Mk 1, 28. Lk 1, 26 ιουδαιας statt γαλιλαιας. Wenn D mit Cod it (WHaRiKl) **Mk 8, 22** βηθανιαν statt βηθσαιδαν schreibt, so braucht man nur an das sinnlose

---

nur aus einem Text, wo Mt 27, 56 noch ιωσηφ stand, wie heute noch in vg aeth, während A dort bereits das richtige ιωση hergestellt hat. Dass dagegen das ιωση statt ιωσηφ in B Mk 15, 45 blosser Schreibfehler ist, zeigt v. 43.

γαλιλαιαν Jh 7, 3 oder *ιεροσολυμων* 11, 19 zu denken, um zu verstehen, warum ihm die Lateiner nicht in all seinen Namenverstümmelungen folgen.

c. Das *τετρααρχης* **Mt 14, 1** muss aufgenommen werden, da ℵC cop in den Lukasschriften diese Schreibart sechsmal konstant zeigen, also an Schreibefehler nicht zu denken ist, während die gangbare Form *τετραρχης* (Trg) so leicht einkam. Dagegen ist das ganz isolirte *αρχιιερεις* B 26, 14 lediglich Verdoppelung des *I* durch Schreibeversehen. Während ℵ (Tsch Blj) 8, 5. 8 wegen des Dativ *εκατονταρχη* v. 13 *εκατονταρχης* schreibt und dasselbe 27, 54 beibehält (vgl. noch D), haben **Lk 7, 6** die Emendatoren (gegen BL) wegen des *εκατονταρχου* v. 2 *εκατονταρχος* (Trg) und behalten es 23, 47 bei, wo es ℵ bereits aufgiebt. Gegen Trg wird auch das latinisirende *λεγιωνας* **Mt 26, 53** (ℵBDL) aufzunehmen sein, das dort so gut bezeugt ist, wie Mk 5, 9. 15 Lk 8, 30, ebenso das inkorrekte *ταμειον* **Mt 6, 6** (ℵBDL), das er 24, 26. Lk 12, 3. 24 selbst aufnimmt, und das ungewöhnlichere *νοσσους* **Lk 2, 24** (ℵB) statt *νεοσσους*. Das gewöhnlichere *σταδια* **Jh 6, 19** (ℵD Tsch Blj) legte den oft so gedankenlos konformirenden Abschreibern schon das folgende *τριακοντα* nahe; das ohnehin bei Mtth. und Luk. häufigere *σκοτος* wird in dem Citat **Mt 4, 16** (ℵCLΔMj Tsch) aus den LXX stammen, das *αναθεμασι* **Lk 21, 5** (ℵADX Tsch) ist reine Verwechselung mit dem im NT. häufigeren *αναθεμα* von ganz anderer Bedeutung. **Mk 9, 50** ist zuerst das zweite *αλας* wegen des gleich folgenden *αλα*, das der Schreiber für den Acc. desselben Wortes hielt, in *αλα* verwandelt (ℵ), dann erst in LΔ beide (Tsch), wie umgekehrt CXΣMj das *αλα* den beiden ersten *αλας* konformiren. Erst in der aus dieser Stelle geschöpften Voraussetzung, dass es ein *το αλα* gebe, schreiben ℵD(Tsch) dasselbe beide Male auch **Mt 5, 13** (wo es D an zweiter Stelle noch aufgiebt) und **Lk 14, 34.** Während das inkorrekte *αλεεις* **Mt 4, 18 f. Mk 1, 16 f.** gegen Trg entscheidend bezeugt ist, darf dasselbe **Lk 5, 2** nicht gegen BXMj(Trg Blj) aufgenommen werden, wo es einfach nach jenen Stellen konformirt ist. Ebenso ist das attische *σφυριδας* **Mt 15, 37** (D WH Blj), obwohl es hier schon B in das gewöhnliche *σπυριδας* verwandelt, gewiss echt, da es **16, 10,** wo es wiederkehrt, von B beibehalten ist, während **Mk 8, 8** zwar auch ℵA mit D *σφυριδας* schreiben, es aber v. 20 bereits als fehlerhaft er-

kennen, so dass bei ihm gegen WH Blj *σπυριδας* gelesen werden muss.[1])

d. Das *πλοια* **Jh 6, 23** (אB WH TrgaR) ist entweder dem unmittelbar vorhergehenden *πλοιον* konformirt, wie **Lk 5, 2** nach v. 3. 7 statt *πλοιαρια* (ACLQR Tsch Trg u. WHaR), oder in beiden Stellen einfacher Schreibfehler, indem *-ρια* nach *-ια* abfiel. Jedenfalls hat B Jh 6, 24 das *πλοιαρια* bereits als richtig erkannt, während die Emendatoren (AΔMj, vgl. א) hier die *πλοιαρια* für den *οχλος* ungenügend fanden, obwohl die Rückbeziehung auf v. 23 dasselbe unbedingt fordert. Das *προβατια* **21, 16. 17** ist sicher nicht nach v. 15 konformirt, wo ja *αρνια* steht, sondern v. 16 durch das gewöhnliche *προβατα* (WHaR Trgtxt) ersetzt. wie am besten A zeigt, der v. 17, wo ihm das Diminutiv zum zweiten Male begegnet, es als das Richtige anerkennt, während die andern Emendatoren (אDΔMj WHaR) auch dort bei ihrem *προβατα* bleiben. Das *εριφιων* Mt 25, 32 ist in B nach dem erst v. 33 eintretenden Diminutiv konformirt und in Reminiscenz daran auch **Lk 15, 29** *εριφιον* (WHaR) geschrieben, wie 3, 4 das 4, 17 und überhaupt häufiger vorkommende *βιβλιω*. Nur **1, 63** schreiben CD (TrgaR) *πινακιδα* statt *-κιδιον*.

Das *εις τον οικον* **Lk 10, 38** (ADΔMj Trgtxt WHaR) muss auch in B gestanden haben, da sich nur daraus der Ausfall des-

---

1) D allein ist, wie das *σφογγον* Mk 15, 36. *εφειδεν* Lk 1, 25, *αφελπ.* 6, 35 zeigt, nicht maassgebend; auch Act 9, 25 haben nur אC (WH) *σφυριδι*. Es ist durchaus nicht nothwendig, dass in solchen Schreibarten die verschiedenen Evangelisten übereinstimmen. Tsch. hat ohne Grund **Lk 10, 34. 35** das besser attische *πανδοκιον* (אΞ) und *πανδοκευς* (אD). Es liegt hier wahrscheinlich nur die häufige Verwechslung von *κ* und *χ* vor. Vgl. DΔ Mt 10, 35 *δικασαι*, D 10, 36 *εκθροι*, und umgekehrt D 23, 35 *εχχυννομενον*, א 1, 14 *σαδωχ*, weshalb man auch nicht **5, 22** mit אD und Lateinern *ραχα* (Tsch Blj) statt *ρακα* schreiben darf. Auch die Endung *-ιον* darf nicht aufgenommen werden, da א so oft *ι* statt *ει* schreibt, ebenso wenig aber das *ιερατια* **Lk 1, 9** (BCΔ WH), *ημισια* **19,** 8 (אBQ WH), *χρεοφιλετ.* (WH) **7, 41**, das B bereits 16, 5 aufgiebt, und *ανειδια* **11, 8** statt *-δεια* (ABMj Trg), vgl. Texte u. Unters. XIV, 2 S. 141 f. Das *ρακκους* **Mk 2, 21** (ADMj) hat TrgaR, während er es Mt 9, 16 (DΔ) selbst verwirft. Das ganz ungebräuchliche *ορνιξ* **Lk 13, 34** (אD) darf nicht mit Tsch Blj aufgenommen werden, da beide Cod. so häufig Konsonanten verwechseln, und ebenso wenig das *βασιλισκος* **Jh 4, 46. 49** (D WHaRiKl). Das *κορβαν* **Mt 27, 6** (B TrgaR) ist einfacher Schreibfehler für *κορβαναν*, wobei kaum einmal die Erinnerung an das *κορβαν* Mk 7, 11 mitwirkte

selben in ihm nach *αυτον* erklärt. Aus inneren Gründen lässt sich nicht entscheiden, da bald *οικος* statt *οικια* eingebracht wird (ADΔMj 22, 54. D 8, 27), bald *οικια* statt *οικος* (AΔMj 7,36 D 8, 41 Mk 5, 38), und dann entscheidet B. Während ACDLΔMj **Mk 15, 46** das häufigere *μνημειω* (Trg) statt *μνηματι* haben, tritt ihnen **16, 2** auch B bei, durch das 15, 46 vorhergehende und 16, 3 folgende *μνημειον* verleitet. Es wird also mit ℵCTsch *επι το μνημα* zu lesen sein, da weder C, der 15, 46 mit den Emendatoren *μνημειω* hat, noch ℵ, der Lk 24, 1 nach 23, 55. 24, 2 mit CXΔ *μνημειον* schreibt, eine Vorliebe für *μνημα* zeigt. Wie das lukanische *παραλελυμενω* **Lk 5, 24** (vgl. v. 18. Act. 8, 7. 9, 33) nach dem gewöhnlichen synoptischen Sprachgebrauch in *παραλυτικω* (ℵCDL WHaR) verwandelt ist, so das *αμαρτηματος* **Mk 3, 29** in *αμαρτιας* (CD TrgaR). Das *οψιας* (Trgtxt WHaR) **11, 11** ist in das gewöhnliche *οψε* (ℵCLΔ) verwandelt, weil man es irrthümlich für das Subst. nahm, wie die natürlich ebenso fehlerhafte Auslassung des *της ωρας* (B WHaR) zeigt. Das *τον* vor *αλαβαστρον* **14, 3** (ℵADMj Tsch) ist ebenso mechanisch der Endung des Subst. konformirt, wie das *τον* vor *καμηλον* Mt 23, 24 und das *την* vor *ιορδανην* Mk 1, 9 in D. Das *εν τη εξης* **Lk 7, 11** (ℵCD) war durch 9, 37 um so näher gelegt, als die Ergänzung eines *ημερα* immer das Nächstliegende ist; und da die Aenderung bei der Wiederkehr des *εν τω* 8, 1 aufgegeben ist, wird auch hier so zu lesen sein (Nst Trg u. WHtxt), zumal durch das *καθεξης* 8, 1 eine Konformation nach dieser Stelle ausgeschlossen ist. Das *στρατιας ουρανου* **2, 13** (BD TrgtxtWHaR) ist einfacher Schreibfehler, da das I nach N um so leichter abfiel (vgl. 1, a zu 2, 2), als der Sinn dadurch nicht tangirt wurde.

Das *τ. ζυμης των φαρ. κ. σαδδ.* **Mt 16, 12** (ℵ Tsch) ist offenbar nach v. 11 konformirt, weshalb D, der wohl diese Lesart vor sich hatte, um die dreimalige Wiederkehr des gleichen Ausdrucks zu vermeiden, nur *της ζυμης* schrieb. Es ist daher gar kein Grund, um seinetwillen das *των αρτων* (BL) einzuklammern (WH Nst). Ebenso wird das *πολιν σαμαρ.* **Lk 9, 52** (ℵ Tsch) nach Mt 10, 5 konformirt sein, da das *εις ετεραν κωμην* v. 56 bei einem so guten Schriftsteller, wie Luk., das *κωμην* unabweislich fordert. Auch in B ist schon das *εθνικοι* Mt 6, 7 nach v. 5 in *υποκριται* konformirt. Wie das *τεκνων* **11, 19** (CDLΔMj TrgaR) aus

Lk 7, 35 stammt, so ist das *γαμος* **22, 10** (CDXΔMjTrgtxt) nach v. 8 konformirt, zumal man das *νυμφων* nicht verstand, das hier in so anderm Sinne gebraucht ist, wie **9, 15**, wo es wieder D nicht versteht und nach dem folgenden *νυμφιος* konformirt (WHaRiKl). Das *λαου* **Mk 11, 32** (ADLΔ) wird Reminiscenz an Lk 20, 6 sein, wo von dem *απας ο λαος* nachdrücklich gesagt war, dass es sie steinigen würde; denn das *οχλον* (WHTrgaR) kann nicht Konformation nach Mt 21, 26 sein, woher dann sicher auch das *εαν φοβουμεθα* aufgenommen wäre, das doch wegen des Parallelismus der Glieder mehr dazu reizte, als der Wechsel des *οχλος* und *λαος*. Wie das *τον τυπον των ηλων* **Jh 20, 25** trotz BDLΔMj dem unmittelbar vorhergehenden *τον τυπον των ηλων* und das *το φως* **Lk 11, 33** trotz ℵBCD nach 8, 16 konformirt sein wird (gegen WH Trgtxt Nst), so stammt das *του ρηματος* **22, 61** (ℵBLX WH TrgaR) um so sicherer aus den Parallelen, als das bei Luk. so häufige *ρημα* gewiss nicht in *λογος* verwandelt wäre. Dagegen kann das *χρηματα* **Mt 19, 22** (B) nicht nach Mk 10, 24 konformirt sein, wo es ja in ganz anderm Zusammenhange steht, vielmehr muss gegen alle Editoren das *κτηματα* aller andern Mjsk. für Konformation nach dem wörtlich gleichlautenden Verse Mk 10, 23 gehalten werden. Auch das *τον λογον του θεου* BD **Mt 15, 6** kann nicht aus Mk 7, 13 herrühren, wo der ganze Kontext anders lautet. Dass man daran Anstoss nahm, zeigt schon das in LXΔMj aus v. 3 eingebrachte *τ. εντολην*, während die Reflexion auf das v. 4 citirte Gesetzeswort die Näherbestimmung durch *τ. νομον τ. θεου* (ℵC Tsch WHaR) so nahe legte, das doch dem Evangelisten gänzlich fremd ist. Das *τρηματος ραφιδος* **Mt 19, 24** (ℵB WHtxt) rührt nicht aus Lk 18, 25 her, da sonst auch wie dort *βελονης* geschrieben wäre (vgl., wie AΔMj, die bei Luk. wirklich nach Mk 10, 25 konformiren, auch, wie dort, *τρυμαλιας ραφιδος* schreiben). Dass das *τρυπημα* (von dem in den LXX nicht seltenen *τρυπαν*) den jüngeren Mjsk. geläufiger war, zeigen LR, die es bei Luk. einbringen und doch nicht auf Mtth. reflektiren, weil sie *βελονης* beibehalten. Sogar das *επεστησαν οι ιερεις* **Lk 20, 1** (AΔMj Tsch Blj) wird eher Reminiscenz an Act. 4, 1 sein, wo auch die Apostel im Tempel *προς τον λαον* reden, als das *αρχιερεις* Konformation nach den viel zu verschieden lautenden Parallelen, zumal das *εν τω ιερω* ohnehin zunächst an die dort fungirenden Priester erinnerte.

Eine ganz reflektirte Aenderung ist das *εν αυτη τη ημερα* **Lk 13, 31** (TΔMj Trgtxt), da v. 32. 33 immer von einem *σημερον* die Rede ist, also ein bestimmter Tag schien bezeichnet sein zu müssen. Das *κατηγοριαν* **6, 7** (ALΔMj) statt des Inf. ist Erleichterung, wie das ohnehin zu dem *ανεφωνησεν* scheinbar passendere *φωνη* **1, 42** statt *κραυγη* (BLΞ) Milderung (gegen TrgaR). Verallgemeinerung des *παντα τον σιτον* **12, 18** (BLX Trg u. WHtxt) ist das *τ. γεννηματα*, während doch ein verallgemeinerndes *και τα αγαθα μου* noch folgt, und das *τ. τοπον* **13, 7** (B) muss gegen alle Mjsk. und Editoren statt des erläuternden *την γην* als schwerere Lesart aufgenommen werden. Das *ελιγμα* aber **Jh 19, 39** (אB WHtxt) ist blosser Schreibfehler für *μιγμα*.

Dass **Jh 1, 18** mit אBCL (TrgWHtxt) *μονογενης θεος* zu lesen, ist aus äusseren und inneren Gründen wiederholt so schlagend nachgewiesen (vgl. Meyer-Weiss, Joh. S. 75 f.), dass die Festhaltung des *ο μονογ. υιος* sich nur aus dem Unvermögen erklärt, die richtige Lesart zu verstehen. Auch dass **9, 35** *του θεου* (ALΔMj Trg) statt *ανθρωπου* erleichternde Lesart ist, liegt auf der Hand. Das (*παρα*) *θεου* **16, 27** (אAΔMj Tsch TrgaR) muss festgehalten werden, da das im Kontext immer wiederkehrende *πατηρ* die Aenderung in *του πατρος* so nahe legte. Wie א **6, 46** nach *τον πατερα εωρακεν* statt *παρα του θεου* schreibt *παρα του πατρος*, so אD cod it nachher *εωρ. τ. θεον* (Tsch Blj) nach dem vorhergehenden *παρα του θεου*, nur dass diese Konformation aus einem Text stammt, in dem noch dies *παρα του θεου* stand, also älteren Datums ist, wie die Lateiner ohnehin zeigen. So wenig **3, 5** das dem Evangelisten völlig fremde *βασ. των ουρανων* (א Tsch) oder **1, 34** das ihm ebenso fremde *εκλεκτος τ. θεου* (א WHaRiKl) aufzunehmen ist, kann **Mt 19, 24** *βασιλ. τ. ουρ.* (Z Tsch) gelesen werden, das doch lediglich nach v. 23 konformirt ist. Dagegen muss **Lk 16, 15** gegen alle Editoren *ενωπιον κυριου* (B) aufgenommen werden, da das *του θεου* in Analogie mit der ersten Vershälfte einen schärferen Gegensatz zu *τ. ανθρωπων* zu bilden schien, und da an eine Konformation nach 1, 15, wo B gerade *ενωπιον του κυριου* schreibt, nicht zu denken ist.

Anm. Am zahlreichsten und eingreifendsten sind die Vertauschungen der Subst. bei D, den oft mehr oder weniger Cod it begleiten, aber doch unter den 50 Sonderlesarten bei Luk. nur etwa 15mal. Die meisten sind

ganz gewöhnliche Vertauschungen von Synonymen oder Konformationen; doch kommen auch den Evangelien sonst fremde Ausdrücke vor. Aber selbst die von WH wenigstens aRiKl gesetzten haben durchaus nichts Eigenartiges. So ist das *αγαϑον δομα* **Lk 11, 13** doch offenbar Reminiscenz an Mt 7, 11 oder Konformation nach dem Parallelgliede, wie das *λυπης* Jh 16, 21, das *ως χιων* Mt 17, 2 (vgl. 28, 3. Mk 9, 3), das *φαντασμα* Lk 24, 37 (vgl. Mt 14, 26. Mk 6, 49) und das ganz gedankenlose *γραμμ. και φαρισ.* Mt 27, 41 (vgl. 5, 20. 23, 2ff.). Das *επικεφαλαιον* **Mk 12, 14** ist doch nur Näherbestimmung des *κηνσος*, wie *στατηρας* **Mt 26, 15** der *αργυρια* (wenn hier nicht zugleich Steigerung beabsichtigt), oder wie die Erläuterung des hebr. *βατους* durch das griech. *καδους* Lk 16, 6, des *λεπτον* 12, 59 nach Mk 12, 42, des Latinismus *κουστωδια* Mt 27, 65. 66 durch *φυλακες* (it: custodes, auch 28, 11, wo D diese Korrektur aufgiebt). Offenbare Emendation ist das *πλατειαις* **Mk 6, 56** da es doch in den *αγροι* keine Märkte gab, das *δερρην* 1, 6, da man doch mit blossen Kameelshaaren nicht bekleidet sein kann, das *εν ημερα της ελευσεως* (Act 7, 52) *σου* Lk 23, 42 statt des *εν τη βασιλεια σου*. Wie das *οχετος* **Mk 7, 19** nur ein feinerer Ausdruck für das derbe *αφεδρων*, und *φοβος* Milderung des sehr starken *τρομος* 16, 8, so ist das *κωμαι κ. πολεις* 1, 38 Erläuterung des ungewöhnlichen *κωμοπολεις* und das *οδυνων* Mt 24, 8 des bildlichen *ωδινων*. Auf Ursprünglichkeit kann doch keine dieser Lesarten Anspruch machen.

e. Stets deklinirt wird der Name *βηϑανια*, auch Lk 24, 50. Es kann daher nur eine für den ältesten Text sehr charakteristische Konformation sein, wenn **Lk 19, 29** ℵBD (WH TrgaR) neben dem indeklinablen *βηϑφαγη*: *και βηϑανια* schreiben. Dagegen wird der Wegfall des *ν* am Schlusse B Mt 21, 17 einfacher Schreibfehler sein, wie das *εκειϑε* Mk 7, 24, *αναγκη* Lk 14, 18, *περα* Jh 6, 22, und in dem *το ελαιων* **Mk 11, 1** (B WHaR) dieses fälschlich, wie Lk 19, 29, als indeklinabler Name genommen, da B 13, 3. 14, 26 sich sofort selbst verbessert. Das *τον γολγοϑα τοπον* **15, 22** (ACDMjTrg) ist wohl von den Emendatoren absichtlich geschrieben, um den Namen klar hervortreten zu lassen. Das indeklinable *του κεδρων* **Jh 18, 1** (AΔ TrgaR Blj) wurde ganz mechanisch entweder in *του κεδρου* (ℵD Tsch WHaRiKl) oder in *των κεδρων* (BCLXMj Trg u. WHtxt Nst) konformirt. Undeklinirt lassen ℵAΔ Mk 2, 14 das *λευει*, wie D Lk 5, 27. 29; gedankenloser Schreibfehler ist das *την καναν* ℵ Jh 4, 46.

Da Lk 7, 18. 22 das *ιωανει* entscheidend bezeugt ist, wird auch **Mt 11, 4** *ιωανει* (BDΔWH) zu schreiben sein. Dass daneben stehend der Genit. *ιωανου* gebildet wird (doch vgl. D v. 12 *ιωανους*), hat seine Analogie daran, dass neben dem stehenden

μωυσεως der Acc. *μωυσην* gebildet wird (Act. 6, 11. 7, 35), für den nur Lk 16, 29 ohne Varianten *μωυσεα* steht. Da *μωυσει* überall entscheidend bezeugt, kann das *μωυση* **Mk 9, 4** (ℵBCTrg) nur Schreibfehler sein (vgl. 1, a Anm. 4), der auch sofort v. 5 verbessert wird. Das *ιωση* (statt *-σητος*) Mk 15, 40 (ℵACMj) ist von ℵA bereits v. 47 aufgegeben. Neben dem Dat. *ηλεια* steht Lk 4, 25 ohne Varianten *ηλειου*, weshalb das *ηλεια* **1, 17** (ℵBL) nur ein Fehler sein kann (statt *ηλειου* Trgtxt), der bei der Wiederkehr des Genit. bereits verbessert ist.

Die spätgriechischen Akkusativbildungen der 3. Deklination auf *-αν* sind schon in B (Mk 3, 3 *χειραν*, vgl. Jh 20, 25 AB) und ℵ (Jh 21, 18, vgl. 5, 11 *υγιην*) eingedrungen, das fehlerhafte *συγγενευσιν* Mk 6, 4 durch BLΔ, aber auch **Lk 2, 44** durch BLXΔ (WH) entscheidend bezeugt. Das *σαββατοις* B **Mt 12, 1. 12** (Lchm) ist neben dem *σαββασιν* v. 5. 10. 11 so völlig unerklärlich, dass es wohl als ursprünglich festgehalten und auf die Quellenverhältnisse des Evang. zurückgeführt werden muss. Wie der Acc. *κλειδας* Mt 16, 19, so ist die Genitivbildung auf *-ρης* entscheidend bezeugt und nur von den Emendatoren in *-ρας* verbessert, mit denen Lk 21, 24 schon ℵ geht.

f. Das *υιος δαυειδ* in der Anrede steht Mt 1, 20 ohne Varianten, wird **9, 27. 15, 22** (BMj, BD) nur von Blj verworfen (vgl. WHtxt, WHaR), dagegen **20, 30. 31** nur von Trg u. WHtxt Nst aufgenommen nach BZMj, vgl. Δ, obwohl ℵL zeigen, dass hier nach Lk 18, 38f (Mk 10, 47f) konformirt ist, und Mt 8, 29, wie in den Parallelen, ohne Varianten *υιε θεου* steht. Auch **27, 29** wird gegen Tsch WHaR nach BDΔ *βασιλευ* zu lesen sein, wie **Mk 15, 18** gegen TrgaR nach ℵBDX, da AMj schon 10, 47 zeigen, wie die Emendatoren den artikulirten Nom. statt Voc. einzubringen lieben. Dagegen ist **Mk 5, 34 Lk 8, 48** (Trg WH nach BD, BL) *θυγατηρ* statt des Voc. zu lesen, den ℵ allein schon Jh 12, 15 einbringt, wie mit allen neueren Editoren Jh 17, 21. 24 *πατηρ* (BD, AB) in der Anrede, selbst v. 25 (AB), wo *δικαιε* folgt. Dann muss aber auch gegen alle Editoren **17, 11** mit B allein *πατηρ* geschrieben werden, da es doch rein zufällig ist, wenn hier einmal keiner von denen, die sonst vereinzelt mit ihm gehen, ihm treu geblieben ist, und da v. 1. 5 zeigt, dass B nicht etwa geflissentlich den Voc. in den Nom. verwandelt. Den emphatischen Ausruf *πληρης σιτος* **Mk 4, 28** (B) verstanden die

Abschreiber nicht und machten einen vollständigen Satz daraus (D: *πλ. ο σιτος*) oder verwandelten ihn in den Acc. (WHtxt Blj), neben dem das *πληρες* (CΣ) wohl noch ein Rest der ursprünglichen Lesart ist. Gegen die Editoren muss **Lk 11, 43** mit ℵD *φαρισαιοι* gelesen werden, da der Dat. nach v. 42 konformirt ist, während die artikellose Anrede nicht einmal aus v. 39 herrühren kann, wo ja *οι φαρισ.* steht.

Wie das *ευδοκια* **Lk 2, 14** (LΔMj Trg u. WHtxt) von der falschen dreitheiligen Fassung des Lobgesangs ausgeht, so ist das *και οι φαρισ.* **Mk 2, 16** (ACMj TrgaR) Korrektur des unverstandenen *των φαρισαιων*. Der Dat. nach *εις υπαντησιν* **Mt 8, 34** ist in ℵC (Tsch WHaR Blj) in den Gen. verwandelt (wie in D Jh 12, 13), weil man übersah, dass das *ιησ.* zu dem adverbial gefassten *εις υπαντ.* gehört, und nicht, wie 25, 1, wo es sich um die Einholung des Bräutigams handelt und nur C ändert, zum Subst. als solchem. **Lk 2, 40** ist nach *πληρουμενον* der gewöhnlichere Gen. (vgl. Act. 2, 28. 5, 28. 13, 52) eingebracht statt des Dat. (BL Trgtxt WH), wie 23, 26 (AΔMj) nach *επιλαβομεν.* statt des Acc., dann aber natürlich auch **9, 47**, wo ℵL (Tsch) mit den Emendatoren gehen; der Acc. ist **20, 20** (CL Trg) nur eingebracht, weil man den doppelten Gen. nicht verstand. Bei dem gut griechischen *πλειω δωδ. λεγιωνας αγγελων* **Mt 26, 53** (BD) nahm man an dem Fehlen des *η* Anstoss, weshalb ℵ den Gen. comp. schrieb (Tsch: *λεγιωνων*), während die Emendatoren die Härte der so entstandenen beiden Genitive dadurch aufhoben, dass sie *πλειους η δωδ. λεγιωνων αγγελους* (AC) schrieben. Da diese Emendation vielfach nur theilweise aufgenommen, zeugt L noch für das Fehlen des *η*, Δ für *αγγελων*, die Mehrzahl der Mjsk. für *λεγιωνας*. Ebenso stiess sich ℵ **Mk 6, 43** an dem Appositionsverhältniss (BLΔ: *κλασματα — πληρωματα*) und schrieb *κλασματων* (Tsch Trgtxt). Da aber nun wieder zwei Gen. hart zusammenstiessen, brachten die Emendatoren das *κοφινους πληρεις* aus Mt 14, 20 ein (ADMj), das LΔ (Trgtxt) nur zur Hälfte aufnahmen, so dass B allein das Richtige hat.

Das *ει μη τοις ιερευσιν* nach *εξεστιν* **Mk 2, 26** (ACΔMj Trgtxt) war den Emendatoren der geläufigere Ausdruck, bei dem nur D mit seinem *μονοις* auf Mt 12, 4 reflektirte, während das *κοκκον* **4, 31** (ACLMj Trg) dem *βασιλειαν* v. 30 konformirt ist. Die Verwandlung des *τω οικοδεσποτη—τοις οικιακοις* **Mt 10, 25**

(B WHaR) in den Acc. beruht auf einem Missverständniss des *επεκαλεσαν*, da nirgends etwas davon berichtet ist, dass man Jesu den Beinamen Beezebul gab. Das *ημεραις τρισιν* **Mk 8, 2** (B WHaR) kann nicht durch einen Anstoss an dem elliptischen Nom. der Zeitbestimmung hervorgerufen sein, den B Mt 15, 32 unbeanstandet aufnimmt, den überhaupt nur ℵ dort, *Δ* hier in den korrekten Acc. der Zeitdauer verwandeln, D an beiden Stellen mit (oder nach) den Lateinern durch *εισιν* ergänzt. Derselbe wird vielmehr nach dem wörtlich gleichlautenden Vers bei Mtth. konformirt sein. Auch **Lk 1, 75** ist der Dat. von der Zeitdauer (BL it vg WHtxt TrgaR) von den Emendatoren in den korrekteren Acc. (*πασας τας ημερας*) verwandelt. Dann aber kann unmöglich **B Jh 14, 9** das *τοσουτω χρονω* (ℵDLQ Tsch Trg u. WHaR) mit den Emendatoren in den Acc. verwandelt haben, sondern der Dat. wird hier in Reminiscenz an Stellen, wie 2, 20, eingebracht sein. Bem. noch die so häufige Vertauschung des *ε* und *αι* in dem *θυγατεραις* ℵB Lk 23, 28.

g. Wie B allein Mt 18, 18 anerkannter Maassen das richtige *εν ουρανω* erhalten hat, da ℵ das *εν ουρανοις* bereits im Parallelgliede aufgiebt, so wird auch **18, 10** das *αγγ. — εν ουρανοις* dem gleich folgenden *πατηρ — εν ουρανοις* konformirt sein, wie schon der Wegfall des Art. aus *εν τω ουρανω* (B WHaR) zeigt. An Konformation nach 22, 30 ist hier garnicht zu denken, wenigstens könnte der Plural ebenso gut Reminiscenz an 24, 36 sein. Dagegen ist das *θησαυρον εν ουρανω* **19, 21** (ℵLΔMj Tsch). das ΔMj (TrgaR) auch **Lk 18, 22** einbringen, Konformation nach Mt 6, 20 oder Mk 10, 21. Der Plur. kann nicht aus Luk. sein, wo gerade BD *εν τοις ουρανοις* haben; nur Lk 6, 23 ist derselbe in BR durch Konformation nach dem ganz gleichlautenden Satze in Mt 5, 12 eingebracht. Auch das *οχλον* **Mt 8, 18** (B WHtxt TrgaR) ist nach v. 1 in *οχλους* verwandelt (ℵ cop) und dann durch das gegen alle Gewohnheit des Evangelisten voranstehende *πολλους* verstärkt worden, das die meisten Editoren trotzdem nach den Emendatoren aufnehmen. Während das *τον οχλον* 21, 46 (ℵC) anerkannter Maassen aus Mk 12, 12 herrührt, ist das *τον οχλον* **Mt 15, 31** (ℵCDΔ Tsch WHtxt Nst) eine reflektirte Emendation. die das *επι τον οχλον* v. 32 durchaus zu fordern schien. [1]) Ebenso

1) Das *τ. οχλους* (BLXMj) könnte ja nach dem folgenden *βλεποντας* konformirt scheinen, das aber, wie wir sehen werden, ursprünglich vor

ist das *οχλω* Jh 7, 12 (ℵD Vers. Tsch Blj) wegen des folgenden *πλανα τον οχλον* eingekommen. statt des bei Joh. nur hier vorkommenden *οχλοις*.

Sehr charakteristisch ist die Emendation **Lk 5, 5. 6**, wo ACΔMj (TrgaR) *το δικτυον* haben trotz des Plur. in v. 4, weil das *χαλασω* auf das Netz des Petrus speziell hinzuweisen schien, während schon das *αυτων* v. 6 zeigen konnte, dass er mit seinen Mitarbeitern gemeint ist. Ebenso absichtsvoll ist **Mt 22, 7** *το στρατευμα* (D cod it TrgaR) geschrieben, weil der Plural Uebertreibung schien, und **25, 27** *το αργυριον* (ACDLΔMj Trg) mit Bezug auf das *εν ταλαντον* v. 24. Während ADLΔMj **Jh 11, 57** *εντολην* (TrgaR) haben, weil im Folgenden ein bestimmtes einzelnes Gebot genannt schien, setzen die Emendatoren **2, 15** das gewöhnliche kollektive *το κερμα* (Tsch Blj) statt des Plur. (BLX). Das nicht verstandene *μητερας* **Mk 10, 30** (BΔMj) ward nach v. 29 in *μητερα* (Trg WHaR) verwandelt. Gegen alle Editoren muss **3, 9** das *πλοιαρια* (B) festgehalten werden, da sich der Sing. so leicht aus der Reflexion erklärt, dass Jesus doch immer nur ein Fahrzeug brauchte, und ebenso das *αρχαι* **13, 9** (AXMj), da sich aus ihm allein der Ausfall des *και ταραχαι* erklärt und die Konformation nach Mt 24, 8 so nahe lag. Auch das *κληρους* **Lk 23, 34** (AX Tsch Blj TrgaR) ist nach den Parallelen und den LXX in den Sing. verwandelt, da das *εδωκαν κληρους* Act 1, 26 nicht zur Konformation reizte, sondern zeigt, wie Luk. schrieb. Das *αγγελος* **Mk 13, 32** (BTrg u. WHaR) wird dem *υιος* konformirt sein, da eine Konformation nach Mt 24, 36 (*αγγ. των ουρανων*) ungleich ferner lag, wie das *εν ανθρωπω* **Lk 16, 15**

θαυμασαι stand und also den Plur. wirklich fordert, oder nach dem *οχλοι* v. 30; aber v. 35. 36 zeigt, dass gerade der älteste Text (ℵB) an dem (durch den Anschluss an Mrk. veranlassten) Wechsel des Sing. und Plur. keinen Anstoss nahm. Dass CDXΔMj v. 36 *τω οχλω* lesen, während sie v. 35 *τ. οχλοις* haben, liegt daran, dass diese Konformation aus einem Texte herstammt, in dem v. 35 noch *τ. οχλω* stand (vgl. D), während die Konformation von v. 35 nach 14, 19 (vgl. C) erst später dort eindrang. D ist in diesen Dingen ganz unzuverlässig trotz der ihn meist begleitenden Lateiner, da er ohne ersichtlichen Grund 14, 19 Mk 10, 1 den Sing. von *οχλος* schreibt, Mt 20, 29. Lk 9. 16. Jh 12, 18 den Plur., und ebenso Mt 5, 12. Lk 10, 20. 21, 26 mit den Lateinern den Sing. von *ουραν.*, Mt 24, 30. 28, 18. Mk 11, 30 für sich den Plur., den er v. 31 schon aufgiebt.

(B) dem *ενωπιον κυριου*. Den ganz unpassenden Sing. *ο οφις* **Mt 10, 16** (WHaR) hat ℵ selbst im Parallelsatz bereits aufgegeben.

Das *και μη αφη τεκνα* **Mt 12, 19** (ℵACDMj Trgtxt) ist nicht aus Mt 22, 24 (*μη εχων τεκνα*), sondern, wie die Fassung dort, von der Anschauung aus eingebracht, dass doch gewöhnlich mehrere Kinder hinterlassen werden. Vgl. **Jh 9, 41** das *αι αμαρτιαι — μενουσιν* (DLX TrgaR) statt *η αμαρτια*. Das *εκ χρονων ικανων* **Lk 8, 27** (AΔMj TrgaR) ist im Blick auf das folgende *πολλοις χρονοις* v. 29 gesetzt nach Analogie von 20, 9. 23, 8. Das *ονομα* **Mk 3, 17** (BD WHtxt Blj) könnte leicht durch Schreibfehler aus *ονομα(τα)* entstanden sein; aber die Reflexion darauf, dass dem *αυτοις* ein Plural entsprechen müsse, lag den Emendatoren so überaus nahe, obwohl sicher vom Evangelisten nicht gemeint ist, dass jeder den Namen eines Donnersohnes führen solle. Das *ιουδαιων* **Jh 3, 25** (ℵ Vers WHaR) ist dem *εκ τ. μαθητων* konformirt statt des wohl nicht mehr verstandenen Sing., wie das *σαρκας* **Lk 24, 39** (ℵD Tsch) dem *οστεα* oder das *ιατρων* Mt 9, 12 dem *οι ισχυοντες*. Auch das *α—σημεια* **Jh 6, 14** (B TrgaR WHtxt) ist mechanische Konformation nach 2, 23. 6, 2, und höchst charakteristisch für B das ganz gedankenlose *οικονομους* Lk 16, 1. Das *τα θεληματα* **Mk 3, 35** (B WHaR) kann so wenig ursprünglich sein, wie Mt 7, 21 (ℵ), wo es 12, 50. 21, 31 bereits aufgegeben ist. Es stammt aus der den Abschreibern geläufigen Phrase Act 13, 22. 2. Mkk 1, 3.

2. Adjectiva und Pronomina.

a. Die neueren Editoren lesen mit Unrecht gegen Lchm **Jh 19, 23** *τεσσερα* (ℵAL), da 11, 17 *τεσσαρας* ohne Varianten steht[1]), und gegen B *αραφος*, da ein *ρ* leichter abfiel als zugesetzt ward, und eine überlegte sprachliche Besserung bei B gänzlich undenkbar ist. Mehrfach schreiben ℵ und D *πλεον* statt *πλειον*, obwohl jenes nur Lk 3, 13 (vgl. Act 15, 28) und

1) Wenn *τεσσερακοντα* überall entscheidend bezeugt ist, so hat die Verlängerung des Wortes aus euphonischem Grunde die Verwandlung des *α* in *ε* herbeigeführt. Dass die Abschreiber hie und da an dem *α—α* Anstoss nahmen, zeigt das *τεσσαρες* Jh 11, 17 (ℵΔ) statt *-ρας* (vgl. Apok 7, 1) und *τεσσερας* Apok 4, 4 (A) statt *-αρας*. Vgl. noch 1, a Anm. 4.

in dem rein adverbialen *πλεον* Jh 21, 15 (gegen AΔMj) gesichert ist. Von kontrahirten Formen ist nur das *πλειω* Mt 26, 53 und *πλειους* Jh 4, 41 gesichert, während der Acc. v. 1 *πλειονας* lautet. Nur D schreibt **Mt 20, 10** *πλειω* statt des ebenfalls unrichtigen *πλειονα* (אLXΔ Mj Tsch Blj), wo der Plur. der Vorstellung einer Mehrheit von Denaren besser zu entsprechen schien, wie DQX **Lk 21, 3** (Tsch Blj) statt *πλειονα* (L) mit Bezug auf die *δυο λεπτα* v. 2, da das *πλειον* nicht nach der vielfach abweichenden Parallele Mk 12, 43 konformirt sein kann. Das *αλλο* **Mk 4, 8** (ADΔMj Trgtxt Blj) ist nach v. 5. 7 konformirt, obwohl der Plur. absichtsvoll wechselt. — Das *μειζων* **Mk 4, 32** (DΔMj Trgtxt) ist eine reflektirte Emendation nach dem *ος* v. 31, nach dem ACMj schon dort *μικροτερος* schreiben, wo DΔ noch das richtige *-ρον* erhalten haben.[2]) **Lk 12, 4** schreiben AD *περισσον* (TrgaR) statt *περισσοτερον*, weil der Komparativbegriff schon in jenem liegt.

b. Das *πυκνα* **Mk 7, 3** (א cod it cop Tsch) ist eine ganz verfehlte Emendation statt des unverstandenen *πυγμη*, wie das *μηδενα* **Lk 3, 14** (א cop Tsch Blj) statt *μηδε* mechanische Konformation nach dem vorhergehenden *μηδενα*. Das *πεζοι* **Mt 14, 13** (אJLZ Tsch WHaR), das L it auch Mk 6, 33 einbringen, bot sich hier nach dem *οχλοι* noch leichter dar; das *πεζη* kann nicht

2) Charakteristisch sind die Fehler des ältesten Textes. Das ganz unpassende *μηδενα* **Lk 6, 35** (אΞ Tsch WHaR) ist entweder durch Verdoppelung des folgenden *α* entstanden oder durch gedankenlose Reflexion auf das *τους εχθρους*, das ein Masc. zu fordern schien. Das *παντα* **Jh 12, 32** (אD WHaRiKl) ist einfacher Schreibfehler, durch Abfall des C vor Є entstanden, wie das *μειζων* **5, 36** (AB Trg), das durch mechanische Wiederholung des Schlusskonsonanten des Hauptworts hervorgerufen ist. Das von den meisten neueren Editoren aufgenommene *ο—μειζον* **10, 29** (B it vg cop) entstand aus einer durch das Fehlen des Objekts nahegelegten, aber ganz gedankenlosen Reminiscenz an 6, 37. 39, da der Gedanke an die Grösse der gottgegebenen Seelen im Kontext völlig fremdartig ist. Für *ος* zeugt noch die halbe Korrektur in AX, für *μειζων* die in אL. Das Richtige (vgl. WHaR Blj) hat ursprünglich D gehabt, und es ist noch in Δ und den meisten Mjsk. erhalten. Auch das *παντων* **Lk 19, 37** (BD Trg) ist eine ganz gedankenlose Aenderung. Der Abschreiber übersah das auf *ων ειδον* folgende *δυναμεων*, das erst D in *γενομενων* ändert. Bem. noch das den Evangelien ganz fremde *αιωνιαν* Mk 10, 30 (B), während das *αι ετοιμαι* Mt 25, 10 (A) dem gewöhnlichen Gebrauch des Wortes als Adj. dreier Endungen entspricht.

aus Mrk. sein, wo der Vers in allem Uebrigen so ganz anders lautet. Auch das *πρωτος* **Jh 1, 42** (אLΔMj Tsch Blj) statt *πρωτον* war durch das *ουτος* so nahe gelegt, zumal der dort Gemeinte (Andreas) nicht später Andere findet, sondern nur Andere es thun (v. 44. 46). Das *την ιδιαν πολιν* **Lk 2, 3** (ACΔMj TrgaR) statt des *εαυτου* ist nachdrückliche Verdeutlichung (vgl Mt 9, 1), nur **Mk 4, 34** ist das einzigartige *τ. μαθηταις τ. ιδιοις* durch das gewöhnliche *τ. μαθ. αυτου* (ADMj Trgtxt) ersetzt. Das zweite *αλλοι* **Jh 7, 41** (אDΔMj Tsch Blj) statt des inkongruenten *οι δε* ist nach Analogie von 9, 9 dem ersten konformirt, wie umgekehrt Mt 16, 14 das *οι δε* (B) dem *οι μεν*, 13, 5 das *α δε* (D) dem *α μεν* v. 4. Das *σου* nach *την λαλιαν* **Jh 4, 42** (B Trg u. WHaR) entstand wohl daraus, dass das *σην* nach *την* ausgefallen war und nun die unentbehrliche Näherbestimmung falsch ergänzt wurde.

Bei Mtth. Mrk. Joh., wo das nachdrucksvollere *απας* sehr selten vorkommt, wird es fast überall in das gewöhnliche einfache *πας* verwandelt (D Mt 24, 39. Mk 8, 25, אCD 11, 32, A Mt 28, 11, ACDΔMj Mk 1, 27, ADLΔMj Jh 4, 25); nur Mk 13, 23 steht *απαντα* (A4Mj) statt *παντα*. Dagegen wird es bei Luk., wo es viel häufiger vorkommt, gern von den Emendatoren eingebracht. Vgl. L 8, 40, LX 11, 41, A 2, 51, AXΔMj 5, 28, AD ΔMj 2, 39, ACΔ **3, 16** (Trgtxt). 5, 11, auch **21, 4,** wo Tsch Blj das *απαντες—απαντα* (ALMj, AΔMj) aufnehmen, obwohl das einfache *πας* unmöglich aus der im Wortlaut so verschiedenen Parallele Mk 12, 44 herrühren kann. Dann wird man aber auch, wo א mit den Emendatoren geht, es nicht mit Tsch WHaR, wie **17, 29** (אAXMj). **7, 16** (אACL), oder mit ihnen und Blj, wie **17, 27** (אAΔMj). **15, 13** (אALΔMj) aufnehmen können. Allerdings haben auch א 3, 21. 4. 6. 8, 37, אLΞ **9, 15** (WH TrgaR), ACΔMj **20, 6** (TrgaR), אADΔMj **21, 15** (WHaR) das einfache *πας*, aber fast überall geht, wie auch fast ausnahmslos in den Stellen der anderen Synoptiker, *N* vorher, nach dem das *A* so leicht abfiel. Nur 3, 21 steht vorher *-ηναι*, nach dem dies noch viel leichter der Fall. Aber auch **24, 44,** wo B allein das *απαντα* erhalten hat und alle Editoren es verwerfen, geht *-ηναι* vorher, wenn hier nicht eine Reminiscenz an 21, 22 mitwirkt, nach welcher Stelle ja auch D *πλησθηναι* statt *πληρωθηναι* schreibt. Das *απαντες οσοι* **4, 40** (BC WHtxt TrgaR) wird aber absichtlich in *παντες* geändert sein nach der Analogie des *παντα οσα*, das 18, 12. 22

ohne Varianten steht, wie noch neunmal bei den andern Synoptikern (vgl. auch das *παντας οσους* Mt 22, 10), da hier schon das folgende *οσος* den sonst durch *απας* intendirten Nachdruck enthielt.

Dem eigenartigen *βαρυτιμου* **Mt 26, 7** (BΔMj Trgtxt WH Nst) ist, wenn auch schwerlich nach Jh 12, 3, das gewöhnliche *πολυτιμου* substituirt. Das *δικαιον* **Mt 27, 4** (L TrgaR WHtxt) stammt sicher aus 23, 35. Die Aenderung des *ο υστερος* **21, 31** (B Trg WH) in *ο πρωτος* hängt damit zusammen, dass die Emendatoren den ersten Sohn den Gehorsam verweigern und erst später doch leisten lassen, weil der Vater sich sonst nicht an den zweiten gewandt hätte, und dieser mit seinem *εγω κυριε* einen ausdrücklichen Gegensatz zu dem *ου θελω* des andern zu bilden schien, obwohl nur WH die ursprüngliche Ordnung aus B aufgenommen hat.[1]) Das *ετερον* **Lk 7, 19** (ℵBLXΞ Trgtxt WH) ist Reminiscenz an Mt 11, 3, die B, als er das *αλλον* v. 20 wieder traf, bereits aufgegeben hat, während die Andern das *ετερον* (Trg u. WHaR) beibehielten. Zweifellos ursprünglich ist auch das *εβδομηκοντα δυο* **10, 1. 17** (BD cod it WHiKl), da sicher kein Abschreiber die runde Zahl durch diesen Zusatz zerstörte, und die Reflexion, durch die man später die 72 erklärte, sicher dem ältesten Text ganz fern lag. Das *επταπλασιονα* **18, 30** (D it WHaRiKl) ersetzt den allgemeinen Ausdruck durch den konkreten, wofür sich die schematische Siebenzahl von selbst darbot, wie Mt 19, 29 die meisten Mjsk. das *πολλαπλ.* nach Mrk. in *εκατονταπλ.* ändern, das Mk 10, 30 keine Varianten zeigt. Das

1) Vor Allem schien nun auch v. 31 besser zu passen, wo die Zöllner und Huren den unbussfertigen Hierarchen vorangestellt werden. Auch in dem Text von D muss ursprünglich noch der zuerst Aufgeforderte zugesagt und doch den Willen des Vaters nicht gethan haben, da auch er v. 31 *ο εσχατος* schreibt. Vielleicht hängt auch der unerklärliche Ausfall des *ο δε αποκριθεις ειπεν* v. 30 in ℵ damit zusammen, dass hier ein Zeichen stand, das die Umstellung der folgenden Worte verlangte und missdeutet wurde. Jedenfalls lässt sich für eine Umstellung in B kein irgend natürlicher Grund angeben, da v. 32 die Hierarchen sowohl vor als nach den Zöllnern und Huren genannt werden. Für die Ursprünglichkeit seines Textes spricht auch das *δευτερω* **v. 30** (Trg WH Nst), das noch in LZ3Mj erhalten, die bereits die Umstellung haben, da dies sicher nicht dem *πρωτω* konformirt, sondern in *ετερω* geändert wurde, das doch, wenn nach v. 28 der Vater überhaupt nur zwei Söhne hatte, passender schien.

οσοι αν—δεξωνται **Mk 6, 11** (ADMj TrgaR) stammt wohl aus Lk 9, 5, und das *πλειον* **Mk 12, 33** (ADMj TrgaR) statt *περισσοτερον* ist der häufigere Ausdruck, zumal schon Lk 12, 4 zeigt, dass man an dieser Komparativbildung Anstoss nahm (vgl. not. a).

c. Nahe lag es, das Pronomen mit dem Substantiv zu vertauschen, um die Beziehung desselben zu verdeutlichen, wie CXΔMj Mt 15, 30, ACMj Mk 9, 16, AQXΔMj Lk 12, 31, ℵ Jh 1, 48. 5, 14. 6, 22, ℵDLX Lk 6, 10, dann aber auch **Mt 26, 51**, wo alle Editoren das schon durch die Verleugnungsgeschichte (26, 69. 71) nahegelegte *μετα ιησου* lesen, dessen Artikellosigkeit dem Sprachgebrauch des Evang. ganz zuwider ist (daher L: *του ιησ.*). Man stiess sich daran, dass das *αυτου* (B) eine dreifach verschiedene Beziehung in dem Verse hatte, und eine Abundanz entstand nicht, da zwischen dem *επι τον ιησ.* v. 50 und diesem *μετα ιησ.* ein *αυτον* stand. Aber auch eine solche scheuten die Emendatoren nicht, wenn, wie **Mk 10, 13**, das *αυτοις* (ℵBCLΔ) nach dem vorhergehenden *αυτων* wirklich doppeldeutig war.[1]) Nur ℵ (cod it Tsch Blj) schreibt **Jh 19, 38** *ηραν αυτον*, weil *αρη το σωμα* eben vorherging und so der Ausdruck wirklich überladen schien.[2])

An dem wiederholten *οτι* **Mt 7, 14** nahmen die Emendatoren

---

1) Man sagt zwar, um das *τοις προσφερουσιν* (Tsch Trgtxt Blj) zu vertheidigen, das *αυτοις* sei aus den Parallelen, wo Niemand daran Anstoss genommen habe. Aber abgesehen davon, dass in ihnen durch die Zusätze *και προσευξηται* und *ιδοντες δε* die Beziehung der beiden Pronomina auf einander ferner gerückt war, kann das *επετιμησαν αυτοις* nicht nach Mt 19, 13 konformirt sein, während die grössere so verschieden lautende Vershälfte unangerührt blieb, oder gar nach Lk 18, 15, nach dem dann auch das *αυτων αψηται* (Tsch) konformirt wäre und somit alles rein Formelle bis auf die einzigen wirklich erheblichen Abweichungen in dem *τα βρεφη—ιδοντες δε*.

2) Dass ℵ hier geändert hat, zeigt **v. 39**, wo er deshalb *ιδων προς τον ιησ.* (TrgaR) schreibt, während die Emendatoren, die ihm folgen (ΔMj), auch v. 38 *τ. σωμα τ. ιησ.* schreiben und also, wo die Konformation des Ausdrucks sie leitet, an der Abundanz keinen Anstoss nehmen. Auch 6, 22 hat ℵ *αυτοις* statt *τ. μαθ. αυτ.*, weil er vorher *εκεινο εις ο ενεβησαν οι μαθηται του ιησου* eingeschaltet hat, während ΔMj sich an dem dreimaligen *οι μαθ. αυτου* nicht stiessen (vgl. noch das *εκεινη* statt *γυνη* ℵ 4, 11). Nur D setzt völlig willkürlich häufig das Pron. statt des Subst. Das *του ρηματος* **Lk 20, 26** (ℵBL TrgaR WH) ist, wie 20, 20 zeigt, einfacher Schreibfehler, indem das *αυ-* nach *επιλαβεσθαι* abfiel.

mit Recht Anstoss und schrieben τι (Trg). Aber die Editoren übersahen, dass in B demselben δε folgt, das, weil nicht verstanden oder durch Konformation nach v. 13 in ℵX ausgefallen, sicher mit dem οτι beizubehalten ist. Auch das unverstandene οτι recit., das **Mk 2, 7** (B Trg u. WHaR) den Ausruf der Verwunderung einführt, wurde in τι verwandelt, während die Frage doch erst mit τις einsetzt. Das hebraistische εις vor προσελθων **Mt 9, 18** (B it vg Lchm), das noch in Δ erhalten (Trg: εις ελθων), an dem sich aber die Emendatoren stiessen, ward theils in τις verwandelt (L), theils fortgelassen (ℵ WHtxt u. NstiKl), theils mit Weglassung des προς- in εισελθων (CDX Tsch Blj) verwerthet. Aus dieser schlechthin unanstössigen Lesart sind die Varianten nicht zu erklären. Das αυτοις **26, 71** (ACLΔMj TrgaR) statt des einfachen τοις ist als Näherbestimmung ebenso begreiflich, wie es seine Beziehungslosigkeit und das folgende εκει verurtheilt. Das του ονοματος μου **19, 29** (CDLΔMj Trg) ist der gewöhnliche Ausdruck statt του εμου ονομ. (vgl. ℵΔ Mk 2, 18, D Mt 24, 3, Jh 15, 8). Das εν των τοιουτων **Mk 9, 37** statt τουτων (ℵCΔ Tsch) kann nicht dem εν παιδιον τοιουτο Mt 18, 3, wo das Wort in anderer Stellung und anderem Kasus steht, konformirt sein, dagegen ist das τοιαυτα **Lk 13, 2** (TrgaR) allerdings Verstärkung des ταυτα (ℵBDL). Das dem Evangelisten ganz fremde οστις **Mk 8, 34** (AMj Tsch), das schon aus dem häufigen Gebrauch bei Mtth. den Emendatoren so nahe lag, wird dem relativischen Eingang des v. 35 konformirt sein, da das ει τις, das bei Mtth. nur in der Parallele 16, 24 steht, sicher vom Evangelisten dem Mrk. entlehnt ist. Das ω ονομα **Lk 24, 18** (ADΔMj Tsch Blj) ist nach dem η ονομα v. 13 konformirt, da das ονοματι (D) dort sicher nicht zeigt, dass die Umwandlung des relativischen Ausdrucks in den Dat. das Gewöhnliche war.[3])

d. Nicht nur in dem bei Luk. so häufigen και αυτος **8, 41** (ℵACLΔ Mj Tsch Nst Trg u. WHaR), sondern auch sonst ist αυτος für ουτος eingebracht. Vgl. ℵ 23, 7, A Jh 1, 33, AMj Mk 8, 7, ADMj

3) Das του εμου αρτου **Jh 6, 51** (ℵ a e Tsch) statt τουτου του αρτου ist eine ganz verfehlte Glosse, die das Folgende vorbereiten soll. Das οι οταν ακουσ. Mk 4, 15 (B) ist ganz gedankenlos nach v. 16 konformirt (wo in seinem heutigen Text das οι nur durch Schreibfehler nach σπειρομενοι ausgefallen ist), da es in die Konstruktion schlechterdings nicht passt.

6, 2 (TrgaR). Aber schon in B **Lk 19, 2** (Trg u. WHtxt Nst) ist das zweite *και αυτος* dem ersten, freilich ganz mechanisch, konformirt, und **Jh 17, 11** das *αυτοι* (Trg WHaR) ebenso in das vorher und nachher immer wiederkehrende *αυτοι* (ℵB) verwandelt. Das Umgekehrte findet sich nur Lk 6, 23. 26 (ℵALΔMj). **13, 31** (DT3Mj TrgaR) und **8, 13**, wo das *αυτοι* (B WHaR) höchst unpassend nach v. 14. 15 konformirt ist. Auch für *εκεινος* steht *αυτος* bei TrgaR **Lk 7, 21** (ADΔMj). **Jh 5, 37** (AΔMj) und umgekehrt nach ADΔMj *εκεινους* für *αυτους* **Lk 9, 34**, das man im Unterschiede von dem ersten, auf alle drei bezogenen *αυτους* auf Moses und Elias allein beziehen wollte, wie **19, 27** statt *τουτους*, wo die Absicht, auf das entferntere Objekt v. 14 hinzuweisen, sehr klar ist. Das *ουτοι* statt *εκεινοι* **Mk 4, 20** (ADMj TrgaR) ist nach v. 15 konformirt, wie v. 18 zeigt. Ganz anderer Art ist **Mt 9, 26**, wo das unverstandene *αὕτη* in *αὐτῆς* (ℵC Trg u. WHaR) oder *αὐτοῦ* (D) verwandelt wurde.

Das *ημιν* **Jh 11, 50** (AΔMj TrgaR) beruht auf der Reflexion, dass doch vom Redenden das Gesagte mit galt, und die Verwandlung des schwierigen *ημετερον* **Lk 16, 12** (BL WHtxt), auf das sicher kein Abschreiber verfiel, auf Konformation nach dem gleich folgenden *υμιν*. Auch das *υμων* **Jh 8, 54** (BDX TrgaR WHtxt Nst) war ursprünglich sicher einfach dem *υμεις* konformirt, wenn auch zu seiner Verbreitung beitrug, dass man das *οτι* recit. verkannte, wie ℵD 4, 17, ADLΔMj 20, 18. Eine ganz mechanische Konformation nach v. 10 ist das *του πατρος μου* **Mt 18, 14** (BΣ4Mj Trg WHtxt Blj), und das *μου* (B) statt *σου* Jh 12, 28 gedankenloser Schreibfehler. Das *ημων* **Lk 1, 77** (ACMj TrgaR) ist durch das folgende *ημων—ημας* v. 78 veranlasst, wie das *και υμεις* **Mt 19, 28** (BCXΔMj) durch das vorhergehende *υμεις*, da das *και αυτοι* (Tsch Trgtxt WHaR) nicht nach einer Emendation aussieht. Wie das *ως σεαυτον* Mk 12, 33 (ℵADL) mechanisch nach v. 31 konformirt, so ist das *απο σεαυτου* **Jh 18, 34** (ℵBCL Trg WH Nst) durch das folgende *σου* hervorgerufen, und das *τουτο* **14, 14** (ABL TrgaR WHtxt) statt *εγω* nach v. 13 konformirt. Das nur **Jh 5, 11** beim Evangelisten vorkommende *ος δε* (AB) ist entweder fortgelassen (DMj Tsch) oder in das gewöhnliche *ο δε* (Blj) verwandelt, wie **Mk 15, 23** (ACLΔMj TrgaR), wo D es durch *και* ersetzt.

Zweifellos zeigt der ältere Text eine Neigung zur Einbrin-

gung des Reflexivpronomens.[1]) Aber bei ℵ zeigt sich doch auch oft schon eine Absicht dabei, wie Mt 2, 12, wo er das *εαυτων* ja sogar ausdrücklich voranstellt, Mk 8, 34, wo das vorhergehende *εαυτον* nachwirkt, und zweifellos ist dieselbe **Mt 18, 16. Lk 4, 24. Mk 6, 4**, wo Tsch das Reflexivum nach ℵL, ℵD, ℵL aufnimmt, obwohl dasselbe bei dem *τη οιxια αυτου* 6, 4 bereits aufgegeben. Da nun auch die Emendatoren sehr oft absichtlich die Reflexion einbringen (C Mt 24, 45. Jh 5, 9, L Mt 17, 6, CLXMj 23, 37, AMj Lk 9, 52. 19, 35, AL Mk 8, 12, ALΔMj 2, 19. 14, 33, AΔMj Lk 8, 5. 12, 47. 15, 5. 22, 66), so wird man auch nicht **Mk 5, 26** mit ℵCDΔ *παρ εαυτης* (Tsch WHaR Blj) lesen dürfen, oder mit allen Editoren (doch vgl. WH *αὑτῆς*) **Mt 6, 34** *εαυτης*, da *αυτης* (BLΔ) ohne Frage die schwierigere und doch wohl verständliche Lesart ist. Wo das Umgekehrte der Fall, handelt es sich oft um Konformationen, wie **Lk 19, 36**, wo ℵDLΔMj (Tsch Blj Nstl) nach v. 35 *αυτων* schreiben, wie AMj v. 35 nach v. 36 *εαυτων*, während der Wechsel bei B darin seinen Grund hat, dass v. 35 die Voranstellung des Pronomen bezweckt, was v. 36 das Reflexivpronomen, oder **15, 20**, wo das *εαυτου* (ABMj TrgaR WH) nach dem gleich folgenden in *αυτου* konformirt ist, wie Mt 25, 4 nach v. 3 (DLΔXMj), Lk 24, 27 nach v. 26 (DLX). Doch findet sich auch ohne solchen Anlass die Reflexion vernachlässigt, wie **Lk 14, 27** (ℵDLMj Trgtxt). **16, 5** (ℵDXMj TrgaR), besonders bei den Späteren (L, LΔ, DL, DLΔ, vgl. **Jh 9, 21** TrgaR. 17, 13). Sehr häufig ist das Є durch Schreibeversehen nach C ausgefallen, wie **Lk 16, 4** (TrgaR) in A, bei dem sich keine Vernachlässigung der Reflexion nachweisen lässt,

1) So steht es ohne jeden ersichtlichen Grund in B Mt 13, 24. Mk 13, 34 prim. loc. Lk 18, 14, besonders häufig nach einem *α*, wie **Mt 5, 28** (Blj). 6, 16. Lk 1, 66. **Mk 11, 7** (WHaR). 8, wo darum eine Absicht sehr unwahrscheinlich wird, mit L **Lk 14, 26** (WH), wo allenfalls die beiden gleich folgenden *εαυτου* mitwirken konnten, oder nach einem C, wo man an Verdopplung desselben denken könnte, wie Mk 8, 37. 13, 34 sec. loc. **Lk 18, 13** mit Q (Trg WH), und Mk 2, 21 sogar ganz sinnlos. Nur die Voranstellung des *εαυτου* **8, 35** (WHtxt) deutet auf eine Absicht, doch ist es hier gerade bereits im Parallelgliede aufgegeben, wo es nur jüngere Mjsk (Trg Blj) beibehalten. Ebenso steht es ohne jeden ersichtlichen Grund in ℵ Mk 7, 30. Lk 8, 43 und sogar 15, 13 mit D, 22, 24 mit AT, nach *α* Mt 24, 48 und besonders nach C Mt 24, 49. Lk 15, 22 und ganz sinnlos Mk 9, 14 (mit G). 9, 16 (mit AG), wie in A Lk 24, 25.

Mt 25, 1 (אCXΔMj Tsch), wo א den Fehler schon v. 4. 7 bemerkt und aufgiebt, besonders in א (Mk 14, 4. Lk 20, 5. Jh 19, 24), aber auch CL (Lk 21, 34 nach *δε*), BL (24, 12), אBL (**23, 12. Jh 20, 10**, wo trotz der Editoren das *προς αυτους* ganz unmöglich), אBCΔ (**Mk 10, 26** WH TrgaR, wo das *προς αυτον*, das für Mrk. ganz unmöglich, weil er nie *προς* c. Acc. nach den Verb. dic. schreibt, nur aus einem sinnlosen *προς αυτους* geändert sein kann).[2])

Das *α εποιησεν* **Jh 4, 45** (אDΔMj Tsch Blj) statt *οσα* ist Konformation nach **4, 29. 39**, wo umgekehrt ADLΔMj (Trgtxt) und ADΔMj (TrgaR) das verstärkende *οσα* haben (vgl. 21, 25), das *οσους* **Mt 22, 10** (CLΔMj Trg Blj) ist nach v. 9 konformirt. Das *οσα* 27, 13 (B) statt *ποσα* ist alter Schreibfehler, wie noch das *τοσα* (D) zeigt, das *ους* **Jh 13, 18** (ADΔMj TrgaR) Erleichterung statt *τινας*. Wie ADΔMj Lk 14, 15 das einfache *ος* statt *οστις* schreiben, so alle Mjsk. und Editoren **Mk 13, 30** *ου* statt *οτου* (B) und **14, 60** *τι* statt *οτι* (B WHaR), wofür schon die Reminiscenz an Mt 26, 62 maassgebend gewesen sein kann, wo ohne Varianten *τι* steht. Das *ον παρητουντο* **Mk 15, 6** wurde in *ονπερ ητουντο* (CXΔMj Trgtxt) verwandelt, weil *παραιτεισθαι* sonst im N. T. in völlig anderem, fast entgegengesetztem Sinne vorkommt.

e. Wie das *τινος* **Mt 17, 25** (B WHaR) nach den folgenden Pluralen in *τινων* verwandelt ist, so das *τινος* **Jh 20, 23** (B a e f Trg u. WHaR) nach dem folgenden *αυτοις*, da seine Wiederholung zeigt, dass hier kein blosses Uebersehen dieses *αυτοις* vorliegt. Wie das *ημας* **9, 4** nach dem folgenden *με* in *με* (ACXΔMj TrgaR) verwandelt ist, so das *με* nach dem vorhergehenden *ημας*

---

2) Wo kein Anlass zu einem solchen Schreibeversehen vorliegt und doch die Reflexion schlechthin unentbehrlich ist, wird man annehmen müssen, dass der älteste Text noch *αὑτου*, *αὑτω*, *αὑτον* gelesen haben wollte (vgl. Texte u. Unters. IX, 3 S. 16. XIV, 3 S. 26f), wie WH schon Lk 23, 12, Jh 20, 10 auch Blj schreibt. So schon **Lk 12, 21**, wo das *αυτω* (אBL) zwar an sich möglich, aber wegen des Gegensatzes äusserst unwahrscheinlich ist (Trg: *εαυτω*, WH$_a$ *αὑτω*), vor Allem aber 10, 29, wo das *δικαιωσαι αυτον* (אL) ebenso unmöglich, wie das *διελογιζετο εν αυτω* **12, 17** (BL WH: *αὑτω*), das *λεγοντα αυτον* **23, 2** (BT TrgaR), das *βασταζων αυτω* **Jh 19, 17** (BX Trg WH: *αὑτω*) und das *επιστευεν αυτον* **2, 24** (אABL WH Blj: *αὑτον*). Ganz anders ist **13, 32**, wo das *εν εαυτω* (TrgaR) der Emendatoren auf falscher Auffassung des *εν αυτω* (אB, WH: *αὑτω*) beruht.

in das ganz unnatürliche *ημας* (ℵL cop Tsch Blj), weil die Emendatoren den bedeutsamen Wechsel nicht verstanden. Ebenso wird das *αυτο* **15, 6** (ℵDLXΔMj Tsch Blj) dem *το κλημα* mechanisch konformirt sein, da die Reflexion, dass der Begriff des Sammelns einen Plural fordere, dem ältesten Text ganz fern liegt und vielmehr das *αυτα* keine Beziehung zu haben schien. Das *αυτον* **Lk 5, 17** (ℵBLΞ) ward in *αυτους* (Trgtxt) verwandelt, weil sonst ein Objekt zu fehlen schien, während das Subjekt aus dem *αυτος ην* sich von selbst ergab; das *αυτοις* 8, 3 in *αυτω* (ℵALX), weil es sich sonst doch immer nur um die Bedienung Jesu (vgl. Mk 15, 41) handelt. Wie das *ο* vor *λεγω* **Lk 6, 46** (B e WHaR) in den scheinbar passenderen Plur. verwandelt ist, so das *ο* vor *εντελλομαι* **Jh 15, 14** (B a e g TrgaR WHtxt), vgl. ℵ Mk 10, 10. Jh 13, 7. 15, 7. Das *ο* **17, 24** (ℵBD) ist nach dem folgenden *κακεινοι* durch *ους* (TrgaR) erläutert, wie 17, 12 das *ω δεδωκας* nach v. 9 in *ους* (ADXΔMj) verwandelt. Wie ℵALXΔMj **11, 45** das *ο* nach v. 46 in *α* (Tsch Trg u. WHaR Blj) verwandeln, so CD **11, 46** das *α* nach v. 45 in *ο* (TrgaR). Der Wechsel in B ist absichtlich, da sie ja nur die Auferweckung des Lazarus sehen, aber in ihrer Aussage darin ein Beispiel für die Art seines Thuns überhaupt erblicken.[1])

Der Dativ nach *προσκυνειν* **Mk 5, 6** (ℵDΣMj) ist in den Evangelien geläufiger als das *αυτον* (TrgaR WH), und das *εν σοι υστερει* **10, 21** (ADMj Trgtxt) grammatische Nachbesserung.

---

1) Charakteristisch sind wieder die Fehler des ältesten Textes. Wie das *μετ αυτου* **Lk 5, 29** (B WHaR) mechanisch dem *αυτω—αυτου* konformirt ist, so das *α μεν—αυτα* 8, 5 (B) nach Mt 13, 4, obwohl der Plur. v. 6 ff bereits wieder aufgegeben. Bei dem sinnlosen *αφηκεν αυτην ο πυρετος* Jh 4, 52 (B) schwebte dem Abschreiber wohl Mt 8, 15. Mk 1, 31 vor, während das *εκεινη* **Jh 9, 31** (WHaR) ganz mechanisch dem *μεγαλη η ημερα* konformirt ist, wie das *αυτο* **7, 4** (BD Trg u. WHaR) dem *τι*, wenn das C nicht durch Schreibeversehen zwischen O und Є abfiel. Wie das *ο* Jh 6, 9 (ℵLΔMj) dem *παιδαριον*, so ist das *αυτου* **Mk 6, 29** (ℵ Tsch) eher nach den beiden *αυτου* konformirt, als nach Mt 14, 12, wo das Verbum ein anderes. Das *αυτου* **Mk 6, 22** aber (ℵBDLΔ WH) ist ganz mechanische Wiederholung des zweimaligen *αυτου* in v. 21. Es widerspricht nicht nur der Geschichte, sondern auch dem Kontext, nach welchem das artikulirte *ηρωδιαδος* nur auf die v. 17. 19 genannte gehen kann, und dem Sprachgebrauch, da das Nom. prop., das eine Amts- oder Verwandtschaftsbezeichnung bei sich hat, artikellos steht.

Das *σου* **Mk 2, 9** (ACDΔMj TrgaR) ist, wie v. 5 zeigt, Reminiscenz an Lk 5, 20. 23, das *μου επι τους ποδας* **Lk 7, 44** (Tsch WHaR) dem folgenden *μου επι τους ποδας* konformirt, wie der Art. zeigt, den X aufnimmt, obwohl er mit D noch für das *μοι* (B) zeugt. Das *αυτου* **Mk 8, 23** (AΔ TrgaR) ist so gedankenlos dem *αυτου— αυτου* konformirt, wie das *αυτοι* B 10, 48 dem folgenden *πολλοι* und das *ων* **Lk 5, 9** (BDX Trg WHtxt) dem vorhergehenden *ιχθυων*. Auch das *συζητειν αυτους* B **24, 15** statt *και αυτος* (vgl. WHtxt, der *και* einklammert) ist mechanische Konformation nach dem *ομιλειν αυτους*. Für das *υμιν* nach *ομοιος* **Jh 8, 55** (ABD Trgtxt WH Nst) spricht 9, 9, obwohl der Genit. seltener. Das *αυτος* **7, 9** (ℵDLTsch Trg u. WHaR) ist dem *αυτος* v. 10 konformirt. Man übersah, dass der Gegensatz des Verhaltens Jesu zu dem Hinaufziehen der Brüder erst v. 10 folgt. Das unverstandene *αυτου* nach *τα εργα* 14, 10 verwandeln die Emendatoren in *αυτος*, aber das *αυτου* nach *τα εργα* **14, 11** (B WHaR) ist mechanische Konformation danach. Es ist ein Vorurtheil, dass überall die Auflösung der Attraktion Zeichen einer sekundären Lesart ist, wenn sie auch vorkommt, wie **17, 5** (ℵ WHaR: *ην ειχον*). Es lag den an diese Spracherscheinung gewöhnten Abschreibern oft ebenso nahe, das Relativum im Kasus dem vorhergehenden Hauptwort zu konformiren, wie das *ης* AXΔMj Mk 13, 19, das *ω* AXΔMj Jh 2, 22, DΔMj 4, 50, das *ου* CDL **4, 5** (TrgaR), weshalb auch **7, 39** mit B7Mj *ο* (Trg u. WHaR) statt *ου* zu schreiben sein wird.

f. Dass ℵ eine Vorliebe für *εμε* hat, zeigt Mt 25, 36. Mk 9, 19. Lk 14, 26. Jh 5, 36, ebenso D Mk 8, 38. Jh 10, 14. Es ist daher nicht **Jh 14, 7**, wo beide ohnehin eine andere Verbalform haben, *εμε* (ℵD Tsch) zu lesen, obwohl an sich das Є nach C abgefallen sein könnte, oder *προς εμε* **Mt 19, 14** (ℵLΔ Tsch) **Jh 6, 65** (ℵC Tsch Blj), geschweige denn **6, 37** (ℵLΔ Tsch Blj), wo das *προς εμε* in der zweiten Vershälfte lediglich der ersten konformirt ist, wie in der ersten das *προς' με* (L) nach der zweiten; auch nicht *ακολουθων εμοι* 8, **12** (ℵDLXΔMj Tsch Blj), da das *ακολ. μοι* 1, 43. 10, 27. 13, 36. 21, 19. 22 konstant ist. Nur **6, 44** schreibt ℵ mit den eigentlichen Emendatoren nach 5, 40 (vgl. 6, 37 sec. loc.) gegen BΔ4Mj *προς με* (Trgtxt WHaR), obwohl er es **6, 45** bereits aufgiebt, wo diese es beibehalten (TrgaR), weil sie die enklitische Form überhaupt bevorzugen. Vgl. **6, 35** (ADLΔMj TrgaR). 10. 32

(ADXMj). **7, 37** (LΔMj Trg WH). **Mt 16, 23** (LΔMj TrgaR). **Lk 1, 43** (ACDLΔMj Trg). Das *τοιουτον* **Mt 18, 5** (DMj Trg) ist ganz mechanisch dem *παιδιον* konformirt.

3. Verba.

a. Das *εκαθερισθη* **Mt 8, 3** (BLX), das **Mk 1, 42** (ABCLΔ) wiederkehrt, wird gegen Trg Blj aufgenommen werden müssen. Es kann nicht blosse Vertauschung von *α* und *ε* sein, da Lk 4, 27. 17. 14. 17 *εκαθαρισθη* steht, wo nur A mit mehr oder weniger Mjsk. konformirend das *ε* einbringen. **Lk 12, 28** muss mit B (WH) *αμφιαζει* gelesen werden, da das *-εζει* (DL) nur Reminiscenz an das *αμφιεννυσι* ist, das die Emendatoren aus Mt 6, 30 substituiren, wie **Mt 6, 7** *βατταλογειν* (אB) statt *βαττολογ.* (Trg). Das *εξουδενηθη* **Mk 9, 12** (BD Trg WH Blj) ist umsomehr gesichert, als das paulinische *εξουθενειν* (Nst) Lk 18, 9. 23, 11 ohne Varianten steht, während das *εξουδενωθη* (Tsch) aus den LXX stammt, wo es weitaus das häufigste ist. [1]) Wie **Mk** 1, 6 *εσθων*, so muss auch **12, 40** *κατεσθοντες* (B Trg WH Nst) gelesen werden, da D, der hier das Verb. fin. hat, Lk 20, 47 nach Mrk. *κατεσθοντες* konformirt, also dort ursprünglich so gelesen haben muss. Dagegen kann bei Luk., obwohl 10, 7. 22, 30 alle neueren Editoren mit BD *εσθοντες, εσθητε* lesen, **7, 33** dasselbe nicht mit Trg WH Nst aufgenommen werden, da B, der dort in Reminiscenz an Mrk. *εσθων* schrieb, sich **v. 34** bereits verbessert, so dass hier nur D das *εσθων* (WH) beibehält. So auffallend ein solcher Wechsel, so ist doch auch, obwohl Mt 23, 37. Lk 13, 34

---

1) Das *αποκατισταvει* **Mk 9, 12** (B WH) ist lediglich Vertauschung des *θ* mit *τ* (vgl. I, a, Anm. 3), während die Verbalform durch Act. 1, 6 gesichert ist. In dem *οδοποιειν* **Mk 2, 23** (B2Mj Trg u. WHaR) ist das *Ν* vor *Π* durch Schreibeversehen abgefallen, wie in dem *αγαθοποιησαι* **3, 4** (ABCLΔMj Trg WH Nst), das seine weitere Verbreitung nur dadurch gefunden hat, dass es dem *κακοπ.* besser entsprach. Das *αγαθοπ.* Lk 6, 33. 35 hat keiner geändert, das *κακοποιος* Jh 18, 30 haben nur AXΔMj (C: *κακοποιων*). Dagegen kann das *διαρηξας* **Mk 14, 63** (B WH) nicht Schreibfehler sein, da Lk 5, 6. 8, 29 *διαρησσ.* 6, 48. 49 *προσερηξεν* gesichert ist. Das *ζαβαφθανει* B Mk 15, 34 ist eine Mischlesart, in der das aramäische *σαβαχθ.* mit dem noch D **Mt 27, 46** in dem *ζαφθ.* (WHaRiKl) verstümmelt erhaltenen hebräischen Worte konfundirt ist.

das *αποκτειvουσα* ganz gesichert, das *αποκτεννοντων* (Apok. 6, 11) **Mt 10, 28. Mk 12, 5. Lk 12, 4** so stark bezeugt, dass es nicht mit WH (vgl. Blj bei Mtth.), wie ich noch Texte u. Unters. XIV, 3 S. 32 wollte, aufgegeben werden kann. B hat zwar bei Mtth. und Luk. *αποκτειν.* geschrieben, weil ihm die gewöhnliche Form in die Feder kam, aber bei Mrk. unzweifelhaft *αποκτεννοντες* vor sich gehabt, woraus er, da ihm das *αποκτιννυμι* vorschwebt, die unmögliche Mischform *αποκτιννοντες* (WH) bildet. Auch statt des *αποδεκατω*, das Lk 11, 42 ohne Varianten steht, wie Mt 23, 23, ist **Lk 18, 12** nach ℵB gegen Trg *αποδεκατευω* zu lesen, wie 8, 29 *εδεσμευετο* (vgl. Mt 23, 4. Act 22, 4) statt *εδεσμειτο*, **Jh 10, 24** *εκυκλευσαν* (B Trg u. WHaR, vgl. Apok. 20, 9) statt *-λωσαν.* Wechselt doch auch das *γαμισκονται* Lk 20, 34 mit dem *γαμιζονται* **v. 35** (vgl. 17, 27), das nur B (WHaR) danach konformirt, und ebenso das *γαμιζονται* Mt 22, 30 mit *γαμισκοντες* **24, 38** (Lchm), das B nicht eingebracht haben kann, weil er dort das Richtige ohne Anstoss beibehält. Gerade weil das *ενεδιδυσκετο* Lk 16, 19 ohne Varianten steht (vgl. Mk 15, 17), wird es **8, 27** (ADΔMj TrgaR) eingebracht sein, wie **Jh 6, 3** das *εκαθεζετο* (ℵD Tsch Blj) aus 4, 6. 11, 20 statt *εκαθητο.* Für das ungebräuchliche *εκεφαλιωσαν* **Mk 12, 4** (ℵBL) schrieben die Emendatoren das hier gänzlich unpassende *-λαιωσαν* (Trg); für *εκαυματωθη* B **Mt 13, 6** alle Editoren das doch nach Mk 4, 6 konformirte (gewöhnliche, vgl. Apok. 16, 8f.) *εκαυματισθη.*

b. Für das seltnere *εφη* wird sehr häufig von den Emendatoren *ειπεν*, *απεκριθη* oder *αποκριθεις ειπεν* eingebracht. So von ADMj **Mk 9, 12** (TrgaR). 38. **10, 20** (TrgaR). 12, 24. AΔMj Jh 18, 29, ADΔMj **Lk 15, 17** (Trgtxt). 22, 58, ACDMj **Mk 10, 29** (Trgtxt), besonders auch von D (Mt 13, 29. 14, 8. Lk 22, 58. 70), DL (Mt 27, 23), aber schon von ℵC Mt 8, 8. **Mt 19, 18** verwandelt ℵ mit allen andern Mjsk. das *εφη* (B WHtxt) in *ειπεν*, nachdem er es in dem *ποιας φησιν* (ℵL Tsch WHaR) antizipirt, wie 17, 26 in dem Zusatz des emendirten Textes, und ebenso das *εφη* **Jh 9, 36** (B Trg u. WHaR), das auf *και τις εστιν* folgt, weshalb man dasselbe übersah und eine Einführung dieser Worte, die sie ausdrücklich als Antwort auf die Frage Jesu bezeichnete (vgl. das *απεκριθησαν* **Mk 8, 28** in ADMj Trgtxt), einschaltete, obwohl das von ℵ v. 37 eingebrachte *εφη* noch deutlich zeigt, dass er es in diesem Zusammenhange las. Nur **Mt 19, 21** hat B statt *εφη* ein

λεγει (Trg u. WHaR), das, wie das Praes. zeigt, ganz mechanisch dem λεγει v. 20 konformirt ist. Auch λεγειν statt des so oft auffallend gebrauchten λαλειν schreiben ACDMj **Mk 11, 23** (TrgaR). 12, 1, ACΔMj 14, 31, ADLΔMj **Lk 2, 15** (Trg), wo schon das den umstehenden Aoristen konformirte ειπον die Hand der Emendatoren zeigt (vgl. ℵ Jh 18, 23, D 16, 18). Nur **Jh 14, 10** haben ℵADΔMj (TrgaR) λαλω statt des in B nur durch Schreibeversehen nach εγω ausgefallenen λεγω (LX) wegen des gleich folgenden λαλω (doch vgl. ℵ 15, 20, D 8, 45. 10, 25). Dass das ανηγγειλεν **Jh 5, 15** (ABMj Trg WHaR) den Abschreibern Anstoss erregte, zeigt schon das απηγγειλεν (DΔMj), weshalb man dafür das einfache ειπεν setzte (vgl. D Lk 7, 22. 8, 29). Da das ειπεν **Mt 15, 4** (BD Vers) unmöglich nach Mk 7, 10 konformirt sein kann, wo ja das Subj. ein anderes, wird das ενετειλατο λεγων (Tsch) Näherbestimmung nach dem την εντολην τ. θεου v. 3 sein. Ebensowenig kann das επετιμησεν **Mt 16, 20** (BD WHtxt) aus Mk 8, 30 stammen, wo ja sonst Alles anders lautet, vielmehr ward es, da dasselbe den Jüngern gegenüber zu hart schien, in das den Abschreibern aus Mk 5, 43. 7, 36. 9, 9 geläufige διεστειλατο verwandelt. Für das Mt 18, 31 ganz anders gebrauchte διασαφησον **13, 36** (ℵB) schrieben die Emendatoren φρασον (Tsch TrgaR), das 15, 15 ohne Varianten steht. Da die Emendatoren naturgemäss eher geneigt sind, das gewöhnliche κραζειν für das seltnere κραυγαζειν zu setzen (AΔMj Jh 12, 13, ΔMj 19, 12), kann das κραζοντα **Lk 4, 41** statt κραυγαζοντα (ADΔMj Tsch TrgaR) nur alter Schreibfehler sein, indem das υγα nach α ausfiel, und **Mt 15, 22** trotz aller Editoren das εκραυγασεν (CLΔMj) nach dem κραζει v. 23 in κραζειν geändert ist. Da andrerseits CLΔMj, wie ℵZ, das Imperf. in den Aor. geändert haben, so hat hier zufällig nur M das ganz Richtige erhalten.

Das ιδων **Mk 12, 15. 28** (ℵD, ℵCDL) mit Tsch Blj (vgl. Trgtxt) als schwerere Lesart dem ειδως vorzuziehen, verbietet sich dadurch, dass das ganz gleiche ιδων 12, 34 so gut wie ohne Varianten geblieben, dass es vielmehr D Mt 12, 25. Jh 18, 4, X Lk 11, 17, C Jh 6, 61, CDLX Mt 9, 6, ACDLΔMj **Lk 9, 47** (Trgtxt WHaR), sogar so gedankenlos, wie A Jh 5, 6, L 6, 14, D Mk 7, 2, eingebracht ist. Dann aber wird auch das ειδως **Mt 9, 4** (B2Mj Trg WHtxt Nst) dem ιδων v. 2, an dem keiner Anstoss genommen, konformirt und darum aufzunehmen sein.

So wenig das *γινωσκων* statt *ηδει* D Lk 6, 8, wird dasselbe **Mk 12, 24** (D TrgaR). **Jh 21, 4** (ℵLX TrgaR) irgend etwas für sich haben. Bei Mrk. ist das ihm so eigenthümliche *φερειν* im Simpl. und Comp. mehrfach in *αγειν* verwandelt (D 9, 2. Mt 17, 1, CD Mk 15, 1, ADMj 8, 23 (TrgaR), ℵACDMj 11, 7), umgekehrt aber **Mt 18, 24** das nur hier sich findende *προσηχθη* in das bei ihm gewöhnliche *προσηνεχθη* (ℵLΔMj Tsch Blj) (doch vgl. noch D Lk 4, 40. 14, 21). **Mt 7, 18** ist sicher das nach v. 17 in *ποιειν* (Trg) konformirte *ενεγκειν* (ℵB) aufzunehmen, obwohl B an zweiter Stelle, wahrscheinlich im Vorblick auf das *ποιουν καρπον* v. 19 gegen seine Vorlage wieder zu dem *ποιειν* (WH Nst) zurückkehrt. Dass in den Parallelgliedern ursprünglich das Verbum gewechselt haben sollte, ist äusserst unwahrscheinlich. Obwohl **Mk 3, 6** das schwierigere *συμβουλιον εδιδουν* (BLTrg WHtxt) sicher ursprünglich, wird **15, 1** das *ποιησαντες* (ABDΔMj) für das unverstandene, ursprünglich vielleicht nur verlesene *ετοιμασαντες* (Tsch WHaR) eingebracht sein, das nicht nach einer Emendation aussieht. In der Wiederholung der Auferstehungsweissagung ist das *αναστησεται* **Mt 17, 23** (B WHaR). **20, 19** (BDXΔMj Trg u. WHaR) nach 16, 21 in *εγερθησεται* konformirt.[1]) Das *καταβιβασθηση* **11, 23** (ℵCLXΔMj Tsch) ist dem parallelen *υψωθηση* konformirt. Von einer Konformation nach **Lk 10, 15** kann keine Rede sein, da dort ebenso alle Emendatoren das *καταβηση* (BD TrgaR WHtxt) ändern.

Verhältnissmässig selten finden sich reflektirte Emendationen, wie wenn das unverstandene *ηπορει* **Mk 6, 20** in *εποιει* (ACDΔMj Trgtxt) und das *αναβας* **15, 8** in *αναβοησας* (ACΔMj

1) Gewöhnlich nimmt man an, dass dies *αναστησεται* aus der Markusparallele herrührt, aber D 16, 21 zeigt, wie dann auch das *τη τριτη ημερα* nach ihr in *μετα τρεις ημερας* verwandelt wäre. Dass Mtth. keineswegs nur *εγερθ.* schreibt, zeigt 12, 41f, wo dasselbe, wenn auch in übertragener Bedeutung, mit *αναστ.* wechselt. Es ist sehr begreiflich, dass der Evangelist 16, 21 nach den vorhergegangenen Passivis *εγερθηναι* schrieb, während er in den folgenden Stellen einfach das *αναστησεται* aus Mrk. aufnimmt. Nur **17, 9** wird das aus 16, 21 nachklingende *εγερθη* nach der wörtlich gleichlautenden Parallele Mk 9, 9 in *αναστη* (ℵCLΔMj WHaR) verwandelt sein, wie **Lk 9, 22** das nach den Passivis geschriebene *εγερθηναι* in *αναστηναι* (ACD Trg u. WHaR, vgl. A Mk 6, 14), während Lk 18, 33 nur L das *αναστ.* (wie Mt 20, 19) in *εγερθ.* verwandelt hat.

TrgaR) verwandelt wird, oder das objektslose *προσενεγκαι* **2, 4** in *προσεγγισαι* (ACDΔMj Trgtxt). Wie C **6, 19** das *ηθελεν—αποκτειναι* durch *εζητει* (TrgaR) —*απολεσαι* verstärkte, obwohl nur ersteres in die Lateiner übergegangen ist, so haben CDXΔMj **Mt 17, 15** *κακως πασχει*, da das *κακως εχει* (Trg u.WHtxt Blj) für das schwere Leiden des Knaben zu schwach schien. Wie das *ηλθεν* **Mk 9, 7** (ADMj Trgtxt) die monotone Wiederkehr des *εγενετο* vermeidet, so entfernte man durch das dem Mrk. ganz fremde *υποστρεψας* **14, 40** (ACΔMj Tsch) das nach dem *παλιν απελθων* v. 39 wiederkehrende *παλιν ελθων* und verband dann das *παλιν* mit *καθευδοντας* (vgl. Mt 26, 43 AΔMj), das doch die Hauptsache schien. Das *παλιν ελθων* rührt nicht aus dieser Parallele her, wo das *παλιν* nicht an der Spitze des Satzes steht, wie hier, was schon an sich Anstoss erregte, wie seine Weglassung in DΣ (Trgtxt) zeigt. Das bei Luk. **8, 42** zum ersten Male vorkommende *υπαγειν* ist in CD (TrgaR) in das bei ihm so häufige *πορευεσθαι* verwandelt. Manche dieser Emendationen theilt schon ℵ, wie das *κ. πιστ.* Jh 10, 38 (AΔMj) statt des scheinbar abundanten *γινωσκητε*, oder das *ηκασιν* **Mk 8, 3** (ADMj Tsch Trgtxt Nst), das Näherbestimmung des farblosen *εισιν* ist. Dass die Form *ηκα* im NT. nicht vorkommt, spricht nicht dagegen, da sie deshalb doch den Abschreibern geläufig gewesen sein kann; und dass *ηκειν* überhaupt bei Mrk. nicht vorkommt, eher dafür. Das *νοειτε* B **Mk 8, 21**, wofür noch die Mischlesart *συννοειτε* (D) spricht, ist nicht nach Mt 16, 11 konformirt, wo es ja einen Objektssatz bei sich hat, sondern ist, eben weil ein Objekt hier zu fehlen schien, von allen Mjsk. und Editoren in *συνιετε* (v. 17) verwandelt. Näheres vgl. 4, a.

Diese reflektirten Emendationen sind aber gerade für ℵ und D sehr charakteristisch. So soll das *κατελαβεν δε αυτους η σκοτια* **Jh 6, 17** (ℵD Tsch Blj) in Reminiscenz an 12, 35 das unerwartete Hereinbrechen der Finsterniss stärker betonen, was doch nach dem Kontext garnicht beabsichtigt sein kann, und, wie das *δε* (statt *και*) zeigt, die Schilderung der Nothlage der Jünger beginnen, weil sonst die Bemerkung überflüssig erschien. **Mt 8, 12** soll das *εξελευσονται* (ℵTsch WHaR Blj) nur einen besseren Gegensatz zu *ηξουσιν* v. 11 bilden, wie das ibunt der Lateiner zeigt, da das *εκβληθησ.* nicht nach der vielfach so anders lautenden Parallele Lk 13, 28 konformirt sein kann.

Ebenso schien das *φευγει* **Jh 6, 15** (אVers Tsch Blj) einen treffenderen Gegensatz zu *αρπαζειν* (vgl. 10, 12) zu bilden, während das zu matt erscheinende *ανεχωρησεν* nicht aus Mtth. entlehnt sein kann, der ja gar keine eigentliche Parallele hat, geschweige denn das Jesu unwürdige *φευγειν* entfernen wollen. Beruht doch auch das *αναδεικνυναι* auf der Reflexion, dass die Menge ihn wohl zum Könige proklamiren, aber nicht ins Königthum selbst einsetzen (*ποιησαι*) konnte. In D ist **Lk 12, 27** in dem *πως ουτε νηθει ουτε υφαινει* (Tsch) allein das Richtige erhalten, weil alle andern Mjsk. den Vers, natürlich mit Einschluss des *αυξανει* (TrgaRiKl), nach Mt 6, 28 konformiren; und ebenso **Mk 13, 22** in dem *ποιησουσιν* (Tsch), da das *δωσουσιν*, wie so Vieles in dem Verse, nach Mt 24, 24 konformirt ist, obwohl gerade in diesen Stellen ihn nur a begleitet. Aber schon das *ουκ εξεστιν* **Mt 15, 26** (Tsch) beruht auf der Reflexion, dass das *ου καλον εστιν* die harte Abweisung nicht ausreichend zu motiviren schien, und das *ασθενων* **Jh 5, 13** (Tsch) darauf, dass der Abschreiber, wie das *τις ην* zeigt, auf den Moment vor der Heilung reflektirte. Auch das *αποχωρησαντες* **Lk 20, 20** (Trg u. WHaRiKl) ist Ersatz für das unverstandene *παρατηρησ.*, da doch das *απεστειλαν* eine Entfernung vorauszusetzen schien, und dass das *ομοιαζει* **Mt 26, 73** (WHaRiKl) den Abschreibern am nächsten lag, zeigt der Zusatz in Mk 14, 70. Das eben noch (v. 50. 51) in anderm Sinne gebrauchte *ευλογειν* ward **Lk 24, 53** schon früh nach 2, 13. 20. 19, 37 in *αινειν* (Tsch Blj WHaR) verwandelt, das schon AΔMj (TrgiKl) mit dem Ursprünglichen kombiniren.[2])

2) D hat solche Sonderlesarten in Mrk. über 70, in Luk. über 100, die, auch wo sie Cod it theilen (die selbst eine so gedankenlose Korrektur, wie das *ελαλησεν* Mt 19, 1, haben), und darum WHaR sie wenigstens iKl hat, auf Ursprünglichkeit keinerlei Anspruch machen können. So soll doch das *εφυλασσον* **Mk 15, 25** offenbar die auffallende Wiederholung des *σταυρουσιν* v. 24 entfernen (in Reminiscenz an Mt 27, 36), das *εκρυψατε* **Lk 11, 52** ist Erläuterung des *ηρατε*, wie das *κεκαλυμμενη* **24, 32** des unverstandenen *καιομενη*, und das *στησητε* **Mk 7, 9**, wie schon Tsch sah, aus Röm. 3, 31. 10, 3. Ganz unmöglich ist aber nach der Behandlung der ATlichen Citate in den Evangelien das *αγαπα* **Mk 7, 6** und das *ωνειδισας* **15, 34**, das ohnehin den Verdacht erweckt, die auffallende Gottverlassenheit Jesu entfernen zu sollen. Die grosse Mehrzahl dieser Varianten sind freilich völlig werthlose Vertauschungen von Synonymen.

Die grosse Mehrzahl dieser Vertauschungen beruht lediglich auf Konformationen, zwar seltener nach den Parallelen, wie das *εποιησεν* **Mt 25, 16** (ℵAΔMj Tsch) aus Lk 19, 18, das v. 17 bereits aufgegeben wird, das *και ην* **Mk 1, 39** (ACDΔMj TrgaR) aus Lk 4, 44, oder das *εκχειται και οι ασκοι απολουνται* **Mk 2, 22** (ℵACΔMj TrgaR, der freilich das *εκχειται* einklammert, obwohl es der Kern der ganzen Konformation ist, vgl. L), aber meist nach dem Kontext. Wie ADMj **4, 30** *παραβαλωμεν* (TrgaR) schreiben (nach dem vorhergehenden *παραβολη*), so CDXMj **8, 34** *ακολουθειν* (Tsch Trgtxt) im Vorblick auf das *ακολουθειτω* am Schlusse, wie noch Δ deutlich zeigt. Das *ελθειν* stammt nicht aus Mt 16, 24, sondern entspricht dem *απηλθ. οπισω αυτου* 1, 20, das D auch dort in *ηκολουθ.* ändert. Auch das *βαπτισωνται* **7, 4** statt des sonst den Evangelien fremden *ραντισωνται* (ℵB WHtxt Blj) ist dem folgenden *βαπτισμους* konformirt, wie das *εκβληθεντος* **Lk 11, 14** (ACLX, vgl. D TrgaR) dem unmittelbar vorhergehenden *εκβαλων*, und das *εωρακατε* **Jh 8, 38** (ℵDΔMj WHaRiKl) dem *εωρακα* im Parallelsatz. Das *γενεσθαι* **Mk 10, 44** (ADMj Tsch Blj TrgaR) ist Konformation nach v. 43 (doch vgl. auch ℵ Mt 19, 21), wie das *ηρωτων* **Lk 7, 4** (ℵDLΞ Tsch) nach dem *ερωτων* v. 3, und das *ελαβετε* **Mt 16, 8** (Tsch Trg) nach v. 7. Wäre das *εχετε* (ℵBD) nach Mk 8, 17 konformirt, so würde wohl zunächst in v. 7 nach Mk 8, 16 geändert sein. Ebenso ist das *υπαγε* **Mk 2, 9** (Tsch nach ℵLΔ) aus v. 11, wie D zeigt, der danach noch *εις τον οικον σου* hinzufügt. Wäre das *και περιπατει* aus den Parallelen, so würde wohl nach ihnen auch das *και αρον τον κραββ. σου* weggelassen sein, das bei Mrk. eben noch stärker als das blosse *περιπατει* die volle Genesung bezeichnen sollte. Der Wechsel in v. 11, an dem man Anstoss nahm, ist durch das *εις τον οικον σου* dort hervorgerufen. Auch das *ανοιξας* **Lk 4, 17** ist nach dem *πτυξας* v. 20 in *αναπτυξας* (ℵDΔMj Tsch Blj) verwandelt, wie das *εισπορευονται* **18, 24** (BL) nach v. 25 in *εισελευσονται*, und das *επεθηκεν* **Jh 9, 6** (BC TrgaR WHtxt) nach v. 11 in *επεχρισεν*. Das *διετριβεν* **11, 54** (ADΔMj Tsch) stammt aus 3, 22, wie das *καταξιωθητε* **Lk 21, 36** (ACDΔMj TrgaR) aus 20, 35. Das *χορτασθηναι* **15, 16** (TrgaR WHtxt Nst) ist trotz ℵBDL der Reminiscenz an 16, 21 zu verdächtig, um statt des so eigenthümlichen *γεμισαι τ. κοιλιαν* aufgenommen zu werden. Auch das *εντολην εδωκεν* **Jh 14, 31**

(BLX Trg WH Nst) halte ich für Konformation nach 12, 49, da zu der Aenderung in *ενετειλατο* gar kein Anlass vorlag, wie aus demselben Grunde das *εθεωρουν* **6, 2** (BDL Trg WH Nst) nach 2, 23.

Auch B allein zeigt eine Reihe ihm charakteristischer Fehler.[3]) Aber er hat daneben noch eine Anzahl ursprünglicher Lesarten ganz allein erhalten. So das *θροηθεντες* **Lk 24, 37** (Trg u. WHaR), das theils in *φοβηθεντες* (ℵ), theils nach 21, 9 in *πτοηθεντες* verwandelt ward, das dort nur von D in *φοβηθ.* geändert ist, obwohl doch die Parallelen die Aenderung in *θροηθ.* so nahe legten. Das nur noch 19, 29 in AΔMj bei Joh. sich findende *επλησθη* **12, 3** (TrgaR) wurde durch das noch 14mal bei ihm vorkommende *επληρωθη* ersetzt, wie D Lk 1, 20. 24, 44 statt des *πληρωθ.* das für die Lukasschriften so charakteristische *πλησθηναι* schreibt. Das *ανετρεψεν* **Jh 2, 15** (WHtxt) wurde schon früh nach den synoptischen Parallelen in *κατεστρεψεν* (ℵ) geändert, wodurch die in den Mjsk. herrschende Mischlesart *ανεστρεψεν* entstand, und das *κτισας* **Mt 19, 4** (Trg WH Blj) nach dem folgenden *εποιησεν* in *ποιησας*. Aber auch das allgemein verworfene *αιτει* **16, 4** muss ursprünglich sein, da das *επιζητει* aus 12, 39 stammt, wie das *ζητει* (D) aus Mk 8. 12.

c. Mehr als 30mal haben die Emendatoren das Comp. für das Simpl. gesetzt, wozu noch D mit 25 und ℵ mit über 25 Fällen kommt. Da ℵ insbesondere Mt 9, 28. 13, 36 *εισελθ. εις τ. οικ.* schreibt, ist es doch sehr bedenklich, **17, 25**, wo die Emendatoren mit ihm gehen, das *εισελθ. εις την οικιαν* (Tsch WHaR Blj) aufzunehmen, zumal C, obwohl er mit diesen die Partizipialkon-

3) So schreibt er Mt 13, 24 für das eigenthümliche *παρεθηκεν* nach v. 3. 33 *ελαλησεν*, obwohl er jenes, wo er ihm wieder begegnet (v. 31), als richtig erkennt und aufnimmt; so ändert er 15, 17 das *εισπορευομεν.* nach v. 18. 19 in *εισερχομ.* (vgl. Lk 18, 24 oben), obgleich er es v. 18, wo er es wieder trifft, beibehält. Das *ακουοντας* **15, 31** (WHaR) stammt wohl nicht aus Mk 7, 37, nach dem dann wohl auch *και αλαλ. λαλ.* (vgl. Σ) aufgenommen wäre, sondern aus Mt 11, 5, wonach wohl auch ℵ (WHtxt TrgaRiKl) das *κυλλους υγιεις* fortlässt. Das *φανερωθη* Mk 4, 22 ist mechanische Konformation nach dem ersten Gliede, wie das *θεωρηση* Jh 8, 52 nach v. 51. Das *συνηντησαν* **Lk 9, 18** (WHaR) ist gedankenloser Schreibfehler statt *συνησαν*, wie 24, 45 das *συνειναι* für *συνιεναι* und das *εγενηθησαν* Jh 1, 13, wo eines der beiden *ν* ausfiel, wie in AΔ.

struktion auflöst, noch das Simpl. erhalten hat. Wie **Mk 14, 38** die Emendatoren gegen ℵB das *εισελθ. εις* (Trg) eingebracht haben, das schon als naheliegende Konformation nach den Parallelen verurtheilt wird, so **7, 25** ℵLΔ (Tsch), wo das *εισελθ.* durch das *εισελθ.* v. 24 so nahe gelegt war. und alle Mjsk. gegen B (Trg u. WHaR) **16, 5**, wo man dem *εξελθ.* v. 8 gegenüber ein *εισηλθ. εις* zu bedürfen glaubte. Ebenso schreiben ℵCDΔMj 5, 14 *εξελθ.* und **Lk 23, 33** AXΔMj (Tsch Blj) *απηλθον*, da das Simpl. unmöglich aus der so verschieden lautenden Parallele (Mt 27, 33) herrühren kann. Ebensowenig aber kann das *λαβη* **18, 30** (BD TrgaR WHtxt) aus Mk 10, 30 herrühren, sondern das Comp. wird eingebracht sein, wie **6, 34** (ADΔMj) nach dem gleich folgenden *απολαβωσιν.*[1]) Wie das *συνεβουλευσαντο* **Jh 11, 53** (ALΔMj TrgaR) nach 18, 14. Mt 26, 4 konformirt ist, so wird auch *παρομοιαζετε* **Mt 23, 27** eingebracht sein, da sich zur Weglassung der Praep. in B (TrgtxtWHaR) durchaus kein Anlass zeigt. Das dem Mrk. so eigenthümliche *εστηκοτων* (9, 1) wird auch **15, 35** mit AB (WHaR) gegen *παρεστηκοτων* festzuhalten sein, da das in B noch fehlende *εκει* zeigt, dass es nicht aus Mt 27, 47 herrührt. Das *ανατεθραμμενος* **Lk 4, 16** (ℵLΞ Tsch WHaR) ist das bei Luk. gewöhnliche (Act. 7, 20. 21. 22, 3) und ward daher dem Simpl. substituirt, das auch 23, 29 (AΔMj *εθη-*

1) Neigt schon ℵ so zur Einbringung des *εισ-*, so wird um so gewisser der Ausfall desselben (Mt 21, 10. Mk 6, 22. 25) blosser Schreibfehler sein, wie ein solcher schon B Mt 15, 11 sich findet, da doch das *εισερχ. εις* dem parallelen *εκπορ. εκ* gegenüber sicher echt ist. Ebenso wird die Praep. von *απεπνιξαν* Lk 8, 7 (ℵ). **Mt 13, 7** (ℵD Tsch WHaR Blj), *απαιτουσιν* **Lk 12, 20** (BLQ Trg WH Nst) abgefallen sein, und dann auch gegen alle Editoren in *απεπλυναν* **5, 2** (AΔMj), da Luk. ja wirklich die Comp. liebt, und der gleiche Schreibfehler so oft wiederkehrt. Vgl. den Ausfall der Praep. in *επεγνωσαν* **Mk 6, 33** (BD Trgtxt WH Nst), *επεθηκεν* **8, 25** (BL Trgtxt WH), *επεβαλλεν* **Jh 7, 44** (BL Trg WH Blj Nst), *επεκαθισαν* Mt 21, 7 (ℵ), *επεκειντο* Lk 23, 23 (ℵ), *επεδειξεν* **24, 40** (ℵBLX3Mj Trg WH Nst) oder in *ενεκρυψεν* **13, 21** (BL 3Mj), wo alle Editoren das Simpl. aufnehmen, obwohl dasselbe statt *ενεβλεψεν* Mk 8, 25 (ℵ), *ενεβριμησατο* Jh 11, 33 (ℵA) verworfen wird. Auch das *εξεγαμιζοντο* **Lk 17, 27** (AΔMj) wird gegen alle Editoren festzuhalten sein, da sich sonst die Einbringung des Comp. in 20, 34f. und den Matthäusparallelen nicht erklärt, und das Simpl. statt *εξεβαλον* Mt 21, 39, wie das *εξενευσεν* Jh 5, 13 in ℵ doch genau derselbe Fehler ist.

λασαν, D *εξεϑρεψαν*) Anstoss erregte. Ebenso wird **11, 49** das *εκδιωξουσιν* (ADΔ3Mj Tsch TrgtxtiKl) eingebracht sein, da Mt 23, 34 viel zu verschieden lautet, um daraus das Simpl. abzuleiten. Aber auch das *απαρνησασϑω* **9, 23** (BCRXΔ WHaR) wird aus den Parallelen herrühren, wie Jh 13, 38 in ℵACΔ, und trotz aller Editoren auch das *αναζητουντες* **Lk 2, 45** (BCDL) aus v. 44, wie das *ανεζησεν* 15, 32 (ADMj) aus v. 24, da ja B Jh 7, 6 auch das *παρεστιν* aus dem unmittelbar Vorhergehenden wiederholt. Andere Einbringungen von Comp. hat B nicht, da das *ανεστησαν* **Lk 17, 12** (WHtxt) ein ebenso gedankenloser Schreibfehler ist, wie das *ως συνηλϑον* Jh 4, 40 statt *ουν ηλϑον*, wo erst ein späterer Abschreiber das *ουν* nachgeholt hat.

Allerdings giebt es auch Fälle, wo das Comp. absichtlich entfernt ist, und nicht nur das unverstandene, weil sonst ganz anders gebrauchte *παρακουσας* **Mk 5, 36** in ACDMj (TrgaR), sondern auch ungewöhnlichere Comp., wie das *συνεσπαραξεν* **9, 20** in AMj (Trgtxt), *κατευλογει* 10, 16 in ADMj, *διερχομαι* **Jh 4, 15** in ACDΔ3Mj (Trgtxt) oder das nur **5, 2** vorkommende *επιλεγομενη* in ℵD (Tsch), besonders häufig bei Luk., wie das *συνεπεσεν* 6, 49 in ACMj, *κατεπεσεν* 8, 6 in ℵADΔMj nach v. 5. 7, *αποδεξαμενος* 9, 11 in ACΔMj, das in den Evang. nur 8, 40 ohne Varianten vorkommt, *διαδος* 18, 22 in ℵADLΔ, wo das Simpl. wohl aus den Parallelen stammt, **22, 55** *περιαψαντων* in ADΔMj (TrgaR), 24, 49 *εξαποστελλω* in ℵACDMj nach 7, 27. 10, 3, wie **Jh 9, 23** das *επερωτησατε* in ALDΔMj (Trg WHaR) nach v. 15. 19. 21 und das Decomp. *επεισελευσ.* **Lk 21, 35** in ACLΔMj (TrgaRiKl). Auch gegen BCL muss das seltenere *επιδωσω* **Jh 13, 26** (Lchm) festgehalten werden, da das gleich folgende *διδωσιν* das Simpl. so nahe legte, und ebenso trotz aller Editoren das *επιτιϑησιν* **Lk 8, 16** (AΔMj), da das Simpl. dem im ersten Gliede konformirt ist. Auch sonst hat B solche Konformationen, wie **Lk 6, 37** nach dem *μη κρινετε—ου μη κριϑητε* das *μη δικαζετε—ου μη δικασϑητε* (TrgaR), **6, 38** *μετρειτε—μετρηϑησεται* (WHaR). Auch das *αντιλεγοντες* **20, 27** (AΔMjTsch Blj) ist sicher nicht eingebracht, sondern die Praep. in Reminiscenz an Mt 22, 23 weggelassen. Dagegen wird das *ηλϑεν* Jh 4, 47 (ℵC) absichtlich geschrieben sein, um die in *προς αυτον* liegende Prägnanz zu vermeiden, und das *ερμηνευομ.* (1, 43. 9, 7) dem Comp. *μεϑερμ.*, wo es zum ersten Male begegnete, substituirt

(**1, 39** ℵΔMj Tsch Blj), obwohl dasselbe auch 1, 42 steht, wo es sich um die blosse Uebersetzung eines Fremdworts handelt und nicht um Namendeutungen. Die meisten Ersetzungen des Comp. durch das Simpl. sind freilich reine Schreibfehler.[2])

Oft werden auch nur die Praep. in Verb. comp. vertauscht, wie CLXΔMj **Mt 15, 39** *ανεβη* (Trgtxt) statt *ενεβη* haben (vgl. A Jh 6, 17 ℵL 6, 24 Δ 6, 22. 21, 3); Mt 14, 32, wo in ihnen das Umgekehrte stattfindet, ist Konformation nach v. 22, wie Jh 21, 11 in ℵL nach v. 3. Doch ist ℵ in solchen Vertauschungen überhaupt sehr willkürlich. Wenn ADLΔ **Lk 2, 39** das gewöhnliche *υπεστρεψαν* (Trgtxt) schreiben statt *επεστρ.*, wie D 8, 55 (vgl. das gewöhnliche *αναστρεφ.* CDLΔMj TrgaR statt *συστρεφ.* **Mt 17, 22**), so hat ℵ 8, 37 gerade *επεστρεψεν*. Vgl. die willkürlichen Vertauschungen in ℵ Mk 9, 43. 10, 35. 11, 31. 14, 11 Lk 2, 9. 8, 47. 20, 20 Jh 2, 15. 5, 6. Dann wird man aber weder **Mt 4, 24** mit ℵC *εξηλθεν* (TrgaR) schreiben statt *απηλθεν* (vgl. Mk 1, 28. Lk 4, 14), noch **21, 6** mit ℵLZΔMj *προσεταξεν* (Tsch Blj), das den Abschreibern nach 1, 24. 8, 4 geläufiger war, als das *συνεταξεν* (26, 19. 27, 10), noch **Lk 17, 12** mit ℵL *υπηντησαν* (Tsch WHaR), das nach 8, 27. 14, 31 konformirt sein

---

2) Schon in C u. D, der übrigens 50 mal das Comp. mit dem Simpl. vertauscht, auch ohne jeden ersichtlichen Anlass (wie **Lk 12, 11** TrgaR: *φερωσιν*), ja selbst in der durch A geführten Gruppe kommen genau dieselben Fehler vor, wie die in Anm. 1 besprochenen. Vgl. Lk 21, 12 AXΔMj *αγομ.* statt *απαγ.*, 10, 20, wo das *εγραφη* (ACDΔMj) sicher aus *ενεγραφη* (statt *ενγεγραπται*) entstanden, **Mk 12, 17** *εθαυμ.* (ACLΔ Mj Trg) statt *εξεθαυμ.*, **Mt 13, 40** *καιεται* (CLΔMj Trg) statt *κατακαιεται*. Aber auch aus dem ältesten Text bem. noch den Abfall des *παρ-* vor *επορευοντο* **Mk 9, 30** (BD Trg u. WHtxt) und die Fälle, wo ein vorhergehendes Wort den Abfall veranlasste. So ist das *εβοησεν* **Mt 27, 46** (BL Trg WH) nicht etwa nach Mk 15, 34 konformirt, sondern das *αν-* nach *ωραν* abgefallen, wie das *αν-* vor *επεμφ.* nach *λαμπραν* Lk 23, 11 (ℵLR) und das *αντ-* vor *αποκριν.* nach *ισχυσαν* 14, 6 (ℵL), oder das *AN* vor *-εκαθισεν* **Lk 7, 15** und vor *εζησεν* **15, 24** (B WHaR), das *ΔI* vor *-εφημισθη* **Mt 28, 15** (ℵΔ Tsch WHaR), vor *-εδωκεν* **Jh 6, 11** (ℵD Tsch) und vor *-ελογιζοντο* Mk 11, 31 (AMj) und das *KAT-* vor *-εθηκεν* nach *KAI* **15, 46** (ℵBDL), wo nur Tsch mit Recht das Comp. festhält. Wie aber das *δι-* von *διεγερθεις* **Lk 8, 24** (ADΔMj TrgaR) nach *δε* abgefallen, so auch **2, 17**, wo gegen alle Editoren das nur hier sich findende *διεγνωρισαν* (AΔMj) festzuhalten ist, das sicher nicht von den Emendatoren eingebracht ward.

wird, während die Emendatoren *απηντησαν* schreiben Mk 5, 2 (AMj), Mt 28, 9 (ADLΔ Mj), sogar Jh 4, 51 (AΔMj), obwohl es nie bei Joh. vorkommt; am wenigsten **Mt 28, 11** *ανηγγειλαν* mit ℵD Tsch statt *απηγγ.* (vgl. ALMj Mk 5, 19, ΔMj 5, 14. Jh 16, 25. 20, 18 und das Umgekehrte DΔ 5, 15), da D 25 solche Vertauschungen zeigt, bei Luk. allein 11. Das unverstandene, weil neben *περιεθηκαν αυτω* scheinbar überflüssige *ενδυσαντες* **Mt 27, 28** (BD cod it WHaR) ist in *εκδυσαντες* geändert, das *περιβαλουσιν* **Lk 19, 43** (ABRΔ Mj Trg WHaR) in *παρεμβαλ.*, das die Umlagerung voranstellen sollte, die doch erst in *περικυκλωσουσιν* folgt, und zu dem folgenden *χαρακα σοι* nicht passt, das *αναπεσων* **Jh 13, 25** (BCLXMj) nach dem folgenden *επι το στηθος* in *επιπεσων* (Tsch), neben dem das schwierige und darum sicher echte *ουτως* keinen Sinn giebt. Eine Aenderung des *αναπεσων* nach 21, 20, wo die dazwischentretende Präposition jene Konformation verbot, liegt ganz fern. Nur scheinbar war die Verwandlung des *εισελθειν* in *διελθ.* **Mt 19, 24** (BD 5Mj it vg Trg u. WHaR) durch das vorangehende *δια* nahegelegt, da das *εισελθειν* nach dem *εισελευσ.* v. 23 doch der den Abschreibern zunächst sich darbietende Hauptbegriff war, wie aus **Mk 10, 25** erhellt, wo das gesicherte *διελθειν* zweifellos von den Emendatoren (ℵAΔMj TrgaR) in *εισελθ.* verwandelt ist. Dazu kam, dass bei Mtth. das *εισελθ.* den Emendatoren auch durch das unmittelbar folgende *η πλουσιον εισελθειν* nahegelegt war, das nun freilich, nachdem das *διελθ.* in *εισελθ.* verwandelt, entweder fortgelassen (ℵLZ) oder, der Stellung des Verb. im Parallelgliede entsprechend, an den Schluss gestellt wurde (CXΔMj). Von einer Konformation des *διελθειν* nach Mrk. kann schon darum keine Rede sein, weil dann auch das *τρυμαλιας* aus ihm entlehnt wäre, das nur C neben dem *εισελθειν* hat, und weil bei Mrk. das *εισελθειν* erst am Schlusse steht. **Lk 18, 25**, wo das *εισελθ.* gesichert, rührt das *διελθ.* (TrgaR) wohl ursprünglich aus den Parallelen her, wenn jetzt auch A in ihnen anders liest (doch vgl. D).[3]

---

3) Charakteristisch sind auch hier die Fehler des ältesten Textes. Mt 27, 29 hat B ganz mechanisch das *επεθηκαν* nach v. 28 in *περιεθηκαν* konformirt, wie BCD **Mk 2, 23** das *διαπορευεσθαι* (Trg WHtxt) dem folgenden *δια*. Das *προσελευσεται* **Lk 1, 17** (BCL WHaR) ist ein ganz gedankenloser Schreibfehler, der merkwürdiger Weise öfter vorkommt. Vgl. das *προσελθ.* **Mt 26, 39** (ℵACDLΔMj Tsch Trg WHaR), **Mk 14, 35** (ACDLΔMj

d. Das Praesens wird statt des Imperf. gesetzt **Mk 5, 23**, wo das *παρακαλει* dem *ερχεται—πιπτει* v. 22 konformirt ist. Das *παρεκαλει* (BDΔMj WHaR) kann nicht aus Lk 8, 41 herrühren, das in viel wichtigeren Punkten abweicht, als in der Tempusform. Ebenso ist das *ακολουθει* **9, 38** (ACDL Mj Trg) dem vorhergehenden *ακολουθει* konformirt und nicht nach Lk 9, 49, wo das *μεθ ημων* einen viel wichtigeren Anlass zur Konformation bot (vgl. L). Das *εστιν* **Jh 1, 4** (אD) könnte nach dem folgenden *ην* und den vier in v. 1. 2 vorhergehenden in *ην* (Trg u. WHtxt Nst) konformirt scheinen. Da aber durch die Beziehung des *ο γεγονεν* zum Folgenden, welche אD durch das allgemein verworfene *ουδεν* ermöglichten, die scheinbare Tautologie des Ausdrucks vermieden wird und jene Beziehung nothwendig das *εστιν* forderte, so wird dasselbe absichtsvolle Emendation sein. Das *ουκ εχεις εξουσιαν* **19, 11** (אALMj Tsch) ist mechanisch dem *εξουσ. εχω* v. 10 konformirt, da die Abschreiber bei dem Fehlen eines *αν* nicht einen nachfolgenden Bedingungssatz erwarteten (vgl. DL 14. 28), das *ερχεται* **11, 29** (ADΔMj Tsch) dem vorhergehenden *εγειρεται*. Das, genau wie 4, 30 in Vorbereitung auf v. 40, hier in Vorbereitung auf v. 32 gewählte *ηρχετο* ist sicher nicht eingebracht. Umgekehrt ist das *λεγει* Mk 2, 25 (אCL) nach v. 24. 27 in *ελεγεν* konformirt, dann aber auch das *λεγει* **7, 14** (B) trotz aller Editoren, da die folgende Aussage der in v. 9 parallel gedacht ist, und schon das Part. Aor. das Imperf. näher legte (vgl. 10, 23 אC: *περιβλεψ. ελεγεν,* Lk 11, 37 CLΔMj: *εν τω λαλησαι ηρωτα*). Dem gegenüber kann die Möglichkeit einer Konformation des *λεγει* nach v. 18 nicht in Betracht kommen. Die absichtlich allgemeine Aussage *οτι εσθιει* **2, 16** (B WH) wird durch das *ησθιεν* (אDL) auf den vorliegenden speziellen Fall bezogen (vgl. א Jh 6, 24 *οτι ουκ ην εκει*), was die andern Emendatoren durch ihr *αυτον εσθιοντα* (ACΔMj) erreichten. Ebenso ist das auf das ständige Thun Jesu bezügliche *οσα ποιει* **3, 8** (BL Trg u. WHtxt) in *οσα εποιει* verwandelt (vgl. das *ακουσαντες* statt *-οντες*). Das *εζητουμεν* **Lk 2, 48** statt des ohnehin schwierigeren *ζητουμεν* (אB WH) ist dem *εζητειτε* v. 49 konformirt, das

---

Trg WHaR). 6, 33 (LΔ). 1, 19. 6, 45 (D). 14, 8 (L) und dazu das sinnlose *προς σαββατον* **15, 42** (ALMj Trgtxt), sowie das Umgekehrte AC 9, 15, Δ 10, 35.

ℵ nun umgekehrt in *ζητειτε* verwandelt. Das *ειχεν* **Mt 18, 25** (ℵDLΔMj Tsch Blj) ist den umstehenden Präteritis konformirt. Da **Jh 8, 39** sowohl das *εστε*, als das Fehlen des *αν* entscheidend bezeugt ist, wird auch das *ποιειτε* (B vg WHtxt) echt sein. Man erkannte den Imperativ nicht und meinte einen Bedingungssatz vor sich zu haben, weshalb man zuerst *εποιειτε* (ℵDLT) schrieb und dann korrekter Weise *ητε—αν* (CΔMj).

Statt des Aorist wird das Praes. gesetzt **Jh 7, 31** (ℵD Tsch Blj), um auch Jesu gegenwärtige Wunderthätigkeit (die aber gar nicht stattgefunden hat) einzuschliessen, wie **10, 18**, weil man das *ηρεν* (ℵB WHtxt), das auf die früheren Angriffe gegen Jesum geht, nicht verstand. Durch das *λεγει* **Mk 12, 36** (ADMj Trgtxt) wollte man den Gleichklang mit der Einführung des Citats vermeiden. Meist ist es aber die Sucht zu konformiren, die diese Vertauschung hervorruft, wie das *λεγει* nach *παραλαμβανει* Mt 4, 5. 9 (LΔMj) oder nach *λεγει—λεγουσιν* 27, 23 (DL). **13, 52** (D it vg WHaR), wie D Jh 5, 7 sogar das *απεκριθη* nach v. 6 in *λεγει* verwandelt. Wie das *και λεγει* ℵ 21, 20 dem *βλεπει* konformirt ist, so v. 6 das *λεγει αυτοις* (ℵ cod it vg cop Tsch) dem *λεγει αυτοις* v. 5 (wie schon die Weglassung des *ο δε* zeigt), **v. 17** das *λεγει αυτω* (ℵAD Tsch Blj TrgaR) dem ersten *λεγει αυτω*, da das dazwischenstehende *ελυπηθη οτι ειπεν αυτω* hier so wenig maassgebend sein konnte, wie dort das *απεκριθη*. Wie das *αποκρινεται ο φιλ.* **6, 7** (ℵD Tsch Blj) dem *λεγει προς φιλ.* v. 5 konformirt ist, so ist selbst in ℵBLX **12, 23** das *απεκρινατο* (TrgaR) nach dem viermaligen Praes. in *αποκρινεται* verwandelt.[1]) Umgekehrt ist das *εγειρεται* **11, 29** (AΔMj Tsch Blj) nach dem *ηκουσεν* in *ηγερθη* verwandelt, wie die meisten der eingebrachten Aoriste. Vgl. *ειπεν* Mt 8, 22 (LXΔMj nach v. 21), *ειπον—εφη* 13, 28. 29 (LXΔMj nach dem *εφη* v. 28), *ειπεν* 17, 20

---

1) Höchst charakteristisch ist es, wie B Mt 1, 12. 13. wo das Geschlechtsregister auf die nachexilische Zeit kommt, mit *γεννα* einsetzt, dasselbe aber sofort das dritte Mal als falsch erkennt und aufgiebt. Dass umgekehrt das *εφανη* **2, 13** (B WHaR) nach 1, 20 konformirt ist, zeigt die Umstellung des *κατ οναρ* (BC), und dass der Fehler bei der Wiederkehr der Formel (v. 19) aufgegeben ist; das *ειπεν* **20, 21** (B WHaR) verräth schon das *η δε* davor als Konformation nach dem *ο δε ειπεν*, das *εσταυρωσαν* Mk 15, 27 (B cod it) ist sehr unpassend dem *εσταυρωσαν* v. 25 konformirt, wie das *επιστευσατε* Jh 10, 25 dem *ειπον*.

(CLΔMj nach v. 19), *ειπον* 15, 12 (ℵCLΔMj nach v. 10), *ηλθεν* **Mk 6, 1** (AMj TrgaR nach *εξηλθεν*, vgl. D), *ειπεν* 15, 2 (AΔMj nach *επηρωτησεν*), *συνηχθησαν* 4, 1 (ADMj nach *ηρξατο*), *εγενετο* **2, 15** (ADΔMj TrgaR nach *ηκολουθησεν*, vgl. C), *ειπεν* Jh 18, 29 (AΔMj nach *εξηλθεν*), *εξελθων ειπεν* 18, 4 (ℵALΔMj statt *εξηλθεν και λεγει*). Nur **Mk 8, 20** scheint das *ειπον* (ADMj Trg) die Monotonie des wiederholten *λεγουσιν* vermeiden zu sollen, wie das vorausgeschickte *οι δε* zeigt, da das *και* und das noch in ℵ fehlende *αυτω* zeigt, dass hier nicht im ältesten Text konformirt ist. Das *εστηκεν* **Jh 1, 26** (ACΔMj TrgaR) ist Ersatz für das seltnere *στηκει*, wie noch die Mischlesart in ℵ (*εστηκει*, vgl. Mk 11, 25) zeigt, und das lukanische *αφεωνται*, das schon Mt 9, 2. 5 (CLΔMj). Mk 2, 5. 9 (ACDLΔMj, vgl. ℵ v. 5) eingebracht, war **Jh 20, 23** statt *αφιονται* (B WHaR, vgl. *αφιενται* ΔMj TrgaR) durch das parallele *κεκρατηνται* sehr nahegelegt.

Auch in abhängigen Sätzen ist es oft rein der Parallelismus, der die Konformationen veranlasst hat, wie das *ινα γνωτε και πιστευσητε* (statt *γινωσκητε*) Jh 10, 38 (AΔMj), *ινα μεινη* (statt *η*) *και πληρωθη* 15, 11 (ℵLXΔMj) und selbst gegen B (Trg u. WHaR) allein **6, 50** *ινα φαγη και αποθανη* (statt *-θνησκη*). Wie das *εαν αμαρτη* Lk 17, 4 (ℵMj) dem *εαν αμαρτη* v. 3, so ist **6, 34** das *εαν δανειζητε* (vgl. ADΔMj Trgtxt) dem *εαν αγαθοποιητε* v. 33, ferner 10, 10 das *εις ην αν πολιν εισερχησθε* nach v. 8 (AΔMj), aber schon in BΔMj 13, 5 das *μετανοητε* nach v. 3 konformirt, wie dort das *μετανοησητε* nach v 5 (ADXMj). Dass die sonst so parallelen Aussagen mit Absicht im Ausdruck variiren, zeigt schon der Wechsel des Adverb. (vgl. auch 17, 3 f).[2]) Ganz so ist das *ος αν εμε δεξηται* **Mk 9, 37** (ACDΔMj TrgaR) dem *ος αν—δεξηται* im Parallelsatz konformirt, das *ος αν—πιστευση* **11, 23** (ACDMjTrgtxt) dem *μη διακριθη*, aber schon das *εαν σκανδαλιση* **9, 43** (ℵBLΔ) nach dem *ος αν σκανδαλιση* v. 42, da dasselbe in den ganz parallel gebauten Versen 45. 47 bereits aufgegeben wird gegen das richtige *-λιζη* (Trg WHaR). Auch **Jh 4, 34** wird das *ινα ποιησω* trotz BCDL dem parallelen *τελειωσω* konformirt sein (Tsch), wie **6, 38** (ℵDL

---

2) Allerdings ist nicht ausgeschlossen, dass das *μετανοητε* in B ursprünglich einfacher Schreibfehler ist, wie das *τηρητε* statt *τηρησητε* B Mk 7, 9, *αιτητε* st. *-ησητε* **Jh 14, 13** (BQ Trg u. WHaR) und **15, 16** (BL Trg u. WHaR), wo es schon durch Reminiscenz an 14, 13 herbeigeführt wurde.

Tsch Blj) dem *απολεσω—αναστησω* v. 39. Auch in dem *εαν μη μεινη* (ADXΔMj Trgtxt) —*μεινητε* (DXΔMj) **Jh 15, 4** wird noch einfach das *μεινατε* des Verseinganges nachwirken, und da **13, 19** ausdrücklich das *οταν γενηται* voraufgenommen und dann das *πιστευητε* (BCTrgtxtWH) in *πιστευσητε* verwandelt ist (ADΔMj TrgaR), obwohl ℵL und C nur je die Hälfte dieser Emendation aufgenommen haben, wird der Aor. mit Absicht dem Aor. im Zeitsatz konformirt sein, wie **Lk 12, 11** dem *οταν προσφερωσιν* das *μη μεριμνατε* (AΔMj TrgaR). Freilich kommt auch das Umgekehrte vor, dass das Temp. im Zeitsatz geändert wird (wie schon in B **Mk 13, 7** (WHaRBlj: *οταν ακουητε—μη θροεισθε*), D 4, 15 (*οταν ακουωσιν—ερχεται*) und ähnlich im Bedingungssatz (LXΔMj Jh 15, 6: *εαν μεινη—εβληθη*). Aber daraus folgt nur, dass hier kaum irgend eine sprachliche Rücksicht auf die Consecutio temporum obwaltet, sondern die gewöhnliche Neigung zur Konformation. Nur in den nicht seltenen Stellen, wo nach dem Aor. oder Imperf. der Conj. Praes. in den Conj. Aor. verwandelt wird, scheint jene vorzuliegen. Vgl. **Mk 7, 36** (ADMj TrgaR). 8,30 (CD). 6,8 (ℵCLΔ). **6, 12** (ℵACΔMj TrgaR). **6, 41** (ADMj Trgtxt). 8. 6 (ADMj). Aber darum darf man doch kaum auf das Zeugniss von DL hin, die so unzuverlässig sind, mit Tsch Trg Blj **3, 12** *επετιμα—ινα—ποιωσιν* schreiben. Denn an sich lag der Conj. Praes. im Absichtssatz den Abschreibern immer am nächsten. Vgl. CΔMj Mt 19, 16, AΔ Mj Lk 22, 32 und vor allem **Mt 17, 27** wo das *ινα μη σκανδαλιζωμεν* (ℵLZ) sicher nicht mit Tsch WHaR aufgenommen werden kann. Darum kann ich auch das *ινα πιστευη*, *πιστευητε* **Jh 17, 21. 19, 35. 20, 31** trotz seiner Bezeugung durch ℵBC und ℵB nicht aufnehmen, obwohl nur TrgaR das *πιστευση*, Trgtxt das *πιστευσητε* beibehält. Ist auch 17, 21 die Konformation nach dem parallelen *ινα ωσιν*, wie 20, 31 nach *ινα πιστευοντες—εχητε* nicht ausgeschlossen, so liegt doch 19, 35 die nach dem *οτι αληθη λεγει* ziemlich fern, und dass es immer dieselbe Form ist, scheint zu zeigen. dass schon dem ältesten Text der Conj. Praes. näher lag als der sicher nicht durch Emendation eingebrachte Conj. Aoristi.

Das *θεραπευει* **Mk 3, 2** (ℵD Tsch Blj) statt des Fut. sollte die Worte auf das ständige Thun Jesu beziehen, obwohl das *αυτον* zweifellos zeigt, dass an das Heilen des gegenwärtigen Kranken gedacht ist. So wenig das Praes. nach **Lk 6, 7** kon-

formirt ist, wo *εν τω σαββ.* steht und das *αυτου* fehlt, kann hier von Konformation die Rede sein, wo ℵADL das *θεραπευσει* (WHaR) in das Praes. verwandeln und das Fehlen des *αυτου* die Beziehung auf den vorliegenden Fall, die sicher ursprünglich ist, nicht ausschliesst. Das *εστιν* **Lk 19, 46** (ACDΔ Mj TrgaR) hängt mit der Verwandlung des *και* in *οτι* zusammen, das nicht als recit. genommen ist, sondern eine einfache Aussage über das Wesen des *οικος* einleitet. Das *διδωσιν* **Jh 6, 27** (ℵD Tsch Blj) ist wohl absichtliche Aenderung, da ja in dem Worte Jesu das Brod bereits dargeboten zu werden schien, aber die Nachstellung des *υμιν* macht es nicht unwahrscheinlich, dass dabei bereits auf das *διδωσιν υμιν* v. 32 reflektirt ist. Das *αναγγελλει* 4, 25 (ℵD) ist dem *ερχεται* konformirt, wie das *βουλευεται* Lk 14, 31 (ADLΔ Mj) dem *ψηφιζει* v. 28 (vgl. auch das *ερωτα* v. 32) und das *σχιζει—συμφωνει* **5, 36** (ΔMj TrgaR, vgl. A, der das Praes. bereits bei *συμφ.* aufgiebt) nach dem *επιβαλλει* im Parallelgliede.[3]) Umgekehrt ist das *ωφελησει* **Mk 8, 36** (ACDΔMj Trg WHaR) zwar nicht nach Mt 16, 26 konformirt, wo ja das Pass. steht, doch zeigt diese Stelle, wie das *δωσει* der Emendatoren v. 37, dass das Fut. diesen näher lag. Ebenso schien das *εσται* **3, 29** (ℵDLΔ Tsch Blj TrgaR) dem *αιωνιου* besser zu entsprechen. Auch das *ουτος εσται μεγας* **Lk 9, 48** (ADΔMj TrgaR) stammt nicht aus Mk 9, 35, wo der Spruch ja ganz anders lautet, sondern ist absichtliche Emendation. Wie das *επερωτησω* Lk 6, 9 (ADΔMj) nach 20, 3, so ist das *απολεσει* Jh 12, 25 (ADΔMj) dem folgenden *φυλαξει*, das *ραπισει* **Mt 5, 39** (DLΔMj TrgaR) dem parallelen *αγγαρευσει* v. 41 konformirt. Das *ανοιγησεται* **7, 8**, durch das der Schlusssatz völlig tautologisch wird, statt *ανοιγεται* (B cop syr Trgtxt WHaR) ist

3) Auch das *εστιν* **Jh 14, 17** (BD Trg WHtxt Nst) wird dem *μενει* konformirt sein, wie das *πιστευετε* **5, 47** (B2Mj Trg u. WHaR) sogar ganz gedankenlos dem *ου πιστευετε.* Das *πιστευσεις* 14, 10 (B) halte ich für einen blossen Schreibfehler, indem das Є erst in C verlesen und dann richtig nachgebracht wurde (vgl. das ebenso gedankenlose *κατακυριευσουσιν* B **Mt** 20, 25). Auch das *δυνη* (ℵBD) statt *-ησῃ* **Lk 16, 2** (TrgaR) wird ein alter Schreibfehler sein, indem das *σῃ* nach *η* abfiel, da das Fut. keineswegs der natürlichere Ausdruck war und deshalb konformirt sein kann. Dagegen ist das *ακουσει* **Jh 16, 13** (BD3Mj Trg WHaR) dem *λαλησει*, wie das *αρει* **16, 22** (BD) den umstehenden Futuris konformirt statt *αιρει* (Tsch Trg u. WHaR).

nach v. 7 konformirt, während die beiden vorhergehenden Präsentia ohne eingreifendere Umgestaltung nicht konformirt werden konnten. **Lk 11, 10** zeugt noch D für das *ανοιγεται* (Trg u. WHaR). Das *ουχ ουτως εσται* **Mt 20, 26** statt *εστιν* (BDZ Trg WH) ist dem folgenden *εσται* konformirt und stammt nicht aus Mk 10, 43, wo ja AMj, ebenso wie dort, das *εστιν* in *εσται* verwandeln (vgl. noch das *εσται* A2Mj Lk 12, 42).

e. Am nächsten lag es, den Aorist für das Imperf. einzusetzen, wo dasselbe mit einem solchen verbunden war, wie in dem *ελαβεν—εκλασεν και εδωκεν* **Mt 15, 36** (CLΔMj TrgaR Blj), *εκηρυξαν —και εξεβαλον* **Mk 6, 13** (CDΔMjTrgaR), wo der Aor. bereits bei dem *ηλειφον* aufgegeben, *εβαλον και—ισχυσαν* Jh 21, 6 (AΔMj), *απεκρινατο και ειπεν* 5, 19 (ADΔMj Trgtxt), *ειδομεν—και εκωλυσαμεν* **Mk 9, 38** (ACMj TrgaR), aber ebenso natürlich auch **Lk 9, 49** (ACDΔMj Tsch Trgtxt), wo durch das Fehlen des *ος ουκ ακολουθει ημιν* die Reflexion auf das *ειδομεν* noch näher gerückt war, in dem *εγενετο και επεσκιασεν* **9, 34** (ACDΔMj TrgaR), *ελαλησεν—και—ελαλησεν* Mt 13, 34 (ℵΔ), *διεβλεψεν και απεκατεστη και ενεβλεψεν* **Mk 8, 25** (ACMjTrgaR), *ηρξατο και εξεμαξεν* **Lk 7, 38** (ℵADLX Tsch).[1] Häufiger noch wird aber das mit einem Part. Aor. verbundene Imperf. in den Aor. verwandelt. Vgl. D Mt 5, 2 *ανοιξας εδιδαξεν*. Mt 9, 11 *ιδοντες ειπον*, AMj Lk 18, 11 *σταθεις προσηυξατο*. 20, 14 *ιδοντες διελογισαντο*, ADMj Mk 6, 16 *ακουσας ειπεν*, wie ADΔMj 15, 12, CLXΔMj **Mt 15, 25** *ελθουσα προσεκυνησεν* (TrgaR), AΔMj Lk 18, 15 *ιδοντες επετιμησαν*. 23, 47 *ιδων εδοξασεν* (TrgaR), ACDΔMj **Mk 14, 35** *προελθων επεσεν* (Trgtxt), ℵC 8, 24 *αναβλεψας ειπεν*.

---

1) Es kommt auch vor, dass das erste der beiden verbundenen Verba dem zweiten konformirt wird, wie **Lk 14, 16** (TrgaR) *εποιησεν και εκαλεσεν*. **Mt 21, 8** lag die Konformation des *εστρωννυον* nach dem *εστρωσαν* (ℵD Tsch Blj) näher als nach dem unmittelbar vorhergehenden *εκοπτον*, das keiner nach dem *εστρωσαν* konformirt hat. Schon B hat solche Konformationen, wie das *ελαβον—εξηλθον—και εκραυγασαν* Jh 12, 13: doch sind ihm eigenthümlich das *διελιπε* **Lk 7, 45** (BDMj Trg WHtxt Nst), wo wohl nicht das parallele *εδωκεν*, sondern das unmittelbar vorhergehende *εισηλθον* den Aor. herbeigeführt hat, und das noch gedankenlosere *παρηγγειλεν* **8, 29** (BΞ3Mj Trg u. WHaR) im Begründungssatz nach dem *προσεπεσεν και ειπεν*. Dagegen wird das *εμεινεν* **Jh 10, 40** (B it TrgaR WHtxt) echt sein, da das vorhergehende und nachfolgende *απηλθον— ηλθον* so leicht den Aor. herbeiführte.

ℵCΔ **3, 6** *εξελθοντες—εποιησαν*, wo noch AMj trotz des vertauschten Verb. (3, b) das richtige Imperf. (Trg WHtxt) erhalten haben, ℵACΔMj Lk 5, 28 *αναστας ηκολουθησεν*, ℵACLΔMj **5, 2**, wo ebenso BD, obwohl in ihnen bereits die Praep. verloren gegangen (3, c), das richtige *—επλυνον* (Trg WHtxt) erhalten haben. Dann aber wird auch das *προσελθοντες—επηρωτων* **20,27** (WHaR) mit Ba allein festzuhalten sein. Zuweilen wirken auch beide Motive zur Konformation zusammen, wie in dem *θεις προσηυξατο* Lk 22, 41 (ℵ2Mj) nach *απεσπασθη*, *εισελθων—ηθελησεν* **Mk 7,24** (ℵΔ Tsch Blj) nach *απηλθεν*, *επιβαλων εκλαυσεν* 14, 72 (ℵC) nach *ανεμνησθη*, *εξελθουσα εκραξεν* **Mt 15, 22** (ℵCLZΔMj Tsch WHaR) nach *ανεχωρησεν* v. 21, *επιθεις εθεραπευσεν* **Lk 4, 40** (ℵACLΔ Mj Trg u. WHaR). Dann wird aber auch **Mk 1, 18** gegen alle Editoren das *ηκολουθουν* (B) festzuhalten sein, da das *αφεντες*, das *ειπεν* v. 17, wie das parallele *απηλθον* v. 20 und der wörtlich gleiche Ausdruck in Mt 4, 20 den Aor. gleich nahe legten. [2]) Auch das Imperf. statt des Aor. ist oft durch Konformation eingebracht, wie **Mk 5, 12** das *παρεκαλουν* (ADMj TrgaR) nach dem *παρεκ.* v. 10, was Lk 8, 32 trotz ℵADΔMj allgemein anerkannt ist, wie das *επετιμων* **Mk 10, 13** (ADMj Tsch Blj Trgtxt) nach *προσεφερον*, das so wenig aus den Parallelen stammt (vgl. 2, c), wie das *εκραζον* **15, 14** (ADMj TrgaR) nach *ελεγεν* aus Mt 27, 23, wo ja ein *λεγοντες* folgt, das bei einer Konformation nach ihm doch sicher mit aufgenommen wäre. Das *ενδιδυσκετο* **Lk 8, 27** (ADΔMj TrgaR) ist dem von ihnen eingebrachten *ος ειχεν* konformirt (vgl. auch das folgende *εμενεν*), wie das *ενεπαιζον* **23, 36** (ACDΔMj Trgtxt) dem *εξεμυκτηριζον* v. 35, das *εκραυγαζον* **Jh 19, 12** (Tsch Nst TrgaR nach ALMj, vgl. ΔMj, ℵ) dem *εζητει*,

2) Dagegen ist das *αρξαμενος—διερμηνευσεν* **Lk 24, 27** (BL2Mj), obwohl nur Trg u. WH es bezweifeln, genau derselbe Fehler, wie die oben besprochenen, und ebenso das *εγερθεις ηκολουθησεν* **Mt 9, 19** (BLXΔMj WHaR Blj). Andre als die besprochenen Vertauschungen des Imperf. mit dem Aor. finden sich nur in Cod., die so viele ganz unmotivirbare Vertauschungen zeigen, wie D it Mt 1, 25 (*εγνω*). 18. 30 (*ηθελησεν*). 2, 18 (DZ: *ηθελησεν*) und ℵDMj **Lk 10, 40** *κατελιπεν* (Tsch Blj), das freilich auch blosse Verschreibung von *ι* für *ει* sein kann; denn selbst das *ηκολουθησεν* **Mk 2, 15** (ACDMj TrgaR) ist dem sachlich parallelen *ηκολουθησεν* v. 14, wie das *επηρωτησαν* **Mk 10, 10** (ADMj Trgtxt) dem in v. 2 konformirt, wenn auch D dort noch das Richtige erhalten hat.

das ελεγον **Mt 27, 49** (אACLΔMj Tsch WHaR Blj) dem εποτιζεν v. 48. Dann aber wird auch trotz aller Editoren (ausser TrgaR) das επηρωτα **Mk 15, 4** (B) dem κατηγορουν v. 3 konformirt sein, wie das (in εκρατει verschriebene) εκρατειτε **14, 49** (B Trg u. WHaR) dem ημην, während das απηγον **Lk 23, 26** (B Trg u. WHaR) blosser Schreibfehler für απηγαγον ist. Auch hier kommen Konformationen nach dem Folgenden vor, wie das εκηρυσσον Mk 6, 12 (AMj) nach den Imperf. in v. 13, das ηπτοντο **6, 56** (AMj TrgaR) nach dem folgenden εσωζοντο, das επορευετο **Lk 7, 11** (ACDLΔMj Trgtxt) nach dem folgenden και συνεπορευοντο. Doch zeigen die Emendatoren bereits eine gewisse Neigung zur Einbringung des Imperf., wie C it vg **Mt** 19, 13 (επετιμων), CΔ it vg 20, 31 εκραζον, wo eine Konformation nach den Parallelen ganz unwahrscheinlich, CD 13, 27 (εσπειρες). **Lk 20, 19** (TrgaR: εζητουν), wo die Parallele Mk 12, 12 ganz anders lautet, AMj **Mk 6, 21** (TrgaR: εποιει), AΔMj Mt 27, 34 (ηθελεν). **27, 29** (Trgtxt. ενεπαιζον); sogar nach einem Part. Aor., ACDLMj **Mk 6, 6** (Trg WHaR: εθαυμαζεν, wo schwerlich auf das neu anhebende και περιηγεν im Folgenden reflektirt ist, besonders aber א (Jh 7, 39. 8, 21. 19, 35 und 11, 43 sogar nach dem Part. Aor.). Schon bei dem συνελογιζοντο Lk 20, 5 (אCD) wird schwerlich auf v. 14 oder gar die wesentlich abweichenden Parallelen reflektirt sein, dem εκραζεν **Jh 7, 37** (אD Tsch) geht wenigstens ein Plusquamp. vorher; aber das εδοξαζον **Mt 15, 31** (אL it vg Tsch WHaR) ist sicher nicht wegen des εθεραπευσεν v. 30 in den Aor. verwandelt. Wollte man annehmen, dass das επηρωτων **16, 1** (א cop Tsch WHaR) nach dem προσελθοντες in den Aor. verwandelt sei, so liegt doch die Verwandlung in das Imperf. nach dem unmittelbar vorhergehenden πειραζοντες ungleich näher. Dann aber wird man auch nicht mit Tsch nach אD **Mt 9, 9** ηκολουθει und **Mk 15, 44** εθαυμαζεν schreiben dürfen, deren Verwandlung in den Aor. an sich motivirt wäre, zumal in der letzteren Stelle in der That nicht die Verwunderung des Pilatus geschildert, sondern erzählt wird, woher er sich verwunderte. Die durch blosse Verdopplung des Δ entstandenen Imperf. (Mt 7, 22. 13, 48 Mk 1, 34. 12, 43) sind Schreibfehler.

Für das seltene γεγονεν setzt schon B Mt 25, 6 das gewöhnliche εγενετο (vgl. א Jh 6, 25), wie אD **Mt 24, 21** (Tsch Blj), vielleicht schon durch das korrespondirende γενηται angeregt, während

א, wo er den Spruch zum zweiten Male trifft, das *γεγονεν* beibehält, das bei Mtth. nicht nach dem so vielfach anders lautenden Mk 13, 19 konformirt sein kann. Auch das *ηγγισεν* **Mk 14, 42** (אC Tsch) kann nicht nach Mt 26, 46 in *ηγγικεν* konformirt sein, da nur D die nachdrückliche Stellung aus ihm aufgenommen hat, sondern wird reine, die Bedeutung des Perf. verkennende Nachlässigkeit sein, wie das *ετηρησα* א Jh 15, 10 (vgl. freilich das *τηρησητε* vorher), das *εδωκα* אL 17, 11, das bereits v. 12 aufgegeben, oder **17, 22**, wo bei dem vielfach wechselnden *εδωκα* und *δεδωκα* A beide Male *εδωκ.* schreibt, das erste Mal mit D (TrgaR), das zweite Mal mit א. Eher könnte das *εποιησατε* Mk 11, 17 (אACDMj), das CDXΔMj auch Mt 21, 13 haben, aus Lk 19, 46 sein. Keinesfalls lässt sich beweisen, dass die Emendatoren das Perf. gemieden und gern dafür den Aor. eingesetzt haben.[3]) Vielmehr zeigen dieselben eine Vorliebe für das Perf., das sie wohl für Verfeinerung halten. Vgl. das *εξεληλυθα* Mk 1, 38 (ADΔMj), *μεμερισται* **3, 26** (ADMj Trgtxt), *βεβληκεν* **12, 43**, das Tsch Blj sogar nach jüngeren Mj aufnehmen, obwohl der Aor. so wenig aus der so anders lautenden Parallele (Lk 21, 4) stammen kann, wie **11, 2** statt *κεκαθικεν* (ADMj Blj Trgtxt), wo gerade

---

3) Wie gedankenlos schon zuweilen das Perf. eingebracht, zeigen Stellen, wie B Lk 24, 28, א 9, 1. Mt 13, 25. Jh 17, 1. Gar nichts beweisen natürlich die Stellen, wo die Vertauschung der beiden Tempora lediglich Kontextkonformation ist, wie Jh 12, 49, wo *εδωκεν* (DLΔMj) dem *ελαλησα* parallel steht, oder **6, 32** (BDL Trg WHtxt), wo es nach v. 31 konformirt, wie dort das Perf. (א) nach v. 32, **17, 7** (AB TrgaR WHtxt Blj), wo es zwischen den beiden *εδωκας* v. 6. 8 so leicht eingebracht ward, wie das *ετηρησαν*, *εγνων* (א v. 6. 7 WHaRiKl) nach den vorstehenden Aoristen. Ebenso ist dann umgekehrt das *ους εδωκας μοι* v. 6 in CLXΔMj, wie das *αυτους εδωκας* in CXΔMj, nach v. 7 in *δεδωκας* konformirt, nach dem dann wieder אLΔMj v. 8 *δεδωκας* (WHaR) schreiben, wie **7, 19** (Tsch WHaR) nach v. 22, wo DL nach v. 19 *εδωκεν* lesen. Ebenso ist das *απεσταλκα* **4, 38** (אD Tsch Blj) den folgenden Perf. konformirt, die in D sogar, ehe diese Lesart eindrang, in den Aor. verwandelt wurden, wie das *ην εδωκας* **17, 24** (B8Mj Trg u. WHaR) nach dem vorhergehenden *ο δεδ.* ins Perf., das nur A nach seiner Lesart in v. 22 (s. o.) in *εδωκ.* verwandelt. Aber auch **Mk 10, 28** wird trotz BCD und allen Editoren das *ηκολουθησαμεν* leichter nach dem *αφηκαμεν* ins Perf. verwandelt sein, als dies nach den Parallelen in den Aor. Jh 5, 36 (ADΔMj) scheint das *Δ* von *δεδωκεν* durch Schreibfehler nach dem doppelten *Α* abgefallen zu sein.

A nach Lk 19, 30 das *ουδεις πωποτε ανθρωπων* konformirt. Ferner das *εγηγερται* Lk 9, 7 (AXΔMj), *απεσταλμαι* 4, 43 (AQΔ Mj), *απεσταλκα* **7, 20**, da das *απεστειλεν* (ℵB WH) ja nicht nach dem *επεμψεν* v. 19 konformirt sein kann, *εξεληλυθατε* **7, 24. 25. 26** (ΔMj, AΔMj Tsch) **22, 52** (AΔMj TschBlj). Endlich das *δεδωκεν* Jh 13, 3. 17, 6 (ADΔMj, CXΔMj), *ου γεγεννημεθα* **8, 41** (CXΔMj Tsch WHaR), wo das *ουκ εγεννημεθα* (ℵLT) noch zeigt, dass hier erst die Endung nach jener Emendation geändert ist, *απεσταλκεν* **7, 29** (ℵD Tsch), wo schon das parallele Praes. das Perf. so nahe legte, *δεδωκα* **13, 15** (ℵA3Mj Tsch Blj), *επηρκεν* **13, 18** (ℵA2Mj Tsch).

Sicher echt ist das *εξεληλυθει* **Lk 8, 35** (ACLΔMj Trg), das ganz mechanisch nach dem *εξηλθον* konformirt ist, da v. 38 das Plusq. ohne Varianten steht und 19, 15 AΔMj dasselbe vielmehr in den Aor. verwandeln. Vgl. noch das *εγνωσαν* **Jh 21, 4** (ℵLX TrgaR) und das *εληλυθεν* **7, 30** L TrgaR. Nur **11, 21** schreiben AΔMj (TrgaR) nach dem Bedingungssatz *ετεθνηκει*, das sie aber v. 32 bereits aufgeben. Das *ει εγνωκατε* **14, 7** (statt -*κειτε*) —*γνωσεσθε* (ℵD Tsch) ist absichtsvolle Emendation, die den harten Tadel der Jünger entfernen sollte, da sie erst auf Grund der Konformation entstanden ist, nach welcher das *αν ηδειτε* nach dem ersten Versgliede in *εγνωκειτε αν* (AΔMj) geändert ist.[4])

f. Da das *ανακλιθηναι* **Mk 6, 39** (ℵB WHtxt) nicht aus Mt 14, 19 herrühren kann, ist es in *ανακλιναι* emendirt, weil das Gebot an die Jünger ergeht, die doch die *παντας* nur veranlassen konnten, sich zu lagern nach Analogie von Lk 9, 14 Jh 6, 10. Das *ομοιωσω αυτον* **Mt 7, 24** ist von CLΔMj (TrgaR) v. 26 bereits selbst aufgegeben, das *προσηνεγκαν* **12, 22** (B TrgaR WHtxt Blj) Konformation nach der sachlichen Parallele 9, 32, wie das

4) Das *επεσκεψατο* **Lk 1, 78** (ACDΔMj Tsch Trgtxt) statt des Fut. ist kontextwidriger Nachklang aus v. 68. Die 1. Aoriste sind fast überall statt der 2. eingebracht, nur das *διορυγηναι* **12, 39** (AΔMj Trgtxt) stammt aus **Mt 24, 43**, wo mit Lchm gegen die Neueren *διορυγηναι* (BΔMj) zu lesen ist. Vgl. CΔMj Mt 20, 33 *ανοιχθωσιν*, AXMj Mk 7, 35 *διηνοιχθησαν* (nach v. 34), DMj, AΔMj **Lk 11, 9. 10** *ανοιχθησεται* (Tsch Blj) und ℵC **Mk 12, 19** *καταλειψη*, ADΔMj Lk 23, 18 *ανεκραξαν*. Nur **Mk 1, 32** wird mit BD (Trg WH Nst) *εδυσεν* zu lesen sein, das in *εδυ* verwandelt wurde, weil der 1. Aor. bei den Griechen nur transitiv gebraucht wird. Analog haben ℵLΔ **Mt 25, 32** *αφορισει* statt des richtigen -*ριει* (Trg).

σταθηναι **Mk 3, 25** (ℵACΔMj Tsch) nach v. 24 (vgl. ADΔMj v. 26. ADMj 8, 25 nach 3, 5). Offenbare Emendation ist das πλανηθηναι **Mt 24, 24** (ℵD Tsch Blj, vgl. πλανασθαι LZ Trg WHtxt) statt des schwierigeren πλανησαι (WHaR Nst), das unmöglich Konformation nach dem αποπλαναν Mk 13, 22 sein kann (vgl. noch das ενεχθηναι **Mk 6, 27** ADLMj TrgaR), während das σταυρωσαι **Lk 23, 23** (B WHaR) dem σταυρου v. 21, απολυσω v. 22 konformirt ist. Das εμαθητευσεν Mk 27, 57 (ABLΔMj) ist nach 13, 52 ins Passiv verwandelt, weil es, abweichend von 28, 19, intransitiv gebraucht war. Das γινωσκεται **13, 28** (ADLΔ TrgaR), das v. 29 bereits aufgegeben, ist wahrscheinlich blosse Vertauschung von ε und αι, wie das αρτυσεται 9, 50 ACDL.

Das περισσευονται **Lk 15, 17** (AB Trgtxt WH) ist von den Emendatoren durch das gewöhnliche περισσευουσιν ersetzt, das ωφελει **9, 25** (ℵCD WHaR) ist Reminiscenz an Mk 8, 36, die nur D wirklich durchgeführt hat, während ℵ den Nom. neben dem Act. mit LXΔMj sogar bei Mrk. einbringt. Sonst neigen die Emendatoren im Ganzen zur Einbringung der Medialformen. Vgl. das ενεβριμησατο CDLΔMj Mt. 9, 30, εγενοντο ACΔMj Lk 10, 13, ADΔMj 18, 23, απεκρινατο ℵ, A, L Jh 5, 11. 18, 34. 1, 26. So schreiben CMj Mt 19, 20, DXΔMj **Lk 18, 21** (TrgaR) εφυλαξαμην, während A (dem D folgt) Mk 10, 20 nach den Parallelen -ξα schreibt, so D, ADMj **Lk 15, 6. 9** συγκαλειται (TrgaR, Trgtxt), das 9, 1. 23, 13 ohne Varianten steht, ℵL Mt 10, 25 επεκαλεσαντο, ACDΔ **Mk 3, 2** παρετηρουντο (TrgaR) nach Lk 6, 7. Vgl. noch D it **Mt 10, 42** αποληται (WHaRiKl), ΔMj θεσθε Lk 21, 14, AΔMj κεκραξονται **19, 40** (TrgaR), ADMj, ADΔMj schreiben Jh 5, 28. 25 das besser griechische ακουσονται, das hier wohl auch das ζησονται (AΔMj, vgl. ΔMj 6, 57, DMj 6, 58, ℵADΔMj 14, 19) herbeigeführt hat, da dasselbe nur 11, 25 ohne Varianten steht und **6, 51** (Trg) ursprünglich sein dürfte, weil die Verwandlung in ζησει (ℵDL) nach v. 57. 58 (vgl. 5, 25) so nahe lag.[1])

---

1) Dann aber wird das ποιησομεν **Jh 14, 23** schwerlich in AΔMj eingebracht sein (etwa nach 14, 12. 13. 14), sondern das ποιησομεθα trotz aller Editoren mechanische Konformation nach ελευσομεθα. Das απαρνησει BC Mt 26, 34 ist natürlich blosse Vertauschung von η und ει, wie ℵ Mk 14, 30 (vgl. das κληθεις B Lk 14, 10), und das διεμερισαν B Mt

g. So wenig irgend jemand das *μηποτε κλεψουσιν και ειπωσιν* ℵ Mt 27, 64 für möglich hält, da wohl der Conj. Aor. ins Fut. übergehen kann, aber nicht umgekehrt, so wenig darf man **7, 6** mit BCLX *καταπατησουσιν* schreiben statt *-σωσιν* (Tsch Blj). Dann aber wird man mit dem Ind. nach *ινα* doch sehr vorsichtig sein müssen, mag man denselben als reinen Schreibfehler oder Achtlosigkeit der Abschreiber gegen den Unterschied der Modi beurtheilen. Thatsache ist, dass *ου* und *ω* auch in Hauptsätzen, oder in solchen, wo an einen Conj. nicht zu denken ist, verwechselt werden. Vgl. ℵ Jh 15, 20. 16, 3, ℵL 5, 25, ℵLΔ 5, 28, ℵAXΔMj 10, 16, LXΔMj 11, 48. So gewiss der Ind. nach *ινα* vorkommt, wie Jh 7, 3 (BDLΔMj: *ινα θεωρησουσιν*), wo ℵ, obwohl er das Tempus ändert, den Ind. beibehält, oder Lk 20, 10, wo in CDΔ Mj das *δωσουσιν* in *δωσιν* emendirt ist (vgl. **14, 10** *ινα ερει,* wo ADΔMj TrgaR *ειπη* schreiben), so wenig wird man das *ινα κατηγορησουσιν* (in einem unechten Zusatz) AXΔ 11, 54 oder CD **Mk 3, 2** (Trg), das *ινα ποιουσιν* A Lk 6, 31, CL Mt 7, 12, das *ινα σιωπησουσιν* LΔ 20, 31, das *ινα προσκυνησουσιν* DLΔ **Jh 12, 20** (Trg), das *ινα ερωτησουσιν* LΔ 1, 19 aufnehmen dürfen, dann aber auch nicht das *ινα γινωσκουσιν* ADLΔMj **17, 3** (Tsch Trgtxt Blj) oder das *ινα σταυρωσουσιν* ACDLΔMj **Mk 15, 20** (Tsch Trg Nst), da es nicht nachweislich ist, dass im ältesten Text grammatische Korrekturen vorgenommen sind, geschweige denn das im N. T. völlig beispiellose *οπως θανατωσουσιν* ADLΔMj **Mt 26, 59** (Tsch Trg). Dasselbe gilt aber von der Vertauschung des *ω* mit *ο* in ℵ Mk 1, 38. Lk 9, 33, ℵΔ 7, 47, A3Mj **3, 14,** Trgtxt, da A v. 10. 12 richtig *ποιησωμεν* hat, und umgekehrt *ο* mit *ω* (ℵ5Mj Mt 28, 14 LΔ3Mj Jh 14, 23). Dann aber wird man auch so wenig wie Jh 11, 19 *ινα παραμυθησονται* (XΔ4Mj), **4, 15** *ινα—διερχομαι* (BLMj Trgtxt) schreiben dürfen oder gar **Mt 27, 42** das ganz unpassende *πιστευσωμεν* (ℵLΔ5Mj Tsch). Da ℵ Jh 16, 20. 23 das sinnlose *θρηνησητε, ερωτησητε* schreibt, obwohl er sich dort selbst korrigirt zu haben scheint (vgl. Mt 13, 14 *βλεψητε*, DΔMj Jh 5, 47 *πιστευσητε*). und Mk 4, 27 ℵL5Mj *καθευδη και εγειρεται,* wie LΔMj 16. 4

27, 35 durch den Abfall des *-το* vor *τα* entstanden (vgl. D 27, 66 *ησφαλισαν* vor *τον*). D schreibt *απεκριθη, εγενηθη* statt der Medialform (Mk 14, 61. Jh 5, 17. 6, 21).

ινα μνημονευετε, wird man auch das *ινα θαυμαζετε* **5, 20** (אL Tsch) nicht aufnehmen dürfen.[1])

Da den dem Mrk. eigenthümlichen Ind. nach *οταν* 3, 11 keiner geändert hat (weil er bei dem Verb. contr. weniger auffiel), während 11, 19 die Emendatoren das *οταν* in *οτε* verwandeln, wird auch das *στηκητε* **11, 25** (BΣΔMj Blj), aus dem wohl das *στητε* (א) herstammt, ursprünglich nicht grammatische Korrektur gewesen sein, sondern dadurch entstanden, dass der Abschreiber den zunächst erwarteten Conj. schrieb, ohne zu beachten, dass seine Vorlage hier einen andern Modus hatte. Dagegen haben DLX, DXΔ sogar den Ind. Fut. eingebracht Mt 10, 19 (*οταν παραδωσουσιν*). Lk 6, 22 (*οταν μισησουσιν*), während das *οταν ονειδισωσιν και διωξουσιν* **Mt 5, 11** (אΔ Tsch, vgl. D) natürlich reiner Schreibfehler ist. Dasselbe gilt aber von den Stellen, wo es sich nur um die oben schon bemerkte Vertauschung von *ε* und *η* handelt, wie Jh 7, 27 (אXΔ *οταν ερχεται*). **Lk 11, 2** (ACΔMj TrgaR: *οταν προσευχεσθε*). **13, 28** (BDΔ *οταν οψεσθε*), da schwerlich die Emendatoren das ganz singuläre *οψησθε* (WHtxt TrgaR) eingebracht haben werden, wo das *ιδητε* (א) so nahe lag, und da B auch sonst *ε* und *η* vertauscht (Jh 17, 12 *ημεν*. Lk 17, 22 *επιθυμησητε* 17, 30 *αποκαλυπτηται*). So wenig man nach dem über die Vertauschung von *ου* und *ω* Nachgewiesenen **Mt 18, 19** *εαν— συμφωνησουσιν* (אDLΔMj Tsch Trg) schreiben wird, so wenig nach dem eben Gezeigten **Lk 6, 34** *εαν δανειζετε* (ADLΔMj Trgtxt), zumal ja AL 6, 33 ganz richtig den Conj. schreiben (vgl. A Jh 15, 7 *οταν θελετε*, AX2Mj Lk 10, 22 *ω εαν βουλεται*). Nur das *μηκυνηται* **Mk 4, 27** ist Konformation nach *βλαστανη*, das statt *βλαστα* einkam, weil man übersah, dass mit diesem sich

---

1) Anders steht es **Jh 17, 2**, wo es sehr unwahrscheinlich ist, dass die Emendatoren statt *ινα δωσει* (BΔ7Mj, vgl. א, TrgaR WH Nst) das ganz singuläre *δωση*, wenn auch in Konformation mit *ινα δοξαση* v. 1 eingebracht haben sollten; hier liegt wahrscheinlich blosse Verwechslung von *ει* und *η* vor (vgl. not. f Anm. 1). Das *γενησθε* **15, 8** (BDLXΔ Trg WHtxt Nst) wäre gedankenlose Konformation nach *φερητε*, bei der man übersah, dass das *γενησεσθε* gar nicht mehr in den Absichtssatz gehört, sondern die weitere Folge des *εδοξασθη* ist, wenn hier nicht ursprünglich bloss durch Schreibfehler das *εσ-* nach *ησ-* ausfiel, wie bei dem *καθησθε* **Lk 22, 30** (BΔ TrgaR WHtxt) statt *καθησεσθε*. Bem. noch den Schreibfehler *ινα ην* Mk 5, 18 BΔ (statt *η*).

bereits der Satz von *εαν* loslöst, weshalb mit BD (TrgaR Blj) *μηκυνεται* zu schreiben; und das *καν εμοι μη πιστευετε* **Jh 10, 38** (ℵAΔMj Tsch Blj, vgl. D) ist dem *ποιω* konformirt, weil man das *καν* für *και εν* las und die Worte zum Vordersatz zog (doch vgl. in ℵ noch das gedankenlose dritte *πιστευετε* nach *ινα γνωτε και*).[2])

Da nach *ου μη* ganz überwiegend der Conj. Aor. gesetzt ist, ward natürlich, wo einmal der Ind. Fut. steht, derselbe leicht in jenen verwandelt, wie Mt 26, 35 (AMj). **Mk 14, 31** (ℵMj Tsch), wo schon der so ganz abweichenden ersten Vershälfte wegen von einer Konformation nach jener Stelle nicht die Rede sein kann, Jh 10, 5 (ℵLXMj). Sicher ist die umgekehrte Aenderung im Grunde nur Mk 10, 15, da es sich in allen andern Stellen nur wieder um die Vertauschung von *ει* und *η*, wie **9, 41** (Trgtxt: *απολεσει*), oder dazu um eine offenbare Konformation handelt, wie **Jh 6, 35** (TrgaR: *πεινασει*). Für jene Art von Fehlern vgl. noch D Jh 13, 8, LXMj Mk 9, 1, DΔMj Jh 8, 12 CDL5Mj 13, 38, ALR5Mj Lk 18, 7, und dann wohl auch ℵADL **Lk 10, 19**, da sich für die Einbringung des Conj. (BCXΔMj WHaR Blj: *αδικηση*) bei B keinerlei Neigung zeigt; für diese ℵ2Mj Jh 8, 51 (nach dem *τηρησει* bei ihm), DΔ 8, 12 (vor *εξει*),

2) Reine Schreibfehler sind natürlich die Vertauschungen von *ει* und *η* (vgl. not. f Anm. 1), wie das *εαν προκυνησεις* Mt 4, 9 CLΔ, *εαν σκανδαλιζει* Mk 9, 45 ℵX, *εαν τηρησει* Jh 8, 51 ℵ2Mj, *οσα αν αιτησει* 11, 22 ℵ2Mj, und umgekehrt das *τηρηση* im Hauptsatz 14, 23 ℵX2Mj, wie Mt 4, 10 *προσκυνησης* (ℵL) *και λατρευσης* (L), wo vielleicht noch der Conj. aus v. 9 nachwirkt. Obwohl diese Vertauschungen in den späteren Cod., besonders L, Δ, am häufigsten sind, kommen sie doch schon in A (Jh 4, 10 *ειδεις*, 11, 44 *κηριαις*) vor, wie Lk 12, 58 das *βαλη* (ALΔMj), um deswillen LΔMj vorher das *παραδωσει* in *παραδω* verwandelt haben, da hier von einer Konformation nach Mt 5, 25 so wenig die Rede sein kann, wie bei dem *εξαναστησει* Lk 20, 28 (A5Mj). Mk 12, 19 (AC2Mj) nach Mt 22, 24. An manchen Stellen ist diese Vertauschung durch gedankenlose Konformationen herbeigeführt. So ist das *ος δ αν απολεσει* **Mk 8, 35**, das alle Neueren aufnehmen, ganz mechanisch dem dicht vorhergehenden *απολεσει* konformirt, da im Parallelgliede richtig *ος εαν θελη* steht, wie das *ος δ αν απολεσει* **Lk 17, 33** (ℵALΔ5Mj) statt *-λεση* (Trg), obwohl vorher das richtige *ος εαν ζητηση* steht, und das *ος αν απολεσει* Mt 16, 25 (DLΔ) trotz vorhergehendem *ος εαν θελη*. Wahrscheinlich ist auch das *ος αν ομολογησει* **Lk 12, 8** (ABDRΔ TrgaR WH) einfach dem folgenden *ομολογησει* konformirt, wie ohne Zweifel das *διαρπαση* **Mt 12, 29** (ℵD 3Mj Tsch) nach *δηση*.

CDL 13, 38 (nach θησει). Eine andere Art von Konformation ist das δωσωμεν **Mk 6, 37** (ℵD Tsch TrgaR Blj), wo der absichtsvolle Uebergang in den Ind. Fut. nicht verstanden wurde, das völlig strukturwidrige αρξησθε **Lk 13, 26** (ℵADLΔMj Trg u. WHaR) aus v. 25, und das ερει 11, 5 (AD5Mj) nach εξει—πορευσεται.

h. Da Mt 8, 8. 20, 21. Jh 13, 24. 20, 15. 17. Lk 4, 3. 7, 7. 40 ειπε ohne Varianten steht und 12, 13 nur gegen D, ist es völlig unzulässig, das ειπον **Mt 4, 3** nach einem Korrektor von ℵ (WH), **24, 3** nach L (WH), **22, 17** nach LZ (Tsch TrgaR WH Nst), **18, 17** nach ℵL (Trg), oder gar **Lk 10, 40** nach DLΞ (gegen Trgtxt Blj), **Jh 10, 24** nach ℵ allein (gegen Trg) aufzunehmen. Dass hie und da das ειπον eingekommen, liegt daran, dass es Mk 13, 4. Lk 20, 2. 22, 66, d. h. vielleicht in den einzigen Stellen, wo Luk. unabhängig von seinen Quellen das ειπον ημιν schreibt, wirklich steht, während die Emendatoren meist auch hier das weit vorherrschende ειπε substituiren. Umgekehrt ist das προσενεγκον Mt 8, 4 ebenso gesichert, wie das προσενεγκε Mk 1, 44. Lk 5, 14, nur dass schon hier CL, LΔ -νεγκαι lesen, wie **22, 42** ℵLR3Mj (Tsch Blj), wo schwerlich der Inf. gemeint ist, da auch Mk 14, 36 ℵACMj dasselbe haben, vielleicht nur nach der gangbaren Vertauschung von ε mit αι. Das εγειραι Mt 9, 5 hat B selber v. 6 als falsch erkannt und verbessert, wie das εγειρου **Mk 2, 9** (BL Trg WH) in v. 11. Daher wird man auch nicht **Lk 8, 54** mit AΔMj Tsch εγειρου (vgl. D 6, 8) lesen dürfen, da an dem εγερθητι 7, 14 keiner Anstoss genommen hat. Das κουμ **Mk 5, 41** (ℵBCL) ist mit TrgaR Blj für Schreibfehler zu halten, da das Ι nach Μ so leicht abfiel.

Eine absichtliche Verwandlung des Imp. Aor. in den Imp. Praes. scheint nur in dem αναπαυεσθε Mk 6, 31 (ℵDLMj) und etwa in dem κηρυσσετε Mt 10, 27 (D) vorzuliegen. Dagegen zeigen die Emendatoren die Neigung zur Einbringung des Imp. Aor. Vgl. D Mt 10, 8. 19, 14, DXMj Lk 22, 42, AXMj Jh 10, 38, AΔMj 4, 21. Lk 22, 26, ALΔ 23, 21, CXΔMj Mt 10, 31. 21. 2, ACLΔMj **Lk 9, 5** (Trgtxt), wo an Konformation nach den Parallelen nicht zu denken, da, von aller andern Unähnlichkeit derselben abgesehen, nur D εκτιναξατε schreibt. So schon ℵ Jh 16, 24, wo höchstens das vorhergehende ητησατε einen gewissen Anlass gab, wie er Mt 28, 5 gänzlich fehlt, und dann

sicher auch **Mt 19, 17** (אCLΔMj), wo das *τηρει* (BD Trg u. WHtxt Blj) nach dem Charakter von B unmöglich auf eine Reflexion, wie Mk 6, 31, zurückgeführt werden kann.[1])

Es lag nahe, durch die Verwandlung des Fut. in den Imp. dem Gedanken eine paränetische Wendung zu geben, wie Jh 16, 26 durch das *αιτησασθε* (א), 1, 40 durch das *ιδετε* אAΔMj, wo freilich das damit verbundene *ερχεσθε* noch einen besonderen Anlass dazu gab, **14, 15** durch das *τηρησατε* (ADΔMj TrgaR), vor allem durch das *κτησασθε* **Lk 21, 19** (אDLΔMj Tsch Blj); aber völlig gleicher Art ist auch das *εστω* statt *εσται* **Mt 5, 37** (BΣ WHaR), wie **Mk 10, 43** (אCXΔ WHaR), wo das *εσται* doch v. 44 von allen Mjsk. anerkannt wird (vgl. noch Δ 9, 35, L Mt 20, 26). Dagegen muss **Mt 20, 27** wirklich das Fut. des v. 26 in den Imp. (BXMj: *εστω*) übergegangen sein, da unmöglich ein Abschreiber, der jenes richtig beibehielt, es hier ändern konnte, während die Konformation des *εστω* in *εσται*, wie alle Editoren lesen, nach v. 26 so nahe lag. Sonst ist nur **Lk 7, 7** das *ιαθησεται* (אACDΔMj TrgaR), wenn nicht aus Mt 8, 8, der näherliegende Ausdruck der Zuversicht statt des auffallenden *ιαθητω*, und ebenso das *γνωσεσθε* **21, 20** (DX TrgaR) absichtsvolle Aenderung des *γνωτε*.[2]) Nahe lag es auch, den Zusammenstoss

---

1) Dass das *ακουετε—συνιετε* Mk 7, 14 in אΔ nach Mt 15, 10 konformirt ist, zeigt die gleichzeitige Weglassung des *παντες μου*, wenn auch AMj dasselbe noch beibehalten haben. Wie das *διδου* Mt 5, 42 (LΔMj) dem *υπαγε* v. 41, so wird das *πιστευε* **Lk 8, 50** (אACDΔMj TrgaR) dem vorhergehenden *φοβου*, und das zweite *κρινετε* **Jh 7, 24** (BDLT) dem ersten konformirt sein und mit Tsch *κρινατε* zu lesen. Umgekehrt vgl. das *αγαγετε* Mk 11, 2 (ADMj) nach *λυσαντες* (statt *λυσατε*), das *απαγαγετε* 14, 44 (ACΔMj) nach *κρατησατε*. Das *φοβηθητε* **Mt 10, 28** (BD WH) nach v. 26 hat B bereits in der zweiten Vershälfte aufgegeben, wo es nur D mit LΔMj (Trg) beibehält. Da das *πιστευετε* **24, 23** (B Lchm) nicht aus Mk 13, 21 stammen kann, der doch in dem *εκει* statt des auffälligen *ωδε* (vgl. D) soviel mehr Anlass zur Konformation bot, wird das *μη πιστευσητε* aus v. 26 herrühren. Das *συναγετε* **13, 30** (B Trg WHtxt) ist einfacher Schreibfehler, indem das *-αγ* nach *αγ-* ausfiel, wie das *αγετε* **21, 2** (BD Trg WHaR).

2) Das *αιτησεσθε* Jh 15, 7 (אΔMj) kann nicht in Betracht kommen, da es ganz mechanische Konformation nach dem folgenden *γενησεται* ist. Charakteristisch ist, wie gedankenlos B Mt 14, 19 das *και κελευσατε* (statt *-σας*) mit dem *φερετε* verbindet, ohne zu sehen, dass das Fehlen eines *και* vor *λαβων* dies ganz unmöglich macht, während אD Lk 5, 24 die gleiche Aenderung des *αρας* in *αρον* durch Einschiebung eines *και* vor *πορευου* ermög-

zweier unverbundener Imp. dadurch zu vermeiden, dass man den ersten ins Part. verwandelte, wie **15, 23** (AMj TrgaR: *ενεγκαντες θυσατε*), Mk 11, 2 (ADMj *λυσαντες—αγαγατε*), dann aber auch **Mt 9, 6**, wo an dem *εγειρε αρον* (B Vers Trg WHtxt Nst) schon D Anstoss nahm und deshalb nach Mk 2, 9 (nach dem also B nicht konformirt) ein *και* dazwischenschiebt, zumal das *εγερθεις* sich auch dadurch empfahl, dass nun die Erfüllung des Befehls in v. 7 noch pünktlicher einsetzte. Nicht selten ist auch der Imp. in den Infin. verwandelt, wie XΔMj Mt 16, 11, ADXMj Mk 10, 49, ADΔMj Jh 13, 24, zuweilen freilich so ungeschickt wie **Lk 14, 17** ℵADLR WHaR, dass wahrscheinlich blosse Vertauschung des *αι* und *ε* vorliegt, wie zweifellos **19, 13** (ℵABLR WHtxt). Wenn **22, 42** durch das *παρενεγκειν* (AXΔMj) eine Aposiopese entstand, so ist deshalb dasselbe durchaus nicht als schwerere Lesart vorzuziehen, da ja 19, 42 an einer solchen keiner Anstoss genommen hat. Vielmehr ist die Variante lediglich dadurch entstanden, dass man das *παρενεγκαι* (s. o.) für den von *βουλει* abhängigen Inf. nahm und durch den Inf. des 2. Aor. ersetzte. Umgekehrt steht 9, 38 (ℵDXMj) ein Imper. statt des von *δεομαι* abhängigen Infin., weil man diesen Zusammenhang wegen des dazwischentretenden *μου* übersah.

Auch sonst wird vielfach der Inf. eingebracht. So wird die seltsame Strukturvermischung **Mk 10, 36**, die CD (Trg WHtxt Blj Nst) durch Weglassung des *με* entfernen, in ALΔMj durch Verwandlung des *ποιησω* in den Inf. emendirt, und das *ηλθεν* **Mt 14, 29** nach dem *κελευσον με ελθειν* v. 28 in den Inf. (DLXΔMj Trgtxt WHaR) konformirt, welche Lesart schon ℵ mit dem Richtigen verbindet. Absichtlich ist auch *εγω αναγκην εξελθων ιδειν* **Lk 14, 18** in *εξελθειν και ιδ.* (AXΔMj TrgaR) verwandelt, weil gerade dieser nothwendige Ausgang die Ablehnung zu motiviren schien, und das *οτι—εστιν* nach *εδοξαν* **Mk 6, 49** in den häufigeren Inf. (AD Mj Trgtxt). Die umgekehrte Ersetzung des *διακαθαραι* **Lk 3, 17** durch *και-ριει* (ACDLΔMj Trgtxt) ist

---

lichen. Das *πληρωσετε* **Mt 23, 32** (WH) wird reiner Schreibfehler sein, da gerade B das *ε* und *α* so oft vertauscht (vgl. 1, a), das *ενδυσασθε* B **Mk 6, 9** gedankenlose Vertauschung des Conj. mit dem Ind., die mit dem ganz schlecht bezeugten *ενδυσασθαι* (TrgaR WHtxt) schwerlich etwas zu thun hat.

Konformation nach Mt 3, 12, wie das *εαν* c. Conj. **Mk 8, 36** (ACDΔMj Trg) statt des Inf. nach Mt 16, 26. Offenbare Erleichterung ist das *ευρωσιν κατηγοριαν αυτου* **Lk 6, 7** (ALΔMj TrgaR), wie das eingeschobene *κατ* (LR) zeigt; und das *του ακουειν* **5, 1** (CDΔMj TrgaR) statt *και ακουειν* beruht auf der Reflexion, dass dies ja der Zweck des *επικεισθαι αυτω* war.[3])

Das Tempus des Inf. wird dem des Verbum, von dem es abhängt, konformirt. So schon in B *διηνοιξεν—συνειναι* Lk 24, 45. BXΣ **Lk 5, 34** *ποιησαι νηστευσαι* statt des *νηστευειν* (TrgaR), das nicht aus Mk 2, 19 herrühren kann, wo ja das *ποιησαι* gar nicht steht, vgl. A Mk 8, 7 *ειπεν παρατεθηναι*, ACDLΔMj **Lk 8, 40** *εγενετο εν τω υποστρεψαι* (Trgtxt) mit folgendem *απεδεξατο*. ℵDL Mt 13, 3 *εξηλθεν του σπειραι*, das keineswegs aus den Parallelen herrührt. Noch häufiger wird auf diesem Wege der Ind. Praes. eingebracht. Vgl. B Mk 15, 15 *βουλομενος—ποιειν*; BC **Jh 13, 37** (Trg WH) *δυναμαι ακολουθειν*, wie D Mt 5, 36, DΔ Mk 14, 7, AL Jh 5, 44, ADΔMj 10, 21, ℵACΔMj Lk 5, 21; BCΔMj **Mt 12, 10** (Trg WH Nst) *εξεστιν θεραπευειν*, wie AΔMj Lk 14, 3; AΔMj 10, 29 *θελων δικαιουν*, ADLΔMj 9, 16 *εδιδου παρατιθεναι*. Wo das Umgekehrte der Fall zu sein scheint, liegen andersartige Konformationen vor, wie die des *μελλω πιειν* B Mt 20, 22 nach dem ersten *πιειν*, des *απογραφεσθαι* ℵAD Lk 2, 5 nach v. 3, des *αφειναι* ℵBL **Mt 23, 23**, das alle Neueren aufnehmen, nach *ποιησαι* statt des sonst unerklärlichen *αφιεναι*. Das *παρειναι*, das Lk 11, 42 wirklich steht, ist nur in CXΔMj nach der Parallele konformirt, wie das *αφιεναι* (vgl. ℵ *αφειναι*) zeigt. Das *η θελησα επισυναγειν* ℵ Mt 23, 37 ist Schreibfehler.

i. Sehr nahe lag die Einbringung des Part. Praes., wo dasselbe artikulirt steht und nur das Subst. vertritt. Vgl. D Lk 2, 18 *παντες οι ακουοντες*, wie DL 18, 26. CD **1, 66** (TrgaR), AΔMj

---

3) Sehr willkürlich sind die Aenderungen in ℵ und D. So die Verwandlung des Part. in den Inf. ℵ Mt 27, 49. Mk 1, 39. D 2, 12, wie des *ινα—παρελθη* ℵ 14, 35, oder des *εχει* der direkten Rede D 3, 30, und das *μη συνευδοκειν* **Lk 11, 48** (WHaRiKl), das den Sinn des unverstandenen *και συνευδοκειτε* geradezu umkehrt. Dem *ην αρξαμενος—ερμηνευειν* **24. 27** (D WHaRiKl) scheint nach dem sinnlosen *και διερμηνευειν* in ℵ eine ältere Variante zu Grunde zu liegen, deren Gestalt sich aber nicht mehr feststellen lässt.

8, 12 (TrgaR), das v. 14 bereits aufgegeben, DΔMj Jh 6, 45; DR **Lk 19, 27** τους μη θελοντας (TrgaR). CDLXΔMj Mt 13, 18 του σπειροντος, ℵDΔMj **Jh 7, 39** οι πιστευοντες (Tsch Blj) und besonders ο παραδιδους **Mt 27, 3** (ℵACΔMj Tsch WHaR). **Jh 19, 11** (ALMj Trgtxt).[1]) Andersartige Konformationen sind das γαμων μοιχαται **Mt 19, 9** (CΔMj Trg), das ερχονται ανατελλοντος **Lk 16, 2** D WHaR), das επιβαλλων και βλεπων **Lk 9, 62** (ADL WHaRiKl), das σπειροντι Mt 13, 24 (CDLMj nach v. 3), das βαπτιζοντες **28, 19** (ℵAΔMj), das doch leichter dem parallelen διδασκοντες konformirt wurde, als das βαπτισαντες (Trgtxt WHaR) dem μαθητευσατε, das schon ein Part. Aor. bei sich hat. Das επιθεις **Lk 4, 40** (TrgaR) ist von denen eingebracht, die εθεραπευσεν lesen, nur dass QΞ noch das επιτιθεις danach zu ändern vergessen haben. Vgl. noch das ακουσαντες vor ηλθον **Mk 3, 8** (ACDLMj TrgaR) oder εξεπλησσοντο **6, 2** (DLΔ3Mj TrgaR), das συνακολουθησασαι Lk 23, 49 (ADΔMj) nach v. 55, das bei Luk. so häufige ειπων nach ηψατο und απεστειλεν **Lk 5, 13. 19, 30** (AΔMj Tsch, vgl. Blj), vgl. D Mk 9, 25, das ειποντι Mt 12, 48 CLΔMj nach dem ειπεν v. 47, auch wohl das βαλοντες **27, 35** (ℵAD Tsch Trg u. WHaR) nach διεμερισαντο, obwohl hier schon darauf reflektirt sein kann, dass der Kleidervertheilung die Verlosung vorangehen musste. Auch das γινομενα **Mt 18, 31** (DL Tsch) beruht wohl auf der Reflexion, dass ιδοντες sich doch nur auf die eben vor sich gehende Einkerkerung des Schuldners v. 30 beziehen kann, während erst das παντα τα γενομενα die Vorgänge, die dazu führten (v. 28 f), mit einschliesst, wie das γενομενα 27, 54 (ℵACLΔMj) ausdrücklich, wenn auch sehr verkehrter

---

1) Selbst Mt 10, 4. Jh 6, 64 haben XΔ, D παραδιδους, das in 9 Stellen keiner ändert als G Mk 14, 44, wo das δι- vor δους durch Schreibfehler ausfiel, worauf sonst, wo der Grund der Aenderung so klar vorliegt, nicht reflektirt werden darf. Wohl aber wird ein solcher Schreibfehler in dem επαναγων **Mt 21, 18** (CDΔMj Trgtxt WHaR), απαγων **Lk 13, 15** (ℵB TrgaR WHtxt) vorliegen, wo das αγ- vor αγ- ausfiel (vgl. not. h Anm. 1). Auch das εκλειποντος **23, 45** (B WH Nst) ist ein durch den Itacismus herbeigeführter Schreibfehler, wie das καταλειπων Mt 4, 13 (DLZΔMj). 21, 17 (CDLΔMj). Dagegen lag das τα περισσευοντα κλασμ. Jh 6, 12 (B) um so näher, weil auch Mt 14, 20. 15, 37 von dem περισσευον τ. κλ. die Rede ist, und eine Konformation nach dem επερισσευσαν v. 13 sehr unwahrscheinlich.

Weise, die Vorgänge v. 51 ff mit einschliessen soll. Dagegen ist das *δειπνου γενομ.*' Jh 13, 2 (ADΔMj) den Aoristen in v. 1, das *γενομενης* 21, 4 (אDXΔMj) einfach dem gleich folgenden *εστη* konformirt, wie das *γινομ.* **Mk 6, 35** (אD it vg Tsch WHaR) dem folgenden *λεγουσιν* (D) oder *ελεγον* (א); und auch ohne jede Reflexion lag dem flüchtigen Abschreiber das *τα γενομ.* immer am nächsten (B Lk 13, 18. AX 9, 7). Nur ein so unberechenbarer Text, wie D, schreibt Lk 4, 23 das ganz ungeschickte *γινομενα*. Offenbare Emendation ist das *ην—βεβλημενος* **23, 19** (ADΔMj TrgaR) statt *βληθεις*, wie in anderer Weise das *ην συνκατατιθεμενος* **23, 51** (אCDLXΔ Tsch Trg u. WHaR Blj), das bloss das *υπαρχων—ανηρ αγαθος και δικαιος* näher erklären sollte, während es dem Erzähler darauf ankam, dass er bei den früheren Verhandlungen nicht einstimmend gewesen war. Ebenso erinnert das *κατοικησαντι* **Mt 23, 21** (CDLZΔMj Trg WHaR) daran, dass Gott, der ja ursprünglich im Himmel wohnt, erst im Tempel Wohnung gemacht hat, und das *εκχυννομενον* **Lk 11, 50** (statt *εκκεχυμενον* B Trg u. WHtxt) stammt zwar nicht aus Mt 23, 34, entstand aber, weil man es (wie v. 5 zeigt, fälschlich) mit *απο της γενεας ταυτης* verband.

Wie AMj Mk 5, 2. 9, 28, ΔMj Mt 21, 23, XΔMj 8, 5, LXΔM 8, 28 (wo א durch *ελθοντων αυτων* hilft) den inkorrekten Gen. abs. entfernen, so natürlich auch אLΔMj 8, 1 (Tsch Blj: *καταβαντι αυτω*). Das *εις των παρεστ. υπηρετων* **Jh 18, 22** (CLX TrgaR) ist offenbar Nachbesserung. Das *βοσκομενη* **Lk 8, 32** (אBDMj) ist nicht nach Mt 8, 30. Mk 5, 11 konformirt, wo der Ausdruck variirt, sondern das *-μενων* (Tsch Trgtxt WHaR) nach dem unmittelbar vorhergehenden Genit., wie bei Mrk. in ALΔ, bei Mtth. in X. Das *θρομβοι αιματος καταβαινοντος* (אX Tsch Blj) **22, 44** ist mechanische Konformation, wie das *εξουθενουντες* (B TrgaR) **18, 9** nach *δικαιοι*. Dagegen ist das die Apposition zu *υμων* bildende *των εσθιοντων* (B WHaR) **Mk 14, 18** die schwierigere Lesart, die nach dem *εις* in *ο εσθιων* geändert wurde. Das *λεγοντες* **Mt 22, 16** (CDXΔMj TrgaR) ist nach v. 4 (vgl. auch 11, 3) konformirt. — Das *λεγοντα* ist **Mk 3, 11** in *λεγοντες* verwandelt (אD Tsch WHaR), weil die auf Personifikation deutenden Plurale dasselbe zu fordern schienen. Dagegen ist das *ειποντα* D 5, 12 durch das vorher eingeschaltete *τα δαιμονια* hervorgerufen, und das *κραξαν—σπαραξαν* 9, 26 (AMj) schien noth-

wendig, damit dasselbe nicht auf das Subjekt von *αυτου—αυτου* bezogen werde. Das unverstandene *εστηκοτα* 13, 14 wurde in das Neutr. verwandelt, und das *αυξανομενα* **4, 8** (ℵB) in *-μενον* (Tsch), weil man das *αναβαινοντα* auf *καρπον* bezog statt auf *αλλα*, was schon darum ganz unmöglich, weil *καρπος* nach v. 7. 29 nicht den fruchtbringenden Halm bezeichnen kann. Das *μεθερμηνευομενος* **15, 22** (AB TrgaR WHtxt) ist nicht aus Mt 27, 33, wo der Ausdruck ja ein ganz anderer, sondern nach v. 34 in *-μενον* geändert, obwohl hier gerade umgekehrt gesagt ist, dass der Schädelort, ins Aramäische übersetzt, Golgothastätte heisst. Das *το λεγομενον* **Jh 5, 2** (Tsch) scheint nur die schwerere Lesart, ist aber schon wegen des unechten Simpl. (vgl. 3, c) ganz unhaltbar und scheitert an der Weglassung des *επι τη*, welche zeigt, dass ℵ das allerdings schwierige *εχουσα* nicht verstand.

Das unverstandene *και αι δυναμεις τοιαυται—γινομεναι* **Mk 6, 2** (ℵB WH Nst) ward entweder durch Einschiebung des *αι* nach *τοιαυται* dem Parallelgliede konformirt (LΔ) oder durch Weglassung des *αι* vor *δυναμεις* (TrgaRiKl) und Verwandlung des Part. in *γινονται* (AMj Tsch Blj) erleichtert, das dann CD noch durch *ινα* mit dem Vorigen verbanden. Das *λαβων* **Lk 6, 4** (BCLX) war nach den Parallelen ausgefallen (ℵDMj) und wurde nun in AΔMj (Tsch: *ελαβεν και*), dem *εφαγεν και* konform, nachgetragen. Das abundante *λεγων* nach *ερει* **13, 27** (BT WH) ward von ℵ Vers fortgelassen, in den übrigen Mjsk., denen die Meisten folgen, in *λεγω* verwandelt, vielleicht in Reminiscenz an Mt 25, 12. Von dem *ελθοντα* **Mt 13, 4** (B WHtxt), das in *ηλθεν και* aufgelöst, da B dieses Mk 4, 4 nicht ändert, zeigt sich wohl noch eine Spur in dem sonderbaren *ηλθον* (DLZ Trg WHaR), neben dem das *κατεφαγεν* nicht geändert ist. Das *προσελθων—ηψατο* **Mt 17. 7** (CLΔMj Trg) soll offenbar die Berührung zum Hauptbegriff machen, wie das *απεκριθη λεγων* **Mk 3, 33** (ADMj TrgaR) die Antwort (vgl. **Lk 18, 16** AΔMj TrgaR, wo um den Hauptton auf das Wort Jesu zu legen *λεγων* in *ειπεν* und dann das Hauptverbum ins Part. verwandelt wird) und das *ημην και* DL **Jh 9, 25** (TrgaR) die Vergangenheit (vgl. noch das *επηρεν και* AΔ 17, 1). Auch das *ελθων* **11, 17** wird absichtlich in *ηλθεν και* (CD it vg TrgaR) aufgelöst sein, weil nach der langen Verhandlung darüber (v. 7. 16) das wirkliche Hinkommen ausdrücklicher betont werden zu müssen schien. Das kahle *λεγοντες*

4, 51 (BL Trg WH) nach *υπηντησαν* ward durch *και ηγγειλαν* ersetzt (ℵD Tsch Blj), das dann die Emendatoren (ACΔMj Trg u. NstiKl) vor dem *λεγοντες* aufnahmen, nur das seltnere *ηγγειλαν* durch das häufigere Comp. *απηγγ.* (Trg) ersetzend. Da gerade ℵ und D in ihren Sonderlesarten so überaus häufig das Part. auflösen, wird man weder das *ευχαριστησεν και* (ℵD Tsch) **6, 11** aufnehmen dürfen, da hier, wo das Brodbrechen fehlt, es nahe lag, zwischen dem Nehmen und Geben die Danksagung zu einem selbständigen Akt zu machen, noch das *εκελευσεν και* **Mt 14, 19** (ℵZ WHaR), das die Härte der drei zusammenstossenden Part. heben soll, was C durch das *και* vor *λαβων*, D durch Verwandlung des *λαβων* in *ελαβεν* versuchte (vgl. Lk 23, 40 ADΔMj, die *επετιμα λεγων* statt *επιτιμων εφη* nach *αποκριθεις* schreiben). Wie Mk 2, 1 die grammatische Schwierigkeit des *εισελθων* durch seine Auflösung in *εισηλθεν και* (ACΔMj) umgangen wird, so will das *εσκοτισθη ο ηλιος* **Lk 23, 45** (ADΔMj Trg WHaRiKl) sachlich das *τ. ηλιου εκλιποντος* erläutern. Wie **Jh 17, 4** das *ετελειωσα* (XΔMj TrgaR) dem *εδοξασα* konformirt ist, so ist das *εκοπτον* **Mk 11, 8** (ADMj TrgaR) nur ein Theil einer umfassenderen Konformation nach Mt 21, 8. Auch in einen Relativsatz wird das Part. (ℵB) aufgelöst **Lk 8, 27** (Trgtxt: *ος ειχεν*), um die Verknüpfung mit dem Vorigen zu erleichtern.

Vielfach aber haben umgekehrt die Emendatoren die Monotonie der evangelischen Erzählung durch Umwandlung des Verb. fin. ins Part. syntaktischer umgestalten wollen. So das *ευροντες λεγουσιν* **Mk 1, 37** (ACDΔMj TrgaR) statt *ευρον και λεγ.*, das *σταυρωσαντες* 15, 24 (ℵACDΔMj) statt *σταυρουσιν και*, das nicht etwa aus Mt 27, 35 stammt, wo ja *σταυρ. δε* steht, oder das *εδιδασκεν λεγων* **Mk 11, 17** (ADMj TrgaR) statt *εδιδασκεν και ελεγεν* (vgl. 8, 33 ADMj TrgaR: *επετιμησεν λεγων*). Die Korrektur des *ηρεσεν* **6, 22** (ℵBCL) in *και αρεσασης* (TrgaR) verräth noch das in A nach *ειπεν* stehengebliebene *δε*, **12, 6** wurde durch das *εχων* (ACDMj TrgaR) zugleich ein Asyndeton gehoben. Vgl. noch das *αναπεσων* Jh 13, 12 (ADLΔMj), das erste *βαψας* 13, 26 (ℵADΔMj), das *εξελθων* 18, 4 (ℵALΔMj) oder das *λαβων* 19, 1 (ℵLX). Das *αφεις* **Mt 18, 12** (Tsch) ist eingebracht, weil man sich an dem Wechsel des *αφησει* (BL) *και ζητει* stiess, dem schon D durch sein *αφιησιν* abhalf, und durch Weglassung des *και* sich die Möglichkeit schuf, das *πορευθεις* mit *επι τα ορη* zu verbinden.

Das *ιδων* **Jh 6, 22** (WHaR), das vielleicht ursprünglich nur Verschreibung war (*Δ*: *ειδων*), wurde von den späteren Mjsk. benutzt, um die Schwierigkeit, die in dem *ει μη εν και οτι* liegt, zu heben, indem man das Part. plusquamperfektisch nahm. Das *α λεγει* **Lk 7, 32** (ℵB WH) wurde in *λεγοντες* verwandelt, weil man das *προσφωνουσιν* gedankenlos für ein Verb. fin. nahm, wie das *συνειληφεν* **1, 36** (ℵBLΞ) ins Part. (Tsch TrgaR), weil man das *και* kopulativ fasste und so ein Verb. zu fehlen schien, an das sich dasselbe anschloss, obwohl ein solches nun im Folgenden erst recht vermisst wird. Wie das *ο πινων* Jh 4, 14 ℵD nach v. 13, und das *ο γαμησας* **Mt 5, 32** (B TrgaR) dem *ο απολυων* im Parallelsatz, so wird das *εκδυσαντες* **27, 31** (ℵL Tsch Blj) dem v. 28 konformirt sein, wie das in L noch erhaltene *και* vor *ενεδυσαν* verräth. Dagegen kann das *ην τεθειμενος* **Jh 19, 41** (ℵB WH) gar nicht aus Lk 23, 53 herrühren, wo ja *κειμενος* steht und auch sonst der Ausdruck vielfach ein anderer ist, oder gar die johanneische Citationsformel **8, 17** (ℵ Tsch Blj: *γεγραμμενον εστι*) in allen andern Mjsk. nach der synoptischen geändert sein. Es folgt ja gar nicht ein eigentliches Citat, sondern wird mit dem *γεγραπται* (20, 31) nur eine aus der Gesetzesbestimmung der *γραφη* sich ergebende Wahrheit eingeleitet.[2])

k. Das *εδωκα* **Mt 27, 10** (ℵ WHaR) ist wegen des folgenden *μου* geschrieben, wie das *συνεφωνησα σοι* **20, 13** (LZ Trg), weil ja v. 2 der Herr die Initiative bei dem *συμφωνειν* ergreift. Das

---

2) Ganz unerklärlich bleibt das *απολεση* BD **Lk 15, 4** (Trgtxt), wenn es nicht ursprünglich ist. Dann muss natürlich auch das *ος εξει* (D it vg) ursprünglich sein und nur in B in Reminiscenz an v. 8 in *εχων* geändert. Aber während die anderen Mjsk. dem entsprechend auch *απολεσας* schreiben, bemerkte B, dass in seiner Vorlage *απολεση* stand, und lenkte so in den richtigen Text ein. Ob hier wirklich ein Uebergang aus dem Ind. Fut. in den Conj. Aor. stattfand, wie 11, 5, oder schon im ältesten Text nur *η* statt *ει* geschrieben war, lässt sich nicht mehr entscheiden. Keinenfalls kann das *απολεση* gedankenlos aus v. 8 eingebracht sein, wo ja D *απολεσασα* liest, und weil er hier dann eben *εαν εχη* und nicht *ος εξει* geschrieben hätte. Zu der Aenderung des *ος εξει* in B vgl. das *το κοινουν αυτον* B **Mk** 7, 15 (statt *ο δυναται κοινωσαι αυτον*) nach dem folgenden *τα κοινουντα τ. ανθρ.* und das *ου κοινοι τον ανθρ.* ℵ 7, 18 (statt *ου δυναται αυτον κοινωναι*) nach v. 20 (*κοινοι τ. ανθρ*). Eine ganz gedankenlose, weil völlig sinnwidrige Verschreibung ist das *ο ειπων* **Jh 1, 15** (BC WHtxt) statt *ον ειπον*.

εχουσιν **Mk 8, 16** (B, vgl. D Trgtxt WH Blj) ward in *εχομεν* verwandelt, dem das *εχετε* v. 17 besser zu entsprechen schien (vgl. Mt 16, 7. 8, wo keiner die Person geändert hat). Dass das *οτι* recit. verkannt sein sollte, ist äusserst unwahrscheinlich, da ℵBX **Jh 20, 18** gerade ein *οτι* fälschlich als recit. nehmen (wie D 21, 23) und darum *εωρακα* schreiben, obwohl wegen des folgenden *αυτη* nothwendig *εωρακεν* (TrgaR) gelesen werden muss. Nur ℵD 4, 17 ist wirklich ein *οτι* recit. verkannt, aber weil die damit eingeführten Worte dicht vorher in direkter Rede ohne ein solches gegeben waren. Das *ει τι βλεπει* **Mk 8, 23** (ℵALMj Tsch Trgtxt WHaR Blj) ist doch offenbar Erleichterung, da in direkter Frage das *ει* überflüssig schien. Eine ganz reflektirte Emendation ist das *ανεπεμψα υμας προς αυτον* **Lk 23, 15** (ADΔMj Trgtxt), weil nur dadurch das *αλλ ουδε ηρωδης* wirklich begründet schien, sofern ja ihre Anklagen v. 10 demselben eben Anlass gaben, sich von Jesu Unschuld zu überzeugen. Auch nahm man vielleicht an dem *προς ημας* Anstoss, das mit der Anwesenheit der Hohenpriester bei Herodes nicht recht zu stimmen schien. Zu dem *εστε* **24, 17** (XΔMj TrgaR) gab vielleicht zunächst nur der Anstoss an dem *εσταθησαν* (vgl. L *εστησαν* u. Mt 2, 9. 27, 11) Anlass; aber das *σκυθρωπ. ειναι* schien auch passender die Folge ihres *αντιβαλλειν*, als seiner Frage zu sein. Das *εωρακεν σε* **Jh 8, 57** (ℵ WHaR) schien zu dem *ειδεν* v. 56 besser zu passen als das *εωρακας*. Ganz unpassend aber ist das *οιδατε* **5, 32** (ℵD Tsch), das die falsche Beziehung des *αλλος* auf den Täufer voraussetzt und auch dann nicht passt (vgl. Mk 11, 31). Man verstand eben die Anerkennung des Gotteszeugnisses über ihn so wenig, wie noch heute viele Ausleger.

Der Sing. *εξεπορευετο* **Mk 11, 19** (ℵCDXMj Tsch WHaR) ist eingebracht, weil in der letzten Erzählung Jesus das ausschliessliche Subjekt war (vgl., wie ℵ sogar mit *παρεπορευετο* v. 20 fortfährt und erst mit dem *ειδον* in das Richtige einlenkt), wie es oft geschieht, besonders wenn ein auf Jesum allein bezügliches Pronomen folgt, wie 8, 22 (ℵAMj). **9, 14** (ACDMj TrgaR). 9, 33 (ACLΔMj). **10, 46** (D cod it TrgaR). Das *ελεγον* **6, 14** (BD WHtxt TrgaR Blj) ist weder irgendwie durch v. 15 veranlasst, noch durch die Wiederholung in v. 16, sondern einfach; dem *ηκουσεν* entsprechend, in *ελεγεν* konformirt, wobei man an v. 16 gar nicht dachte, wie das *οιδαμεν* **1, 24** (ℵLΔ Tsch Trg u. WHaR) nach

dem *ἡμιν—ημας*, was doch sicher näher lag als die Einbringung aus Lk 4, 34. Das *εξελθων ηλθεν* 1, 29 (BDΣit) wurde in den Plur. verwandelt, weil sonst Simon und Andreas ausgeschlossen schienen (die sich doch nach der Bezeichnung des Hauses von selbst verstanden), während umgekehrt bei dem Plur. (vgl. v. 21) das *μετα ιακ. και ιωαν.* schlechthin überflüssig wäre. Das *ερχονται* **3, 19** (ACLΔMj Trg) ist durch das folgende *αυτους*, wie dadurch hervorgerufen, dass sich ja Jesus eben mit Jüngern umgeben hatte, die beständig um ihn sein sollten. Das gedankenlose *εκαυματισθησαν* **4, 6** (B Trgtxt WHaR) ist sofort in *εξηρανθη* aufgegeben, während D den Plur. v. 5 f durchzuführen sucht. Wie das *εφαγεν* **Mt 12, 4** (CDLΔMj Trg) dem *εισηλθεν*, so ist das *ποιησωμεν* **17, 4** (DLΔMj Trgtxt) nach dem *ημας* geändert, und nicht nach den Parallelen (vgl. oben Mk 1, 24). Das *ηλθον —ηραν* **Jh 19, 38** (ℵ Tsch Blj) ist nicht wegen des *αρη* in den Sing. geändert, sondern soll den harten Subjektwechsel vermeiden und beruht auf der Reflexion, dass Joseph doch nicht allein die Kreuzabnahme besorgen konnte. Wahrscheinlich denkt der Schreiber an die Soldaten des Pilatus (v. 32) und versteht auch das *αρη* von dem, was Pilatus durch seine Soldaten besorgen lassen soll. Dagegen ward das *γενησονται* **10, 16** (BDLX Trg WH Nst) leichter dem *ακουσουσιν* konformirt, als wegen des völlig unanstössigen *μια ποιμνη* in den Sing. verwandelt.

Natürlich lag der Plur. den Emendatoren am nächsten, wo auf den Sing. des Verb. ein Subj. folgt, das noch mit einem andern verbunden wird, wie Mt 17, 3 (CLΔMj: *ωφθησαν—μωυσ. και ηλειας*. vgl. L 24, 7). **Mk 1, 36** (ACDLΔMj Trg Blj: *κατεδιωξαν—σιμων και οι μετ αυτου*). 13, 3 (ADΔMj: *επηρωτων—πετρος και ιακ. κτλ.*). Lk 8, 19 (ℵALΔ Mj: *παρεγενοντο—η μητηρ και οι αδελφοι*, vgl. das folgende *ουκ ηδυναντο*). Nur, wo unmittelbar das erste Subjekt auf das Verb. folgt, wird umgekehrt der Plur. in den Sing. verwandelt, wie in dem *διαμερισθησεται* 12, 53 (AΔMj) oder dem *ερχεται* **Mk 3, 31** (ℵD Tsch Blj). Dagegen wird das *παρελευσεται* nach *ο ουρανος και η γη* **13, 31** (ACLΔ Mj TrgaR) Konformation nach Mt 24, 35 sein (vgl. das *ου μη παρελθωσιν*), während sonst nach zwei Subjekten eher der Plur. eingebracht wird (vgl. das *παρελευσονται* bei Mtth. XΔ2Mj), wie das *υπακουουσιν αυτω* Mk 4, 41 (ADMj), das unmöglich aus Mt 8, 27 stammen kann, da dann auch, wie dort, das *αυτω*

vorangestellt wäre. Es ist ein Vorurtheil, dass der Sing. nach Kollektivis ein Zeichen von Emendation sei, da so oft nach ihnen der Plur. eingebracht wird, wie Δ Mk 3, 32, A 4, 1, D Jh 5, 3. 12, 18, L 12, 29. Absichtlich haben ℵCΔMj **Mk 3, 7** *ηκολουθησαν* (Tsch), wo, wie die Voranstellung des *απο ιουδαιας* zeigt, der grosse Haufe aus verschiedenen Theilen zusammengesetzt gedacht ist, oder ℵΔ **11, 18** *εξεπλησσοντο* (Tsch), wo *εφοβουντο* vorhergeht; und **Lk 8, 37,** wo in Wahrheit das Subjekt wechselt, ist das *ηρωτησαν* (DLΔMj Tsch) sogar ganz mechanisch nach v. 36 konformirt. Denn sonst wird gerade nur, wo das *πας* vor *ο οχλος* dazu aufforderte, der Sing. eingebracht, wie Mk 9, 15 (AMj). 4, 1 (ADMj). **Lk 6, 19** (ADMj TrgaR). **19, 37** (DLMj TrgaR), oder wo, wie Jh 6, 22 (ℵD), das vorhergehende *ο εστηκως* oder, wie 12, 18 (ΔMj), das *υπηντησεν* dazu den Anlass bot.

Wie **Mk 4, 8** das *εφερον* (ℵC) dadurch hervorgerufen, dass im Folgenden die Mehrheit durch die dreifache Steigerung klar hervortritt, so das *ησαν* **4, 36** (ℵDΔ Tsch) dadurch, dass dem *πλοιον* Jesu und der Jünger gegenüber die Mehrzahl der anderen, die ja in LMj durch *πλοιαρια* ausdrücklich von ihm unterschieden werden, klarer hervortreten sollte. Ebenso erklärt sich das *ηλθον* **Jh 6, 23** (L 4 Mj Tsch), das ohnehin durch das *απηλθον* v. 22 so nahe gelegt war (vgl. noch Mk 5, 10 AΔ das *παρεκαλουν* nach dem *εσμεν* v. 9). Das *εισιν* nach *ετοιμα* **Lk 14, 17** (ℵLR Tsch WHaR) ist aus demselben Bedürfniss hervorgegangen, wie das hinzugefügte *παντα* (ADΔMj TrgiKl), nämlich um anzudeuten, dass es sich um Vielerlei handelt, das zum *δειπνον* in Bereitschaft gesetzt werden musste. Auch das *εγενοντο* **Mk 9, 3** (ADLMj Trg) soll wohl ausdrücklich betonen, wie kein Kleidungsstück glanzlos blieb, und das *εξηρχοντο* **Lk 4, 41** (ℵCXTsch Trg u. WHtxt Blj) die in *απο πολλων* liegende Vorstellung einer Mehrheit (vgl. das *λεγοντα—κραυγαζοντα—ηδεισαν*) von vorn herein vergegenwärtigen. Sicher ist nirgends ein Sing. des Verb. in den Plur. verwandelt, weil die Abschreiber der Sing. nach dem Neutr. plur. befremdete, der umgekehrt so oft nach demselben eingebracht ist. Vgl. LΔMj Mt 6, 28. 32. 13, 16, DΔMj 26, 31, AC3Mj 27, 52, AΔMj 25, 32. Lk 8, 31, AMj Mk 3, 11. 7, 28, ADLΔMj **Lk 12, 6** (TrgaR), ACLΔMj 21, 25, ADΔMj 22, 30. Jh 10, 27. 17, 7, ℵALΔMj 6, 13. Nur das *επαναστησεται* **Mt 10, 21** (BΔ WHaR u. Mk 13, 12 (B) wird ganz mechanische Fortführung des Sing.

παραδωσει sein, wie das εισηλθεν 5, 13 (B) dem folgenden ωρμησεν gedankenlos konformirt ist, obwohl dasselbe ein anderes Subjekt hat.

1. Da das doppelte Augment Mt 12, 13. Mk 3, 5 gegen D gesichert ist, wird das αποκατεστ. 8, 25. Lk 6, 10 in B Schreibfehler sein, obwohl dort auch D αποκατεστ. hat, zumal **Mt 3, 16** gerade B (WH Nst) und **9, 30** BD gegen alle Mjsk. (Tsch) das doppelte Augment in ηνεωχθησαν erhalten haben, während 27, 52 BD mit allen Mjsk. gegen CL ανεωχθησαν schreiben, das Lk 1, 64 ohne Varianten steht. Auch Jh 9, 10 ist das ηνεωχθ. gegen A ganz gesichert, und ebenso **9, 17** gegen ℵADMj (Tsch Blj) vorzuziehen, weil es auch **v. 32** in BXΔ (Trg WH) wiederkehrt, obwohl dieselben v. 21. 26 mit der Mehrzahl der Mjsk., wie v. 30 B mit ℵDL, ηνοιξεν und v. 14 alle gegen LX, die nach v. 10 konformiren, und gegen D, der hier schon, wie überall im Folgenden, ηνοιξεν schreibt, ανεωξεν haben.[1]) Anders ist es schon, wenn **Lk 19, 48** ευρισκον (gegen CDQR Trg WH) gesichert ist, während Mrk. nach BDLΔ (Trg WH Nst) **14, 55** ηυρισκον schreibt, da ℵACMj leicht diese Form nach dem stets augmentlosen Aor., vielleicht sogar in Reminiscenz an jene Stelle, in ευρ. verwandeln konnten, während nur D dieselbe Aenderung wie dort zeigen würde, wenn auch hier ευρισκον gestanden hätte. Dagegen wird ευδοκησα (Mk 1, 11. Lk 3, 22. 12, 32) auch **Mt 17, 5** gegen CDMj Trg. **3, 17** gegen ℵCLMj Tsch. **12, 18**

---

1) So auffallend dieser Wechsel ist, muss er nach unsern Textquellen beibehalten werden, zumal ein ganz ähnlicher sich bei dem Augment von δυναμαι und μελλω zeigt. Gesichert ist das ηδυνηθ. Mt 17, 19, wo das εδυνηθ. in B nur Schreibfehler sein kann, weil die beiden einzigen Mjsk., die ihn begleiten (KΠ), fast überall, auch wo sie damit ganz allein bleiben, εδυν. schreiben, während εδυνατο 22, 46 ohne Varianten steht und **26, 9** gegen ADMj Trg gesichert ist. Ebenso wird Mk 7, 24. 9, 28 ηδυνηθ., 6, 19. 14, 5. **4, 33** (gegen ADLMj Trg) ηδυνατο zu lesen sein, dagegen 5, 3. 6, 5 (gegen ℵDMj) εδυν.; Lk 9, 40 ηδυνηθ., 8, 19. 19, 3 (gegen BKΠ) ηδυνατο, während εδυνατο 1, 22 gegen CDLXΔMj gesichert scheint, wie Jh 11. 37 (BCD) gegen 9, 33. 12, 39, wo nur DL εδυνατο haben. Gerade weil Lk 7, 2. 10, 1. 19, 4 das ημελλεν ganz gesichert ist, wird das εμελλεν **9, 31** (Trg) in ℵAC danach konformirt sein; denn auch Jh 4, 47. 12, 33. 18, 32 ist ημελλεν ebenso gesichert wie das εμελλεν 6, 6. 71. **11, 51** (gegen ADLΔ 2Mj Trg) **7, 39**, wo es BDXMj haben (Trg WH Nst), da D eher zur Einbringung des ημελλεν (6, 6. 71. 11, 51) neigt.

gegen ℵCDMj Tsch Trg festzuhalten sein, wie das stehende *ευλογησεν* auch **Mt 14, 19** (gegen CDMj Trg) und das *ηργασατο* **Mt 25, 16. 26, 10. Mk 8, 5**, wofür nur ACΔ Mj, ALΔMj, ACLΔMj Trg *ειργ.* schreiben, der auch **Lk 19, 16** mit ΔMj *προσειργασατο* hat. Bei der häufigen Vertauschung von *ο* und *ω* (vgl. LX Lk 7, 32 *ορχησασθε*, XΔ 21, 38 *ορθριζε*) wird man nicht mit ℵ8Mj WH **13, 13** *ανωρθωθη* lesen dürfen, da der Wegfall des Augments nach der Praep. auch **Jh 6, 18** durch BL4Mj (Trg WH Nst: *διεγειρετο*) gesichert scheint. Ebenso wenig darf das *εορακα*, das B Lk 1, 22 und 4 mal bei Joh. hat, aufgenommen werden, da er Lk 9, 36. 24, 23 und 17 mal bei Joh. *εωρ.* schreibt, und die Mjsk., die ihn begleiten, diesen Fehler gelegentlich auch selbst einbringen. Wenn bei den Synopt. 6 mal konstant *ωκοδομησ.* zu lesen, auch Lk 17, 28, wo nur B *οικοδ.* schreibt, wie dort vereinzelt C, D, L, so wird doch **Jh 2, 20** mit ℵBT gegen Trg *οικοδομηθη* gelesen werden müssen.[2])

m. Während Mtth. 5 fünfmal die später gangbar gewordene Form *ερρεθη* zeigt, schreibt B **5, 21**, wie DMj (Trg Blj) überall, das attische *ερρηθη*, giebt es aber gleich beim zweiten Mal auf und muss also in seinem Text *ερρεθη* gelesen haben. Da Mt 27, 40. Lk 19, 5. Jh 4, 49 *καταβηθι* ohne Varianten steht, und 7, 3 sogar *μεταβηθι*, muss das *μεταβα* Mt 17, 20 (ℵB) aufgenommen werden, da seine Verwandlung in das gewöhnliche *-βηθι* so nahe lag. Während *πειν* Jh 4, 7. 9. 10 (vgl. Apok. 16, 6) ohne Varianten steht, darf es **Mt 27, 34** nicht mit ℵD Tsch aufgenommen werden, da *πιειν* 20, 22 ohne Varianten steht und D auch Mk 10, 38. 15, 23 das *πειν* einbringt. Das der Vulgärsprache angehörige *επαναπαησεται* **Lk 10, 6** (ℵB, vgl. Apok. 14, 13) ist natürlich in *επαναπαυσεται* (Trg) emendirt. Die inkorrekte Kontraktion *ηρωτουν* ist nur Mt 15, 23 durch ℵBCDX bezeugt. Da sie aber

2) Wenn hier nur die Evangelien in ihrer Schreibweise sich gegenüberstehen, wie bei dem *ευρισκ.*, so zeigt die Verdopplung des *ρ* nach dem Augment denselben unerklärlichen Wechsel, wie Anm. 1. Denn Lk 17, 2 steht so gut wie ohne Varianten *ερριπται*, während Mt 9, 36 *εριμμενοι* entscheidend bezeugt ist; und während 26, 67 alle älteren Mjsk. *εραπισαν* lesen, wird **26, 65** gegen WH (der fast ohne Bezeugung *διερηξεν* schreibt) das *ρρ*, und **15, 30** gegen ℵDL (Tsch WH Nst) *ερριψαν* zu schreiben sein, wie Lk 9, 42 *ερρηξεν* (vgl. Act. 27, 19 *ερριψ.*), da der Ausfall eines *ρ* immer leichter erklärlich ist, als seine Verdopplung.

sonst nur ganz vereinzelt, besonders in C (Mk 9, 28. 34. 10, 2. 10. 12, 18. Jh 4, 31), vorkommt, darf sie nicht mit Tsch **Mk 4, 10** (אC). **14, 5** (אC: *ενεβριμουντο*). **Jh 11, 38** (אA: *-μουμενος*, vgl. D 11, 33) aufgenommen werden. Das *κοπιουσιν* **Mt 6, 28** (B Trg) zwischen *-νουσιν* und *-θουσιν* ist gedankenlose Konformation. Wenn man mit Recht Mt 13, 32 das *κατασκηνοιν* (BD) aufnimmt, darf man es nicht **Mk 4, 32** mit WH Blj Nst verwerfen, wo D bereits, wie die andern Mjsk., das gewöhnliche *-νουν* dafür einsetzt. Zu verwerfen ist das nicht ungewöhnliche *εδεετο* **Lk 8, 38** (אCΔMj Tsch), da AP mit ihrer Mischlesart (*εδεειτο*) zeigen, dass sie die kontrahirte Form vor sich hatten und dafür die ursprünglich auch von ihnen intendirte unkontrahirte aufgaben. Das *αγαλλιασθηναι* **Jh 5, 35** (TrgaR) ist nur durch L bezeugt. Während das *συνιων, -οντος* Mt 13, 23. 19 (CLXΔMj, DLMj), *αφιομεν* 6, 12 (DLΔMj), *-ιονται* 9, 2. 5 (D, אD, vgl. Δ Mk 2, 5) allgemein verworfen wird, ist das *αφιομεν* Lk, 11, 4 gesichert und muss auch **Jh 20, 23** *αφιονται* (WHaR) gelesen werden, da nur ΔMj *-ιενται* (TrgaR) schreiben, die andern Mjsk. anders emendiren (vgl. 3, d). Wie B Mt 16, 21 nach dem *δεικνυσι* 4, 8 *δεικνυναι* schreibt, so D Jh 5, 20 nach 2, 18 *δεικνυεις*. Für *εστηκως* schreiben die Emendatoren das häufigere *εστως*, vgl. AΔMj Mk 13, 14, ADΔMj Mt 27, 47, ACDΔMj **Lk 9, 27** (Trgtxt), CLX Jh 18, 22, א 6, 22. Mk 9, 1, אD **15, 35** (Tsch Blj: *παρεστωτων*). Da *δυνασαι* fünfmal bei Mtth. Luk. Joh. ohne Varianten steht, dagegen Mk 9, 22. 23 das *δυνη* allgemein acceptirt ist, so wird auch **1, 40** gegen alle Editoren mit B *δυνη* zu schreiben sein. Die Abschreiber hielten die Form, wo sie ihnen zum ersten Male begegnete, für einen Fehler und erkannten sie, wenigstens theilweise, erst bei ihrer Wiederkehr als richtig an. Das *καθησεσθε* **Mt 19, 28** (אBLXΔMj WH) ist, dem *καθιση* entsprechend, in *καθισεσθε* konformirt, wie das *καθισον* **Mk 12, 36** (B Trgtxt WHaR) in das bei den LXX und den Parallelen in diesem Citat gebräuchliche *καθου*. Das fehlerhaft gebildete *εξεδετο* **Mt 21, 33** kann, da es **Mk 12, 1. Lk 20, 9** in אBCL, noch durch A bezeugt, wiederkehrt, kein Schreibfehler sein, sondern muss gegen Trg aufgenommen werden, wie das analoge *εξεκρεμετο* **19, 48** (אB, vgl. Act. 4, 35 *διεδιδετο*).[1])

---

1) Dagegen können vereinzelte Vertauschungen von *α* und *ε*, wie א Jh 5, 17 (*απεκρινετο*), B **8, 57** (TrgaR *εωρακες*). **17, 7. 8** (TrgaR *εδωκες*),

In den Evangelien muss ursprünglich allgemein *ειπαν* gestanden haben, das 85 mal in unsern Mjsk. bezeugt ist, nur 19 mal nicht, bei Luk. nur 24, 24 nicht, wo das vorhergehende *απηλθον—ευρον,* wie das folgende *ειδον* das *-πον* so nahe legte. Wenn es Mt 16, 14. Jh 2, 20, wo es im Wesentlichen durch B allein bezeugt ist, allgemein aufgenommen wird, so sieht man nicht ein, warum es nicht auch Mt 9, 3. 27, 49. Lk 11, 15. Jh 3, 26. 16, 17 nach ihm allein aufgenommen werden soll. **Mk 11, 6,** wo es durch ALΔ bezeugt, und in den Stellen, wo ℵ von D, L oder R begleitet wird, hat es wohl nur Trg verworfen, der es sogar **Mt 2, 5** (ℵB) nicht aufnimmt; aber wenn doch diese 11 Stellen zeigen, dass es keine Sonderlesart von ℵ oder einem seiner Begleiter ist, so wird man es auch mit WH aufnehmen dürfen, wo es durch ℵ allein (7 mal), durch D (3 mal), durch DX (Jh 18, 7), X (Lk 6, 2), L (Mt 27, 4), LΞ (Lk 9, 12) bezeugt ist. Das schliesst nicht aus, dass, auch wo wir nach allen Mjsk. *ειπον* schreiben müssen, dies erst eine spätere Verderbniss ist, die wir nur nach unserer Textüberlieferung nicht mehr rektifiziren können. Dagegen ist *ειπα* nur **Mk 9, 18** durch ℵBL gesichert (gegen TrgaR) und Jh 10, 34 in einem Citat, während der Evangelist einige 20 mal *ειπον* schreibt und ebenso Mt 16, 11. 28, 7 (gegen ℵ, der nach dem unmittelbar vorhergehenden *ειπατε*: *ειπα* schreibt). Dagegen ist *ειπας* Mt 26, 25. 64. **Mk 12, 32** (ABMj Trg). Lk 20, 39 gesichert, wodurch auch das *ειπες* **Jh 4, 17** (ℵB Tsch WH Nst) unmittelbar nach *ειπεν* sehr zweifelhaft wird, und 12 mal *ειπατε*. Das *ειπασα* **11, 28** (BC Trg WH) ist gegen das dicht vorhergehende *ειπουσα* (vgl. auch 20, 14) nicht zu halten, sondern einfacher Schreibfehler.

Ganz anders steht es mit der Form *ηλθον* im Simpl. und

---

von *ε* und *ο*, wie B Mk 8, 14 (*επελαθεντο*), oder mechanische Konformationen, wie B 8, 17 (*νοειτε ουδε συνειτε*), nichts beweisen. Auch das wiederkehrende *δυνομενος*, *—νομαι*, *—νομεθα* B Mt 19, 12. 26, 53. **Mk** 10, 39 kann nicht aufgenommen werden, da die richtige Form daneben sich so häufig findet. Da B das *ηδυνασθησαν* Mt 17, 16 in v. 19 sofort aufgiebt, kann auch das *ηδυνασθη* **Mk 7, 24** (ℵB), neben dem 9, 28 ohne Varianten *-νηθημεν* steht, nicht gegen Trg. aufgenommen werden. Dagegen sind die Bildungen *ειχοσαν*, *εδιδοσαν*, die in den älteren Evangelien nur ganz vereinzelt vorkommen, Jh 15, 22. 24. 19, 3 wegen ihrer starken Bezeugung allgemein anerkannt.

seinen Comp. Da hier die Endung auf -*αν* nur 9 mal bei B, vereinzelt bei ℵ, D, L, nur 6 mal bei zweien von ihnen und 2 mal bei dreien vorkommt, so ist es sehr unwahrscheinlich, dass diese Schreibart auf den ältesten Text zurückgeht. Vielmehr lag es so nahe, dass nach Analogie des gewöhnlichen *ειπαν* oder in unmittelbarer Nähe anderer Verba auf -*αν* auch das *ηλθαν* vielfach einkam. Dazu kommt, dass das *ηλθατε*, *εξηλθατε*, *εισηλθατε* konstant (8 mal) sicher bezeugt ist, während das *ελθατω*, das die meisten Neueren aufnehmen, ebenso konstant (5 mal) von B abgelehnt wird.[2]) Dasselbe gilt von *ειδον*, das 13 mal ohne Varianten steht, und **Mk 6, 33** nur gegen D (WH). Das *ειδαν* darf also nicht **9, 14** (B WH) oder mit allen Neueren **6, 50** (ℵB) zwischen *ανεκραξαν* und *εταραχθησαν*, **Jh 1, 40** (BC) neben *και εμειναν* oder **Lk 10, 24. Mt 13, 17** (ℵBCLΞ, ℵB) in Parallele zu *ηκουσαν* nach *επεθυμησαν* aufgenommen werden, geschweige denn das *ειδαμεν* der Editoren **Mk 2, 12** (CD). **Mt 25, 37** (BJ Trg WH), das B selbst **v. 38** (WH) 39. 44 aufgiebt, oder mit WH Mk 9, 38 (D). Lk 5, 26 (C). 9, 49 (LΞ), und das nur ganz vereinzelt in A, D, L, Δ vorkommende *ειδατε*. Auch *ευρον* steht 12 mal ohne Varianten, weshalb weder das *ευραν* **Lk 8, 35** (B Trg WH), noch mit allen Editoren das durch *ηλθαν σπευσαντες* herbeigeführte *ανευραν* **2, 16** (B) oder das *ευραμεν* **23, 2** (BLMj) aufgenommen werden darf.

---

2) Wenn WH sogar nach D (7 mal) und L (3 mal) allein *θαν* schreibt, so ist zu erwägen, dass D auch Formen, wie *ηλθαμεν*, *απεθαναν*, *υπεστρεψαν*, *συνεπνιγαν*, ja 3 mal *ειχαν* und 7 mal *ελεγαν* hat. Wenn ihm da, wo B allein -*θαν* hat, auch Andere folgen, so schreibt doch auch B **Jh 1, 12** *ελαβαν* (Trg), Lk 20, 31 *απεθαναν*., 5, 30 mit R *εγογγυζαν*., 24, 21 *ηλπιζαμεν*, 24, 22 *γεναμεναι*, Mk 3, 11 *προσεπιπταν*. Das *ελεγαν* hat auch ℵ 4 mal und **Jh 11, 56** sogar mit D (Tsch). Wie sehr danebenstehende Formen auf die Einbringung der Endung -*αν* einwirken, zeigt in B das *ηλθαν* **Lk 24, 1** (TrgaR WH) neben *ετοιμασαν*, wie **Jh 3, 26** (Trg WH) neben *και ειπαν*, **Mt 7, 25** (Trg WH) neben *προσεπεσαν*, das er **v. 27** (gegen ℵ WH) bereits aufgiebt. **Mt 22, 22** folgt das *απηλθαν* (BD) der Editoren auf *εθαυμασαν*, wie **Mk 6, 29** (BL) das *ηλθαν* mit *και ηραν* verbunden ist, **Lk 2, 16** steht ihr *ηλθαν* (BLΞ) neben *σπευσαντες*, wie es **5, 7** (ℵL), wo nur Trg das *ηλθον* beibehält, mit *και επλησαν* verbunden. Ebenso schreiben alle Editoren nach BC **Jh 1, 40** *ηλθαν*, wo *ειδαν—εμειναν* folgt, und 18, 6 *απηλθαν* (ℵBD), das mit *και επεσαν* verbunden ist.

Gesichert ist nur das *επεσαν* Mt 17, 6. Jh 18, 6, *προσεπεσαν* Mt 7, 25, *ανεπεσαν* Mk 6, 40. Jh 6, 10, obwohl der Imp. daneben *αναπεσε* (Lk 14, 10. 17, 7) gebildet wird, weshalb auch das *πεσατε* der Editoren **23, 30** (CLXΔ) sicher dem parallelen *καλυψατε* konformirt ist. Auch das *ειχαν* **Mk 8, 7** (אBDΔ), das Alle aufnehmen, wird durch das dicht vorhergehende *παρεθηκαν* herbeigeführt sein, da *ειχον* überall ohne irgend erhebliche Varianten (vgl. D Anm. 2) steht. Da aber B Mk 12, 8 nach *απεκτειναν*: *εξεβαλαν* schreibt, so wird auch das *επεβαλαν* **14, 46** (אB) neben *εκρατησαν* mit Trg. zu verwerfen sein (vgl. D Mt 13, 48. 21, 39).

4. Partikeln.

a. In Betreff des Wechsels von *αν* und *εαν* nach Relat. lässt sich nur so viel feststellen, dass die Emendatoren es lieben, das *εαν* einzubringen, wie LΔ Mk 14, 44 (*ον εαν*), CΔ Mj Mt 10, 14, CLMj Lk 9, 26 (*ος εαν*), CLΔ Mj **Mt 21, 22** (Trg: *οσα εαν*), AC3Mj Mk 10, 43, ACLMj **10, 44** (Trg), AMj 10, 11. 15, AΔMj Lk 18, 17 und schon א Mk 9, 41 (*ος εαν*), אC Jh 11, 22, dann aber auch **Mt 7, 12** (אC Tsch WH Nst: *οσα εαν*), אAΔMj **Mt 26, 48** (Tsch: *ον εαν*), אΔ2Mj **Mk 6, 56** (Tsch Mj), אCLX Mj. **14, 14** (Tsch WH Nst: *οπου εαν*, das um so näher lag, als es wirklich Mt 8. 19. 26, 13. Mk 9, 18. 14, 9 ganz gesichert ist). Dass es gerade **6, 10** (Trg) in ADLΔ entfernt ist, liegt wohl an dem parallelen *εως αν*. Ein ähnlicher Grund liegt freilich bei dem *οπου αν* **Lk 9, 57** (אDXΔMj Tsch WH) nicht vor; aber dass in solchen Dingen nach der Parallele konformirt sein sollte, ist äusserst unwahrscheinlich. Das Zeugniss von B ist hier um so wichtiger, als B (Jh 15, 7: *ο αν*) und BD auch sonst, besonders gern nach C, das ∈ fallen lassen (**Mt 10, 42. 11, 6**, wo Tsch. mit Recht das *ος εαν*, wie 5, 32. Mk 8, 38. Lk 7, 23, festhält). So auch **Mt 14, 7** (BD Trg *ο αν*), während siebenmal das *ο εαν* ganz gesichert ist und **16, 19** (Trg) bereits im Parallelglied das *ο αν* von BD aufgegeben wird, wie **18, 18** (Trg) von BDL das *οσα αν*. Auch **Mt 23, 3** wird das *οσα αν* (Trg) in BDMj verschrieben sein, da sie **Mk 3, 28** das *οσα εαν*, wofür אADMj neben dem gleich

folgenden *ος αν*: *οσα αν* (Tsch) schreiben, festhalten (vgl. Mt 22, 9, wo das *οσους εαν* gegen DLMj entscheidend bezeugt ist). Auch das *ω αν* **Lk 4, 6. 10, 22** (BD) wird mit Tsch aufgegeben werden müssen, da das *ω εαν* Mt 11, 27 gegen D ganz gesichert ist. Andere Fehler sind durch Konformation entstanden, wo in Parallelsätzen das *εαν—αν* absichtlich wechselt, wie Mt 5, 19. 12, 32, wo nur D im 1. Gliede *ος αν* schreibt, wie 16, 25 DLXΔMj, **18, 5. 6,** wo DLZ (Trg) das erste *εαν* nach dem zweiten in *αν* konformiren, wie **20, 26** BD (Trg WH). Ebenso wechseln Mk 8, 35 *εαν* (gegen ADLMj) *—αν*, **Lk 9, 48,** wo DLΞ (WH) das erste *εαν* nach dem zweiten in *αν* konformiren, wie umgekehrt ACΔMj (Trg), **17, 33,** wo ADΔMj (Tsch) ebenso im zweiten *εαν* schreiben, wie im ersten, **9, 24,** wo das erste *εαν* (אCXΔΞMj Tsch) nach dem zweiten in *αν* konformirt sein wird. Nur Blj schreibt überall *αν*.[1]) — Bei Mrk. ist einige 30 mal die Form *ευθυς* schlechthin gesichert; es kann daher nur der Schreiber von B **1, 18. 21** (Trg), zwischen denen 1, 20 richtig *ευθυς* steht, das später geläufiger gewordene *ευθεως* gegen seine Vorlage eingebracht haben. Schon Mtth. schreibt gewöhnlich *ευθεως*, das dann auch, wo er das *ευθυς* des Mrk. beibehält, häufig von den Emendatoren eingebracht wird (14, 27. 21, 3), auch **26, 74,** wo darum mit Trg WH nach BL *ευθυς* zu lesen ist. Dagegen ist das *ευθεως* (Trg) **21, 2** in *ευθυς* (אLZ) nach v. 3 konformirt, wie 14, 31 in א nach v. 27. Luk. schreibt nur 6, 49 *ευθυς*, das in AΔMj nach dem sechsmal von ihm gebrauchten *ευθεως* konformirt ist, wie bei Joh., wo beide Formen wechseln, das *ευθυς*, wo es zum ersten Male vorkommt (13, 30), während es nachher als richtig anerkannt ist. — Das bei Luk.

---

1) Die Konjunktion *εαν* wird von den Synoptikern nur in der Krasis (Mt 21. 21. 26, 35. Mk 5, 28. 6, 56. **Lk 12, 38,** wo nur in der auch sonst emendirten Lesart *και εαν*, Trg u. WHaR, steht) *καν* geschrieben, dagegen bei Joh. vor *τι*, *τινων* wiederholt (13, 20. 16, 23. 20, 23) *αν*. Vgl. auch das *αν μη τι* 5, 19 (אB), das sicher gegen Trg festzuhalten. Dagegen ist es 3, 27. **12, 32** (WH). 19, 27 von B allein eingebracht, wie von C, D, L, DL vereinzelt schon in den älteren Evangelien. Das *ο, τι εαν* (B) Lk 10, 35 ist ein gedankenloser Schreibfehler. Der Abschreiber glaubte ein *οτι* vor sich zu haben und vermuthete vor dem folgenden Conj. ein *εαν*. Nach *οστις*, *ο, τι* steht nirgends *εαν*, nur Jh 15, 16 ist es von א eingebracht.

stehende, bei Mtth. gewöhnliche ιδου ist natürlich auch Mk 13, 21. 15, 35. **3, 34** (ADΔTrgaR) eingebracht, wie Jh 19, 26. 27, während 19, 5 in AΔMj das ιδου in das bei ihm 20 mal gebrauchte und v. 4 eben vorhergehende ιδε verwandelt ist. — Wie Mt 13, 55 (DLΔMj, vgl. D Mk 6, 3), so wird auch **Lk 17, 17** (אAΔMj). **Jh 7, 42** (אDΔMj, vgl. א 6, 70) gegen Tsch Blj das ουχι für Verstärkung der einfachen Negation zu halten sein, während das ουχι **6, 42** (BT Trg u. WHtxt) wohl Reminiscenz an Lk 4, 22 ist, wo umgekehrt AΔMj in Reminiscenz an Mt 13, 55. Mk 6, 3 ουχ schreiben; denn wenn sie das auch **Lk 18, 30** (Trg) thun, so konnte das ουχι nach dem Relat. und vor μη allerdings auffallen. Wie in D (Mk 6, 3. Lk 13, 7), so wird schon in אC (Lk 24, 3), B (Jh 7, 22), AB (Lk 11, 40), BLΔ (Mk 14, 55) das ουκ vor Worten mit Spir. asper geschrieben; wenn dies **Jh 8, 44** sogar in אBDLXΔ (Tsch Blj Nst) geschieht, so mag das damit zusammenhängen, dass man das Perf., wie die Aoristformen, ohne Spir. asper (WH) sprach; es darf aber deshalb doch nicht aufgenommen werden. Da auch das Umgekehrte vorkommt (D Mk 6, 3, DΔ Jh 3, 36), wird es nicht anders zu beurtheilen sein, wie andere Verwechslungen von κ und χ (vgl. 1, a), z. B. das bei D so häufige εκθροι oder das κιτωνας B Mk 14, 63. — Das ουτω B Jh 4, 6 ist reines Schreibeversehen, indem das C vor Є abfiel, wie sonst nur vor Konsonanten (ACMj Mk 2, 7. אΔMj 7, 18, L Lk 12, 43, ΔMj 21, 31).

Da unmöglich das überall im N. T. korrekt gebrauchte μη in der Frage nur **Mt 11, 23. Lk 10, 15** einen bejahenden Sinn haben kann, und da eine verneinende Frage keinen im Zusammenhange irgend möglichen Sinn giebt, kann das μη der ältesten Mjsk. und neuen Editoren nur auf einem alten Schreibfehler beruhen, der durch Verdopplung des Schlussbuchstabens in καφαρναουμ entstand.[2]) — Das ουκ Mt 13, 34 (DLXMj) kann nach Mk 4, 34

---

2) Wie alt dieser Fehler ist, zeigt nicht nur, dass er bei Mtth. in אBC, bei Luk. in אBDLΞ sich findet, sondern auch, dass bereits in unsern Textzeugen das nun unmögliche υψωθης in Parallele zu dem καταβηση (-βιβασθηση) in υψωθηση verwandelt ist. In DL ist bei Mtth. noch das ursprüngliche η erhalten; da sie aber bereits das υψωθηση in ihrer Vorlage vorfanden, bildeten sie durch Einschiebung eines η vor εως αδου zwei Parallelsätze, während XΔ 3Mj, wie bei Luk. ACΔMj, η υψωθεισα schrieben.

konformirt sein, obwohl es ohnehin die durch das Citat konstatirte grundsätzliche Lehrweise Jesu korrekter auszudrücken schien. Für das *αιτιαν ουχ ευρισκω* **Jh 19, 4** (ℵ Tsch Blj) sprechen nicht einmal die cod it, die alle, wenn auch in verschiedener Stellung, das *εν αυτω* erhalten haben. Es ist nach v. 6 konformirt, während das *ουδεμιαν* in B nicht aus 18, 38 herrühren kann, wo die Wortstellung eine durchaus andere ist. — Wie das verstärkende *ουπω* Mt 15, 17 (ℵCLXΔMj) vielleicht aus 16, 9, Mk 7, 18 (ℵLΔ) vielleicht nach 8, 17 eingebracht ist, so wird auch das von Allen aufgenommene *ουπω* **8, 21** (ℵCLΔMj) nach v. 17 konformirt, und das *πως ου*, wovon das *πως* noch in ADΣMj (Trg) erhalten, ursprünglich sein; denn dass hier keine Konformation nach Mt 16, 11 vorliegt, sahen wir schon 3, b. Dagegen ist das *ουπω* **Jh 7, 8** (BLXΔMj WHtxt) sicher nicht auf Grund der Reflexion eingebracht, dass Jesus später doch auf das Fest ging, sondern, wenn unecht, ganz mechanisch dem folgenden *ουπω* (vgl. auch 16) konformirt. Aber das *ουκ* (ℵD3Mj Vers) soll ja vielmehr, wie das in ℵ zu dem ersten *εις την εορτην* hinzugefügte *ταυτην* zeigt, gerade deutlicher ausdrücken, dass Jesus auf dies Fest überhaupt nicht gehen wollte, weil er erst am Passahfest seine Zeit gekommen sah, während das *ουπω* die (durch die Motivirung völlig ausgeschlossene) Auffassung zuzulassen schien, als ob er nur seine Reise auf dies Fest noch etwas aufschieben wollte. Uebrigens hat ℵ schon v. 6 (wenn auch vielleicht nur durch Schreibfehler vor *παρεστιν*) *ου* statt *ουπω*, was dann das *ου* v. 8 von selbst nach sich zog. Vgl. noch das reflektirte *ουκ* statt *ουπω* 6, 17 AΔMj. 11, 30 D. Zweifellos ist das *ουπω* **7, 39** (ℵBD) statt *ουδεπω* (Tsch) mechanische Konformation nach dem unmittelbar vorhergehenden *ουπω*. Dass das *ουδεπω* auch zur Verstärkung eingebracht werden konnte, zeigt 8, 57 D. **Lk 23, 53** (ℵCXΔMj Tsch Blj), wo das vorhergehende *ουδεις* sehr dazu aufforderte; aber in jener Stelle lag

---

So ist es gekommen, dass dort das ursprüngliche *η* (Relat.) —*υψωθης* nur noch in minderwerthigen Mjsk. erhalten, hier bis auf einen Korrektor von B ganz verschwunden ist. — Das *και* statt *μη* (**Lk 11, 11**) hängt mit der richtigen Lesart in B zusammen, obwohl es WH Blj, die diese anerkennen, nicht mit aufnehmen; das *μη—μηδε* **Lk 12, 47** (ARXΔMj Trgtxt) statt *η* ist absichtsvolle Nachbesserung.

doch nicht der leiseste Anlass dazu vor. — Das *μη—μηδε* **7, 33** (ℵ Tsch) ist Verstärkung des *μη—μητε*, das die Emendatoren (ADLΔMj Trg) in *μητε—μητε* änderten (vgl. D Jh 4, 11), wie das *μηδε* **10, 4** (ACΔMj TrgaR) statt des dritten *μη*, während das *ου—ουδε* **12, 24** (ABΔMj Trgtxt WHtxt Nst) zwar nicht aus Mt 6, 26 herrührt, aber Konformation nach dem gleich folgenden *ου—ουδε* ist, das D umgekehrt in *ουτε—ουτε* konformirt. Auch das *και—ουκ* 18, 4 (ADΔMj) wird nach v. 2, wo nicht einfach nach dem parallelen *και—ουκ*, konformirt sein, wie das *ουτε* **20, 36** (ℵQRΔ3Mj Tsch) nach dem zweimaligen *ουτε*. Oft aber wurde auch das *μηδε* nicht verstanden. So das in das einfache *μη* verwandelte (ℵ Tsch), das die Emendatoren durch einen neugebildeten Parallelsatz erläuterten, **Mk 8, 26**, oder das in *μητε* (ℵCDMj Tsch) verwandelte **3, 20**, oder das *ουδε* **Mt 21, 32** (B Vers Trg WH Nst), nachdem man die beiden Theile des Gleichnisses umgestellt und in v. 31 die Deutung des bussfertigen Sohnes gefunden hatte (vgl. 2, b), während doch ausdrücklich hervorgehoben werden sollte, dass die Hierarchen auch nicht einmal durch den Vorgang der Zöllner und Huren sich zur Busse bewegen liessen (vgl. D Jh 8, 42). Dagegen ist das *δε* von *μηδε* Lk 14, 12 in B einfach durch Schreibfehler vor *γειτονας* abgefallen, wie das *γε* von *μηγε* Mt 9, 17. Das abschwächende *μη* **Lk 8, 49** (ACΔMj TrgaR) statt *μηκετι* ist Reminiscenz an 7, 6, wie das *ου* Jh 16, 16 (AΔMj) statt *ουκετι* aus v. 17. Doch vgl. auch das *μη* statt *μητι* ℵ 18. 35, *μητε* statt *μηποτε* ℵD 7, 26. — Das verstärkende *ου μη* (vgl. Lk 22, 34 AΔMj) ist Jh 10, 28 (ℵDLX) wohl dem unmittelbar vorhergehenden konformirt, wie **Mk 13, 31** (ACΔMj, die auch sonst hier nach Mtth. konformiren, vgl. 3, k) nach v. 30 oder **Mt 24, 35**. Das zeigen am klarsten noch ℵL (Tsch WHaR Blj NstliKl), die dasselbe aufnehmen, ohne den Ind. Fut. in den Conj. Aor. zu ändern (wie D Mt 12, 20, der hier umgekehrt den Conj. aufnimmt ohne das *μη*), obwohl bei Mrk. nie *ου μη* mit Ind. Fut. steht. Umgekehrt ist das absichtsvoll steigernde *ου μη αφεθη* **Mt 12, 32** (B WHaR), von dem das *μη* noch in ℵ erhalten, nach v. 31 in *ουκ αφεθησεται* konformirt. Dagegen nahmen **25, 9** ℵALZ (Tsch Blj WHaR) an dem *ου μη* Anstoss, weil man den Conj. fälschlich mit *μηποτε* verband, wie 24, 21 nach dem *ουδε* (DΔ; doch vgl. auch D Jh 4, 14). Mk 13, 2 nach dem

Relativ (ℵL), vgl. Lk 8, 17 (AΔMj), wenn da nicht einfach das Parallelglied maassgebend war. Das sicher nicht als Verstärkung gemeinte *ου μη ελϑη* **Jh 16, 7** (BL Trgtxt WH) ward wohl entfernt, weil das einfache *ουκ ελευσεται* dem *μη απελϑη* oder dem folgenden *πεμψω* besser entsprach.

Das *ομοιως* **Mt 22, 39** (B WHaR) kann nur ursprünglich sein, da das fehlende *αυτη* zeigt, dass es nicht etwa Schreibfehler ist, und da dieses nach *ομοια*, man mag nun *αὕτη* (WHtxt) oder *αὐτῇ* lesen, einen recht matten, der Ergänzung bedürftigen Sinn giebt, den jenes direkt enthält. Das *ουτως* **5, 46** (Trg WHaR) ist nach v. 47 in *το αυτο* konformirt (ℵBLΔMj). Dass LΔMj es auch v. 47 haben, zeigt nur, dass sie es ursprünglich auch v. 46 mit DZ lasen und die konformirte Lesart erst später in sie hineinkorrigirt ist. Das wechselnde Subjekt, das erst LΔMj konformiren, zeigt, dass die Sätze ursprünglich nicht gleich gebildet waren, wie denn auch erst das *ασπαζεσϑαι* ein bestimmtes äusseres Thun ist, worauf das *το αυτο* hindeuten kann. Aehnlich ist das *ομοιως* **Lk 13, 5** (ADΔMj TrgaR) nach v. 3 konformirt, obwohl AΔMj dort *ωσαυτως* lesen, also zu der Zeit, wo dies umgekehrt nach v. 5 konformirt wurde, dort noch *ομοιως* (wie D) gelesen haben müssen. Vgl. auch das *ομοιως* ℵ Mk 14, 31 statt *ωσαυτως*, das schwerlich aus Mt 26, 35 stammt. — Das *πρωιας* **Mt 21, 18** (CLΔMj TrgaR) statt *πρωι* ist wohl aus 27, 1 eingebracht, wie vereinzelt schon 16, 3. Sicher ist das schon seiner Stellung wegen scheinbar auffällige *τοτε* **Jh 10, 22** (BL sah arm TrgaR WH Blj) nicht Emendation, zumal das *το* nach *εγενετο* so leicht ausfiel und dann das *τε* in *δε* verwandelt werden musste. Ganz anders ist doch das *τοτε* **Mt 17, 17** (Z WHaRiKl), das die dem Vater gegenüber scheinbar auffällige Antwort nur als ein damals mit Bezug auf den Gegenstand gesprochenes Wort bezeichnet. Ganz gewöhnliche Emendationen sind das *ωδε* Lk 9, 27 (ACDΔMj) statt des ungewöhnlichen *αυτου*, das dem Mrk. ganz fremde *εναντιον* **2, 12** (ACDΔ Trgtxt) statt des *εμπροσϑεν*, das gewöhnliche *ειτα* (Trg) statt des seltneren *ειτεν* (ℵBLΔ3Mj). Das *δηλαυγως* **8, 25** (ℵCLΔ Tsch WHaR) wurde dem *τηλαυγως* substituirt, weil die Abschreiber an eine Bildung von *δηλος* dachten, das *πορρωτερω* **Lk 24, 28** (ℵDLXΔMj Tsch Blj) ist eine von den Abschreibern selbst gebildete, dem *πορρω* entsprechende Adverbialform statt des Neutr. Adj., das *μολις* **9, 39** (BR TrgaR WH) ist von den

übrigen Mjsk. in *μογις* verwandelt, wie Röm. 5, 7 in ℵ, Act 14, 18 in D.[3])

b. Besonders häufig werden *και* und *δε* vertauscht bei Mrk. und Luk., wo D allein 33 mal *και* für *δε* und 83 mal *δε* für *και* setzt, während er bei Mtth. nur 13 Vertauschungen in etwa gleichem Verhältniss zeigt. Es lag ja für die Emendatoren immer am nächsten, die in den Evangelien oft so monotone Aneinanderreihung der Sätze durch den Wechsel der Konjunktion zu beleben, besonders bei Mrk., wo die spezifisch emendirten Cod. dieselbe etwa 20 mal zeigen, noch abgesehen von den Fällen, wo D zu ihnen tritt. Ich gebe nur einige Beispiele, wo Trg das *δε* statt *και* meist wenigstens aR hat, wie **Mk 9, 9** (AMj). **5, 6** (ADMj). **2, 5** (Trgtxt). **1, 6** (ADΔMj). **12, 3** (ACMj). **1, 4** (ACΔMj). **6, 24** (ACDMj). Aber da auch ℵ so oft mit den Emendatoren geht (vgl. ℵCΔ 3, 13), so wird man auch nicht **1, 14** mit ℵALΔ Mj (Tsch TrgaR Blj) *δε* schreiben dürfen, oder gar **10, 52**, wo es doch ganz undenkbar ist, dass BLΔ (WH TrgaR) ihr *και* aus der vielfach so abweichenden Parallele Lk 18, 42 entnommen haben sollten, während hier schon das v. 51 vorhergehende *ο δε τυφλος ειπεν αυτω* die Konformation so nahe legte. Aber auch gegen alle Editoren wird das *και χωρις παραβ.* **4, 34** (B cop) festzuhalten sein, weil es sicher nicht aus Mt 13, 34 herrührt, und hier gerade die Hervorhebung des Gegensatzes so nahe lag. Seltner war bei Luk. zu dieser Aenderung Anlass geboten; doch vgl. **22, 44** (DLΔMj Trg WHaR). **12, 42** (TrgaR, obwohl hier schon v. 41 die Konformation so nahe legte). 23, 44 (AΔMj).

---

3) Charakteristisch ist, wie B Lk 17, 23 mit dem *ωδε η* nach v. 21 zu konformiren beginnt, aber während ADΔMj nun auch das *εκει* danach einbringen, nach dem nicht mit v. 21 stimmenden *ιδου* in seiner Vorlage den Fehler erkennt und mit *ωδε* fortfährt, oder wie er 2, 9 das bei Mtth. so beliebte *σφοδρα* (vgl. besonders Mt 17, 6. 27, 54) statt *φοβον μεγαν* schreibt. Das *ει ηδη* **Mk 15, 44** (BD Trg u. WHtxt) statt *ει παλαι* ist ganz mechanische Konformation nach dem ersten Versgliede, das *εξωθεν* **4, 11** (B WHaR) entstand durch Verdopplung des folgenden *εν*, das *ηδη* vor *ημερα* Lk 9, 12 ist einfacher Schreibfehler statt *η δε*. Wenn D it vg **Mk 6, 35** (WHaRiKl) *εγγιστα* für *κυκλω* schreiben, so ist das doch eine offenbare Emendation, da es bei den im Umkreise liegenden Ortschaften hier doch nur auf ihre Nähe ankam.

23, 24 (ADΔMj). 1, 65 (אAMj). Sehr nahe lag es, **17, 33** mit *ος δ αν* (אBL WH) den wirklich vorliegenden Gegensatz zu markiren in Reminiscenz an 9, 24. Bei Mtth. vgl. das *ακουσαντες δε* **20, 24** (LZ Tsch TrgàR), wo doch von einer Konformation nach Mk 10, 41 höchstens bei א die Rede sein könnte, der nachher *ηρξαντο αγανακτειν* schreibt, und **21, 45** (אLZ), wo Trg u. WHtxt Nst mit Recht das *και ακουσαντες* beibehalten. Dass man aber **20, 10** das Bedürfniss fühlte, die Arbeiter der ersten Stunde denen der letzten entgegenzusetzen (אLXZΔMj Tsch Blj), ist doch begreiflich genug. Das *ην δε τις* **Jh 4, 46** (אDL Tsch Blj WHaR) wird nach Einführungen, wie 3, 1. 5, 5. 11, 1. 12, 20 konformirt sein, obwohl hier eine neue Erzählung beginnt, die zu dem Vorigen gar keine Beziehung mehr hat (vgl. א 2, 13).[1]) Allerdings kommt auch sehr häufig bei den Emendatoren der umgekehrte Fall vor, wie in LMj Mt 3, 16, CXΔMj 14, 13. 21, 30, CLXΔMj 14, 26. 16, 17. 8, 8 (TrgaR), א 22, 29, ADMj **Mk 10, 5** (TrgaR). **6, 50. 7, 24** (Trgtxt), ohne dass das Motiv dazu ersichtlich wird, wie 12, 17 (AMj), wo nun das *και—ειπεν* dem *οι δε ειπ.* ebenso gegenübertritt, wie v. 16 das *και λεγει* dem *οι δε ηνεγκ.*, oder 10, 32 (AMj), wo man das *οι δε* nicht verstand und das Subjekt von *εθαμβ.* und *εφοβ.* für dasselbe hielt. Bei dem *και παρεδωκεν* **15, 15** der Editoren scheint man wirklich an dem siebenmaligen *δε* Anstoss genommen und das letzte Resultat der Verhandlungen mit *και* angereiht zu haben; wenigstens kann das *δε* in B cop nicht aus Mt 27, 26 herrühren, da erst D sah zeigt, wie eine Konformation danach aussieht. Dass man an dem *δε* **Mt 20, 9** (B sah WH) Anstoss nahm, weil doch nur die Ausführung des Befehls v. 8 berichtet zu werden scheint, zeigt schon das *ουν* (D it vg), und für das *μελλων δε αναβαινειν* **20, 17** (B sah TrgaR WHtxt Blj) entscheidet, dass *αναβαινων* offenbare Emendation ist, weil nach dem *ιδου αναβαινομεν* v. 18 Jesus schon im Heraufziehn begriffen schien (vgl. auch **Mk** 10, 32) und daher das *μελλων* unpassend. Bei Luk. u. Joh.

---

1) Auch statt des *ετι τε και* **Lk 14, 26** (BLRΔ) steht das bei Luk. so häufige *ετι δε και* (Tsch Blj), und durch das *επει δε* **7, 1** (Trg u. WHaR) statt *επειδη* (ABC2Mj) sollte die Verbindung mit dem Vorigen hergestellt werden. Offenbare Emendation ist das *οτι* nach *γεγραπται* **19, 46** (TrgaR) statt des beziehungslosen *και* (BLR) am Eingange des Citats, wie das *πλην* **17, 1** (אBDL WH Trgtxt Nst) Reminiscenz an Mt 18, 7.

kommt sogar die Verwandlung des *δε* in *και* bei den Emendatoren entschieden noch häufiger vor. Vgl. CD **Lk 8, 42** (TrgaR), CL **4, 39** (TrgaR), AΔMj 4, 3. 6, 8. 8, 20. 9, 9. 50. **23, 45** (Trg) **46** (TrgaR). 24, 3, ADΔMj **4, 9** (TrgaR). 17, 35. Zuweilen scheint man an dem *δε* Anstoss genommen zu haben, weil die Erzählung einfach fortgeführt wird, wie **5, 3. 12** (ACDΔMj, ACDLΔMj Trgtxt) oder **11, 47** (אC Tsch Blj), da ja die Angeredeten v. 48 gar nicht in einen Gegensatz zu den Vätern gestellt, sondern für ihnen gleichgesinnt erklärt werden, **15, 12** (אDXΔMj Tsch Blj), wo der Vater eben nur die Bitte des Sohnes erfüllt, und **18, 13** (ADΔMj Trgtxt), wo ein absichtlich gegensätzliches *δε*, dem *φαρισ. και τελ.* v. 10 entsprechend, in *και* verwandelt wird. Bei Joh., der nur ganz vereinzelt ein *δε* statt *και* zeigt, hat א allein 5 mal, D, AΔMj (2, 8. 6, 2. 11, 19) je 3 mal ein *και* statt *δε*. Das *και* **21, 23** (ADΔMj Tsch TrgaR Blj) ist lediglich dadurch entstanden, dass man das an dritter Stelle stehende *δε* übersah und das Asyndeton durch die einfachste Konjunktion heben wollte.

Da *ουν* so häufig bei Joh. reine Verbindungspartikel ist, wird es oft durch das einfache *και* ersetzt, wie 4mal in D, 7, 15 (ΔMj). 20, 21 (LX). 13, 26 (ADΔMj). **4, 52** (אADΔMj TrgaR), wo das eben vorhergehende und gleich wieder folgende *ουν* noch einen besonderen Anlass dazu bot, noch häufiger durch *δε*, wie 4mal in א, 6, 11. 19, 15 in אΔMj, 5mal in D, 21, 6 in אD, sechsmal in AMj, AΔMj, 19, 16 in אAΔMj, **18, 4** in אDLX (Trgtxt), wo ebenfalls das schon v. 3 vorhergehende *ουν* den Anlass bot. Bei Luk., wo 13, 18 das ganz gleichartige *ουν* (אBL) in *δε* verwandelt wird, ist häufiger ein folgernd gemeintes *ουν* für *δε* gesetzt, wie AMj 10, 37. 22, 70, AΔXMj 6, 9. 10, 2. 13, 15. **22, 36** (TrgaR), ACLΔMj **21, 36** (TrgaR), und so auch **Jh 12, 4** (ADΔMj Trg), wo schon das Fehlen des *δε* in L (WHiKl) zeigt, dass man daran Anstoss nahm, und **10, 20**, wo das *ουν* (אD Tsch Blj) die verschiedenen Aussagen in Folge des *σχισμα* einführt. Das *ουν* Mk 3, 31 (AMj) statt *και* nimmt absichtsvoll die vorbereitende Notiz in v. 21 auf, während das *ουν* **Jh 9, 12** (DΔMj TrgaRiKl) sicher folgernd gemeint ist. — Zweifellos ist die Emendation wo *γαρ* **Mk 8, 3**, (AMj TrgaR, vgl. D: *οτι*) statt *και*, oder statt *αλλα* steht, wie **6, 52** (ADMj TrgaR), D Jh 13, 10 (vgl. 11, 30). Das *γαρ* **Mk 13, 22** statt *δε* (אC Tsch) stammt trotz seiner starken Bezeugung

aus Mt 24, 24, wonach der Vers auch sonst konformirt ist (vgl. 3, b). Viel häufiger wurde die Begründungspartikel nicht verstanden und deshalb durch *και* (AΔMj Jh 1, 16. **Lk 22, 22** TrgaR statt *οτι*; ADΔMj **20, 42** Trgtxt. ℵ Mk 5, S Jh 3, 2 statt *γαρ*, vgl. *ουν* statt *γαρ* D 9, 30) oder *δε* ersetzt, wie *γαρ* in Mk 14, 2 (AΔMj). 16, 8 (ACLΔMj). **Mt 24, 37** (ℵL ΔMj Tsch Blj). **Lk 10, 42** (ACΔMj Trgtxt). **20, 40** (ADΔMj TrgaR). **9, 14** (ℵL Tsch) und **14, 14** (ℵ cod it Tsch), wo es so nahe lag, dem *ουκ εχουσιν ανταποδουναι* das *ανταποδοθησεται* gegenüberzustellen, während die Begründung des *μακαριος εση* schon in dem Satz mit *οτι* gegeben schien. Endlich wird *η* statt *και* gesetzt Mk 3, 33 (ADMj). **13, 21** (ACDΔMj Trgtxt nach Mt 24, 23, wo das *και* in B TrgaR so auffallend schien, dass die meisten Editoren nach ℵL es ganz fortlassen). Lk 12, 29 (ADΔMj). Jh 3, 8 (A), wie umgekehrt *και* statt *η* 8, 14 (ℵLMj nach dem Parallelsatz). Mt 7, 10 (LΔMj). **20, 23**, wo alle Editoren (ausser Trg u. WHaR nach BL) das *και* aufnehmen, das doch so gewiss nach v. 21 konformirt ist, wie Mk 10, 40 (ACMj) nach v. 37. **11, 28** (AMj Trgtxt), das wohl Reminiscenz an Mt 21, 23 ist, wie 13, 32 (ℵD2Mj) an Mt 24, 36.[2])

Da die Conj. *εως* nur 15mal allein erscheint, ebenso oft mit *ου*(*οτου*) und noch öfter mit *αν*, so herrscht die Neigung vor, die vollere Form einzubringen, besonders wo es mit dem Conj. steht, vgl. das *εως αν* **Mt 10, 23** (CDΔMj Trg). Lk 17, 8 (ALX 3Mj). 13, 35 (ℵAΔMj) und *εως ου* Mt 18, 30 (DΔMj). Lk 12, 59 (ADΔMj). 15, 4 (ℵAΔ3Mj), oder *εως οτου* 22, 34 (D). Sogar dem einfachen *εως* c. Ind. **Mt 1, 25** (B WHiKl) wird, wo es zum ersten

2) Wie **Mk 11, 18** (ADL Mj TrgaR) *οτι* statt *γαρ* gesetzt, weil schon ein *γαρ* vorherging, so *γαρ* statt *οτι* D 7, 19. Jh 12, 39, AΔMj **10, 26** (TrgaR). Das *η γαρ εκεινος* **Lk 18, 14** (AΔMj Tsch TrgaR) beruht auf einer Verschreibung des *παρ εκεινον* oder Vermischung mit der nur noch in Min erhaltenen Erleichterung desselben durch *η εκεινος*. Das schon a R verbesserte *επει* Mt 14, 5 (B) ist Reminiscenz an 21, 46. Das *αλλα* **Mk 9, 8** (ACLΔMj) ist durch das vorhergehende *ουκετι* hervorgerufen, da das für Mrk. ohnehin so charakteristische *ει μη* (WHtxt Blj) nicht aus Mt 17,8 herrühren kann, wo der Text gerade in ℵB so anders lautet. Vgl. das *η* statt *ει μη* Jh 13, 10 (AΔMj). Das *ουν* **6, 42** (TrgaR) ist Ersatz des unverstandenen *νυν* (BCT), das *υπερ* **12, 43** (ℵLX WHaR) Aenderung des seltenen *ηπερ*.

Mal erscheint, *ου* hinzugefügt, weil später fünfmal *εως ου* steht. Ausgelassen ist es nur ganz vereinzelt **18, 34** (B WHiKl) in Konformation mit v. 30. **26, 36** (ℵC WHiKl). Lk 15, 8 (D). Jh 13, 38 (X); ebenso das *αν* nach *εως* c. Conj. in B **Mt 5, 18** (WHiKl), wo es wohl durch Schreibfehler vor *παντα* ausfiel, in ℵ **24, 34** (WH iKl), in D **Lk 21, 32** (WHiKl) und noch 3mal, in LX Mt 12, 20. Da nur Lk 12, 50, (XΔMj). Jh 9, 18 (DX) *ου* für *οτου* steht und D sogar Lk 24, 49 *οτου* für *ου* hat, wird das *οτου* **22, 18** (AD ΔMj Tsch Blj) nach v. 16 konformirt und **15, 8** (AΔMj Tsch Nst Blj) zur Verstärkung eingebracht sein, nachdem das *εως* v. 4 bereits in *εως ου* verwandelt war. Das schwierige *εως* **Mk 9, 21** (B), das doch nach 6, 45 nicht unmöglich, ist in CLΔ (TrgaR) in *εξ ου*, von den übrigen Mjsk. und Editoren in *ως* verwandelt, während umgekehrt das unverstandene *ως* Jh 12, 35. 36 in *εως*, wie ℵ zeigt, der es v. 35 noch mit ΔMj theilt, aber v. 36 bereits aufgiebt. Wie das sinnlose *εως* L Mt 27, 65 durch Verdopplung des Є entstand, so das *ως* **Jh 9, 4** (CL Trg u. WHaR) dadurch, dass das Є nach *εμ*Є abfiel. Das *ως ουν ηλθεν* **4, 45** (ℵD Tsch) statt *οτε* ist einfach nach v. 40 konformirt, das *ως* **Lk 9, 52** (ℵB WH) Schreibfehler, indem das -*τε* vor *ετ*- abfiel, wie das *οπ*-von *οποτε* (AMj Tsch) **Lk 6, 3** schon im ältesten Text. Das *οτε* **Jh 12, 17** ist in *οτι* (DL3Mj Tsch TrgaR) verwandelt, weil ein Objekt zu *εμαρτυρει* fehlte, wie das unverstandene *οτι* **12, 41** in *οτε* (DΔMj TrgaR), das *οταν* **Mk 11, 19** in *οτε* (ADMj TrgaR), weil der Conj. folgt (vgl. 3, g). Obwohl, meist sogar die Mehrzahl der emendirten Cod., gegen 10mal die vollere Form *ωσει* für *ως* einbringt (z. B. Jh 6, 10. 19 AΔMj. AD), so findet sich doch auch das einfache *ως* für *ωσει* Mk 9, 26 (D). Mt 14, 21 (DΔ). **9, 36** (CDLMjTrg), wie für *ωσπερ* Jh 5, 21. 26 (ℵ, ℵD). **Lk 18, 11** (DL Trg WHaR), wo wohl das folgende *ως* maassgebend war, und *καθως* Mk 1, 2 (ADMj); aber das *καθως* **Lk 17, 28**, das alle neueren Editoren nach ℵBLRX aufnehmen, wird Schreibfehler für *και ως* sein, da es schon durch v. 26 so nahe gelegt war. Das *ως* **14, 22** (AΔMj TrgaR) statt *ο* ist dieselbe Emendation, wie das *καθως* Mk 1, 44 (C) statt *α*. — Das bei Mtth. so häufige *οπως* ist **8, 34** für *ινα* (B Lchm) eingebracht, wie 12, 17 (LXΔ Mj). Mk 5, 23 (AMj).

c. Nicht selten haben die Emendatoren die Praep. statt des einfachen Kasus oder eines andern Ausdrucks eingebracht. So

DL Mj Mt 13, 52 *εις* (*εν*) statt des Dat., ADΔ Mj 25, 18 statt des Acc., D **Mk 9, 38** (WHaRiKl), wie L nach Lk 9, 49, *μεϑ ημων* statt des Dat., ACΔMj Mk 2, 4 *εφ ω* statt *οπου*, ACDΔMj Lk 9, 62 *εις* statt des Dat., ADΔMj 22, 16 *εξ* (*απο*) statt des Acc., **8, 27** (TrgaR) statt des Dat. temp. So kann auch das dem Sprachgebrauch des Evangelisten ganz fremde *ειπεν προς αυτον* **Mt 3, 15** (Tsch Trgtxt WHaR) statt *αυτω* (B it vg) nur dem unmittelbar vorhergehenden *προς με* konformirt sein, wie das *προς αυτους* **Lk 3, 14** (אAΔMj Tsch Blj) nach v. 13 (vgl. noch AΔMj 18, 7 *βοωντων προς αυτον*). Das *εις* 14, 32 (B) statt *τα προς* ist mechanische Konformation nach v. 28. Dagegen kann das *ειναι υμων* **Mt 20, 27** (B WHaR) nicht aus **Mk 10, 44** sein, wo ja B *εν υμιν* liest; vielmehr wird das *εν υμιν* nach v. 26 konformirt sein (wie das *εστω* in *εσται*, vgl. 3, h), wo ja umgekehrt LZ *υμων ειναι* lesen nach einem Text, in welchem, wie in B, noch *υμων* stand. Dagegen muss umgekehrt bei Mrk. *εν υμιν* (Trg aR WH Nst) gestanden haben, da gerade das *γενεσϑαι* (AMj, vgl. 3, b) nach v. 43 konformirt ist, also unmöglich die älteren Mjsk., die noch das inkonforme *ειναι* bewahren, *εν υμιν* danach konformirt haben können. Ebenso kommt ja freilich auch der gewöhnliche Dat. bei den Verb. dic. statt *προς* c. Acc. vor (Lk 7, 24 אDΔMj. 9, 13 אLΞ. 20, 25 ACDΔMj. 24, 44 ADΔMj) und 22, 17 haben אADΔ Mj das einfachere *διαμερισατε* c. Dat. statt *εις* c. Acc. Das *και αφεσιν* **24, 47** (ACDΔMj Trg WHaR) entstand nur daraus, dass man an dem doppelten *εις* Anstoss nahm, wie das *αυτω* **Mk 5, 37** (AMj TrgaR) daraus, dass man den scheinbar in dem *μετ αυτου* liegenden Pleonasmus heben wollte. Für das *εις ϑανατον* **Mt 20, 18** (א Tsch) statt des gewöhnlicheren Dat. zeugt noch indirekt B, da der Ausfall in ihm (WHiKl Blj) sich nur aus der Gleichheit der Endsilbe mit *αυτον* erklärt, wie für das *επ αυτον* **27, 42**, das in *αυτω* (AD TrgaR) verwandelt wurde, weil man es vom Glauben an die Behauptung seiner Messianität verstand, die Mischlesart in Δ Mj (*επ αυτω*). Das *ον* **12, 18** (אB TschWHNst) ist mechanische Konformation nach dem *ον ηρετισα*, statt dessen D umgekehrt *εις ον ηρετ.* schreibt. Auch er las also noch im zweiten Gliede *εις ον* (LXΔMj Blj), dessen Emendirung in *εν ω* (CD Trg) zeigt, wie es sicher nicht von den Emendatoren eingebracht ist. — Das *υποποδιον* **Mk 12, 36** (אALΔMj) ist aus den LXX (Act. 2, 35), da das *υποκατω*

(WH Blj) nicht aus Mt 22, 44 herrühren kann, wo es die Emendatoren ebenfalls in *υποποδιον* ändern, während Lk 20, 43 nur D nach den Parallelen das *υποποδ.* in *υποκατω* konformirt. Das *προ προσωπου* **Lk 1, 76** (Tsch Trg Nst) statt des *ενωπιον* (ℵB) war durch das *προπορευσῃ* ebenso nahegelegt, wie durch das Maleachicitat (7, 27); auch 12, 9 ist das *ενωπιον* nach v. 8 in *εμπροσθεν* konformirt, das AQ bereits an zweiter Stelle aufgeben. Wie das gewöhnliche *εως* Mk 13, 30 (D) und Lk 16, 16 (ADΔMj) eingebracht ist statt des in beiden Evang. nur hier vorkommenden *μεχρι*, so Mt 28, 15 (ℵD) nach 27, 8. Dagegen wird das *εως* **13, 30** echt sein, da weder das *αχρι* (ℵL WHaR), noch das *μεχρι* (CΔXMj Tsch Blj) 11, 23 irgend einen Anstoss erregt hat.[1])

Die Emendatoren verwandeln das scheinbar für *εν* gesetzte *εις* in jenes Mk 10, 10 (ACMj). Lk 4, 1. 23 (A, AΔMj). 23, 19 (AD ΔMj). **4, 44** (ACLΔ Mj TrgaR). Jh 3, 15 (ℵΔMj), auch **Mk 4, 15**, wo das *εν* (ℵCLΔ Tsch) allein zu dem einen Zustand bezeichnenden Part. Perf. zu passen schien, wie das *εν ταις καρδιαις αυτων* (DMj) zeigt und A, der das *εις* (B) so unerträglich findet, dass er statt dessen mit *απο* an *αιρει* anknüpft. Dann aber kann unmöglich das *εν οικω εστιν* **2, 1** (ℵBDL) von den Emendatoren in *εις οικον* (WHaR) verwandelt sein; vielmehr wird hier im ältesten Text das *εις*, an dem er so oft keinen Anstoss nimmt, zwar nicht in *εν* emendirt sein, aber von dem flüchtigen Abschreiber das zunächst erwartete *εν* geschrieben, ehe er sah, dass in seiner Vorlage ein eigenartiger Ausdruck gebraucht war.

---

1) Gegen alle Editoren muss **Mt 5, 10. 11** *ενεκα* (B) gelesen werden, das in dem Citat 19, 5 völlig gesichert ist und nur in Reminiscenz daran **19, 29** (ℵD Tsch Blj, vgl. D Mk 10, 29 Lk 21, 12) eingebracht wird, ebenso aber **Mk 13, 9** mit B allein, da Lk 6, 22 in einem Spruch, der zweifellos aus derselben Quelle stammt, wie jene beiden, das *ενεκα* (gegen DMj) ganz gesichert ist, während das *ενεκεν* 7 mal ohne Varianten steht. Da das *εινεκεν* Lk 14, 18 entscheidend bezeugt ist, wird es auch **18, 29** (ℵB) gegen Trg aufzunehmen sein. Das *εναντι* **1, 8** ist nach v. 6 in *εναντιον* (ℵACΔ Mj TrgaR) konformirt. Da das *απεναντι* Mt 27, 61 nur von D in *κατεναντι* geändert, wird es **27, 24** (ℵALΔ Mj Tsch WHaR Blj), wie 21, 2 (ΔMj), eingebracht sein; dagegen muss das *απεναντι* **Mk 12, 41** (B Trgtxt WHaR) echt sein, da das *κατεναντι* 11, 2. 13, 3. Lk 19, 30 so gut wie ohne Varianten steht.

Ganz anders ist Mt 27, 5, wo das *εν* (ACΔMj) noch stärker den Frevel des Judas ausdrückt, der, ins Heiligthum selbst widerrechtlich eingedrungen, dort das Geld hinwarf; **Lk 23, 42**, wo das *εν* (אACΔMj) statt *εις* (TrgaR WHtxt) von der gangbaren Voraussetzung ausgeht, dass Jesus in und mit seinem Reiche kommt, während doch sein Eingehen in die Königsherrschaft (durch die Erhöhung) gemeint ist (vgl. die Umgehung der Schwierigkeit in D durch das *εν τη ημερα της ελευσεως σου* und dazu 21, 7); **Jh 16, 13**, wo das *εν* (אDL Tsch WHaR) schwerlich auf der Reflexion beruht, dass man erst in der Wahrheit sein muss, um in ihr orientirt zu werden, sondern auf der in den LXX gangbaren Verbindung des *οδηγειν* mit *εν* (Ps 86, 11. 119, 35. Sap 9, 11). Sicher ist das *εις μεσον* **Mt 10, 16** (B), obwohl es keiner aufnimmt, nicht Erleichterung, sondern das *εν*, an dem Lk 10, 3 keiner Anstoss genommen hat, Konformation nach dieser Stelle, und das *εν—εν* **Mk 4, 8** (BL WHtxt) nach dem ersten *εις* in *εις* (אCΔ) konformirt, wie AD Mj (TrgaR) auch das erste *εις* nach den beiden folgenden *εν* in *εν* ändern.[2])

Offenbare Emendation ist das *εν* statt *επι* Mk 1, 45 (ACDMj). Jh 5, 2 (ADL). 4, 27 (אD); dagegen ist das *εν πασιν* **Lk 16, 26** אBL statt *επι* (Trgtxt) ein ebenso gedankenloser Schreibfehler, wie Eph 6, 16. Aber auch Mk 6, 39 (B). 6, 55 (א) ist das *εν* so unpassend, dass man am liebsten an einen solchen denkt, wie man bei dem sinnlosen *επι* statt *εν* (א Lk 6, 12) ohnehin muss.

---

2) Jh 4, 46 ist das *ηλθεν εν* nicht etwa Einbringung einer prägnanten Konstruktion, sondern eine für B höchst charakteristische, ganz mechanische Wiederholung aus 2, 1. 11, wie schon das Fehlen des Art. zeigt. Charakteristisch für D, bei dem es an reflektirten Vertauschungen des *εις* mit *εν* nicht fehlt (Mt 13, 52. Mk 3, 3. Lk 6, 8. 7, 50. 8, 48. 11, 7), ist es, dass er trotzdem am häufigsten *εις* statt *εν* hat (Mt 26, 23. Lk 8, 15. 17, 6), selbst wo es eine so harte Prägnanz erzeugt, wie Mt 10, 17. 28. 21, 28. Lk 9, 31. Jh 7, 9. 8, 35. 20, 25. Hebung einer Prägnanz ist auch das *εξηλθεν εις* **Mk 2, 13** (א Tsch) statt *παρα*, offenbare Erleichterung das *επι* oder *εις* Mt 18, 6 (DXΔMj) statt *περι* (vgl. D Mk 9, 42). Das *εν* **Lk 5, 3** (אD Tsch) entstand dadurch, dass man es fälschlich zu *καθισας* bezog, weshalb AC Mj (Trg), um die richtige Beziehung des *εκ του πλοιου* zu sichern, es hinter *εδιδασκεν* stellen. Das *διελογιζοντο εν* **Mt 21, 25** (BLZ Trg WHtxt Blj) ist nach 16, 7. 8 konformirt, wie das *εφ ημας* **10, 13** (אB WHtxt) dem parallelen *επ αυτην*.

Das *επι τω ονοματι* **Lk 9, 49** (ACDMj Tsch Blj Trgtxt) ist nach v. 48 konformirt und sicher nicht in *εν* emendirt, das in der Parallele Mk 9, 38 solchen Anstoss erregte, dass AXMj es ganz strichen. Wie das *επι την δεξιαν* Mt 27, 29 (ΔMj) dem *επι την κεφαλην* im Parallelgliede konformirt ist, so trotz seiner starken Bezeugung das zweite *επι* **4, 4** statt *εν* (CD Trg), da unmöglich der Wechsel des Ausdrucks von Emendatoren herrühren kann. Häufiger noch wird *επι* für *εις* gesetzt, zwar **Mk 4, 18** (ℵCΔ Tsch) einfach nach v. 16, wie 4, 7. 8 (CD, C) nach v. 5, da die Parallelen im Ausdruck viel zu sehr abweichen, als dass das *εις* aus ihnen entlehnt sein könnte; allein **Mt 5, 39** erschien das *επι* (DLΔMj TrgaR) offenbar als der passendere Ausdruck, da das *εις* **Lk 6, 29** (ℵD Tsch) lediglich nach Mtth. konformirt ist, wie das *δεξιαν* in ℵ zeigt. Dasselbe gilt von dem *επι* **Mt 24, 16** (ℵLZMj Tsch WHaR Blj). Dass das *εις τα ορη* in den Parallelen nirgends geändert ist, zeigt doch nur, dass man bei der Wiederkehr des Spruches den Ausdruck, den man das erste Mal für einen Fehler hielt, als richtig erkannte. Dass das *επ αυτον* Mk 1, 10 (ℵALΔMj) der gangbarere Ausdruck war, zeigen die Parallelen, wie hinsichtlich des *επι* **Jh 21, 4** (ℵADLX Tsch Trg u. WHaR Blj) die Varianten in 11, 38. 21, 9. 11, während doch eine Konformation nach 20, 19. 26, an die Tsch denkt, gänzlich fern lag. Umgekehrt ist das *εις τουτο* Lk 4, 43 (ACDΔMj) statt *επι* offenbar Erleichterung, während das *εις* 12, 11 (ℵDR) lediglich der Praep. des Verb. comp. konformirt ist. Auch statt *προς* wird das *εις* von den Emendatoren gesetzt 24, 50. Jh 11, 32 (AΔMj). **Mk 3, 7** (D 2Mj Tsch TrgaR Blj), da *αναχωρειν εις* das bei Mtth. durchaus gebräuchliche ist (vgl. noch Δ 4, 1). Nur **Lk 14, 32** (B 2Mj WHaR) ist das *εις ειρηνην* lediglich dem *εις πολεμον* v. 31 konformirt, nachdem das *τα* ausgefallen war (vgl. III, 1, f). Dagegen wird das *εις* **Mt 21, 1** (B) ursprünglich sein, da das *προς* (TrgaR) den harten Zusammenstoss der beiden *εις* vermeiden sollte. Doch vgl. auch das *προς* statt *εις* Mk 7, 31 (AMj). Das *προς αυτον* **Lk 22, 52** (ℵΔMj Tsch Blj) nach *παραγενομ.* war der durchaus gewöhnliche Ausdruck (vgl. 7, 4. 20. 8, 19. 11, 6. Mt 3, 13), während die Reflexion auf das *ως επι ληστην* in den Worten Jesu doch recht fern liegt. Das sinnlose *προς* Jh 5, 7 (BL) statt *προ* ist reiner Schreibfehler, durch Verdopplung des folgenden Є entstanden.

Wenn auch Mk 8, 31 das *υπο* nach der Praep. des Verb. comp. in *απο* (AΔMj) verwandelt wird, so ist doch an sich die Verwandlung des *απο* beim Passiv in *υπο* das Nächstliegende, vgl. Lk 1, 26 (ACDΔMj). 8, 43 (ℵCLΔMj). **8, 29**, wo nur BΞ (TrgaR WHtxt) das richtige *απο* erhalten haben. Sind dadurch doch sogar BD (Trg WHaR) **Mt 28, 14** veranlasst, nach dem *ακουσθη* ganz gedankenlos mit *υπο* fortzufahren, obwohl das *επι* zeigt, dass etwas völlig Anderes gemeint war. Aber auch das *υπο* **Mk 4, 21** (ℵB, vgl. WHaR) ist so mechanisch dem Parallelgliede konformirt, dass es nun ganz sinnlos wird. Eigentliche Emendation ist das *απο* **Lk 12, 54** (ADΔMj Trgtxt) statt des scheinbar auffälligen *επι*, wie die Verwandlung des *απο* **Mt 20, 20** (BD) in das bei *αιτειν* gewöhnliche *παρα* (Tsch Trg u. WHaR, vgl. Jh 4, 9. Act 3, 2. 9, 2. Jak 1, 5 und das analoge *ζητ. παρα* Lk 12, 48), das auch 1 Jh 3, 22. 5, 15 danach von den Emendatoren eingebracht wird, während das *απο* Mk 14, 43 (B) Reminiscenz an Mt 26, 47 ist, wie Lk 8, 49 (AD) an Mk 5, 35. Wie das *παρα* 10, 39 (ADΔMj) statt *προς* der Praep. des Verb. konformirt ist, so das *εξηλθον παρα* Jh 16, 28 (ℵADΔMj) statt *εκ* dem v. 27 vorhergehenden. Auch das *απο* **Mk 16, 3** (CD Trgtxt) statt *εκ* ist der Praep. des Verb. konformirt. Dagegen wird das *απο* absichtlich statt *εκ* gesetzt 1, 10 (AΔMj). **9, 9**, wo es, wie Lk 9, 37 zeigt, der erleichternde Ausdruck ist. Das *εκ* (BD TrgaR WHtxt) kann nicht nach Mt 17, 9 konformirt sein, da Mtth., der sonst nach *καταβαινειν απο* schreibt (8, 1. 14, 29. 27, 40. 42), das *εκ* an dieser Stelle nur aus Mrk. entlehnt haben kann. Auch das *απο* **Lk 15, 16** (AΔMj Tsch Trgtxt Blj) kann nicht ursprünglich sein, da ℵBDLR, die das Verb. nach 16, 21 konformiren (vgl. 3, b), das *απο*, das dort steht, unfehlbar mit aufgenommen hätten, wenn sie hier nicht ein *εκ* vor sich gehabt. Umgekehrt ist *εξ ουρανου* der geläufige Ausdruck (vgl. Mt 28, 2. Mk 13, 25 und 8 mal bei Joh.), weshalb auch **Mt 24, 29** ℵD Tsch *εκ του ουρανου* schreiben statt *απο*, wie ℵDΔMj Jh 6, 38, CD Lk 9, 54. Wie AΔMj Lk 4, 38 *αναστας εκ* schreiben statt *απο*, so **4, 35** ACΔMj *εξ* nach *εξελθε* (TrgaR), obwohl sie es nach dem folgenden *εξηλθεν* selbst aufgeben, und ℵD 9, 5 nach *εξερχομενοι*. Dann aber wird auch das von allen Neueren aufgenommene *εκβαλω—εκ* **Mt 7, 4** (ℵB) mechanische Konformation sein, die ohnehin durch das *εκβ. εκ* v. 5 so nahe gelegt war, und ebenso das

εξελθων εκ 24, 1 (B), wobei noch übersehen ist, dass das *απο τ. ιερον* gar nicht zu diesem Verbum gehört, sondern zu *επορευετο*, dem es darum auch CXMj nachstellen. Das *υπερ* **Lk 6, 28** (ADΔMj Trgtxt) statt *περι* drückt den Zweck der Fürbitte bestimmter aus, während das *περι* Jh 1, 30 (ALΔMj) das bei den Verb. dic. gewöhnliche ist.

d. Die Kasussetzung nach Praep. zeigt fast nur bei *επι* Varianten. Besonders gern setzen die Emendatoren den Acc. statt des Gen., wie D Mt 21, 7, DL Mk 4, 31, DLXΔMj Mt 14, 19, ALΔMj 26, 7, ADΔMj 27, 29, ℵDX Lk 8, 16. **13** (Tsch WHaR Blj), wo die Konformation nach v. 6 (12. 14) so nahe lag, wie **Jh 6, 21** (ℵ Tsch Blj) die nach dem folgenden *εις ην*. Ebenso steht der Acc. statt des Dat. D Mt 16, 18, L Jh 4, 6, DL, CDL **Mt 18, 26. 29** (Trg: *μακροθυμησον επ εμε*), womit zu vergleichen das *εσπλαγχνισθη επ αυτην* **Lk 7, 13** (ℵXMj Tsch), während das *επ αυτοις* Mk 6, 34 (AL ΔMj) nach Mt 14, 14 konformirt ist. Auch die Aenderung des *επι τω θεω* **Mt 27, 43** (B it vg WHaR) war durch das *επι κυριον* der LXX ebenso nahegelegt, wie (wenigstens für ℵL) durch das vorhergehende *επ αυτον*. Dagegen ist das *επι* c. dat. nach *εκαθισεν* Mk 11, 7 (AMj). Jh 12, 14 (XΔ) und das *επι λιθω* Lk 19, 44 (ACΔMj). Mk 13, 2 (ADMj), das Lk 21, 6 (CLX) nur nach den Parallelen geändert wird, eine ebenso begreifliche Emendation, während das *επι ιματιω* Mk 2, 21 (AΔMj) nach Mt 9, 16, das *επι θυγατρι* Lk 12, 53 (AXΔMj) nach dem Parallelgliede konformirt ist. Ausserdem steht nur noch der Dat. nach *παρα* statt des Gen. ℵ Mt 21, 42. Jh 7, 29. 8, 26, ACΔMj Lk 1, 37. DΔMj **Jh 8, 38** (WHaRiKl), wo das Parallelglied maassgebend war.

5. Umfassendere Aenderungen.

Die eigentlichen Emendatoren wagen keine umfassendere Aenderungen. Das *λεγοντος αυτου ταυτα προς αυτους* **Lk 11, 53** (ADXΔMj TrgaR WHaRiKl) soll doch offenbar das im Folgenden erzählte Vorgehen der Gegner besser motiviren, was freilich DX so wenig verstanden, dass sie das direkt der Situation der vorigen Rede (v. 37) widersprechende *ενωπιον παντος του λαου*

hinzufügen, obwohl D (WHaRiKl) ausdrücklich mit Bezug auf v. 45ff. *οι φαρ. κ. οι νομικ.* schreibt (vgl. noch die Ersetzung des unverstandenen *αποστ. αυτ.* durch *συμβαλλειν αυτω* im Sinne von Act 17, 18). Wenn ACΔMj Mk 1, 27 das unverstandene *διδαχη καινη κατ εξουσιαν* freier umschreiben, so ist hier offenbar schon die Reminiscenz an die Parallele (Lk 4, 36) maassgebend, wie bei dem *ηλιου δε ανατειλαντος* 4, 6 (AMj) die Parallele Mt 13, 6 und bei den Aenderungen von Lk 20, 15. 16 in C Mk 12, 7. Mt 21, 39. Dann wird aber auch das *ουδε εν τω ισρ. τοσ. πιστιν* **Mt 8, 10** aus Lk 7, 9 herrühren und hier B Vers (Trg WH Nst) allein das Richtige erhalten haben, wie in dem *σταδιους πολλους απο της γης απειχε* **14, 24** (B Vers Trg u. WHtxt), das ja gar nicht aus Jh 6, 19 herrühren kann, vielmehr in den andern Mjsk. nach Mk 6, 47 konformirt ist. Aber schon B (WHaR) hat **19, 9** nach 5, 32 konformirt, wie daraus erhellt, dass der Schluss des Verses die dort von ihm konformirte Lesart (vgl. 3, i) reproduzirt (TrgiKl WHaR), und dass jüngere Cod. nur noch einzelne Stücke dieser Konformation bewahrt haben; wie ℵ den Schluss von Mk 2, 12 nach Mt 9, 33 ändert und, freilich ganz gedankenlos, Mt 24, 10 für *κ. μισ. αλλ.* das *εις θλιψιν* aus v. 8 einbringt, wie Lk 15, 13 das *εις χωραν μακραν* aus dem Parallelgliede für *ζων ασωτως*, oder das *κ. εμοι αυτους δεδωκας* aus Jh 17, 6 statt der unverstandenen ersten Vershälfte von v. 10. Auch 14, 26 hat er, die Erläuterung des *ο παρακλητος* durch *το πν. τ. αγ.* verkennend, durch Heraufnahme des *πεμψει* dieses zum Objekt gemacht, wodurch der Satz ganz sinnlos wird. Aber auch kühnere Aenderungen finden sich in ℵ, wie 6, 15 (vgl. 3, b). 21, 18 (*ποιησουσιν σοι*) und, wenn auch mehr formelle, 6, 23 (*εγγυς ουσης οπου*). 6, 24 (*και ιδοντες οτι*). 6, 64 (*τις ην ο μελλων—παραδιδοναι*). Die umfassendste zeigt **2, 3** (Tsch), wo er das *οινον ουκ ειχον* aus der Rede der Mutter voraus nimmt (das er nachher durch *οινος ουκ εστιν* ersetzt), um daran die Begründung zu knüpfen, dass der Weinmangel eingetreten war, nicht weil ursprünglich zu wenig dagewesen (wie man aus dem *υστερησ. οινου* schliessen könnte), sondern erst nach Verbrauch des zum Festmahl vorhandenen (*οτι συνετελεσθη ο οινος του γαμου*, vgl. e l: per multam turbam vocitorum). Die Versionen nehmen doch nur theilweise und meist sehr frei diese ganz überlegte Emendation auf.

Solche Freiheiten nimmt sich sonst nur D, wenn auch bei Mtth., Mrk., Joh. noch nicht 20 mal. Dagegen hat er bei Luk. neben 700 Einzeländerungen, unter denen sich alle Kategorien der oben besprochenen Varianten, und oft die entgegengesetztesten, vertreten finden, etwa 70 umfassendere, merkwürdiger Weise freilich gar keine in Cap. 1. 2., und auch sonst sehr ungleich vertheilt, fast ausschliesslich aber auf den äusseren Rahmen der Erzählung beschränkt. Ein Drittheil derselben hat D ganz allein oder mit ganz unerheblichen Zeugen, ein anderes mit ganz vereinzelten Cod it, besonders dem Palatin. (e), nur das letzte theilen eine erheblichere Zahl von Cod it oder andere Versionen mit ihm. Gegen 20 sind ganz gewöhnliche Konformationen, selten nach dem Kontext, wie 13, 20 aus v. 18. 14, 19 aus v. 20, meist nach den Parallelen, wie die Aenderung der Namen der Genealogie 3, 23—31 nach Mt 1 (vgl. **Mk 10, 27** WHaRiKl, das doch lediglich Reminiscenz an Mt 19, 26 ist). Dahin gehört auch die Aenderung der Himmelsstimme **3, 22** nach Ps. 2, 7 (WHaRiKl), die unmöglich von Luk. herrühren kann, da derselbe die Stelle auf die Auferstehung deutet (Act 13, 33). Alter und Verbreitung dieser Lesart zeigen nur, dass sie einer beliebten Vorstellung des kirchlichen Alterthums entsprach, vielleicht aus ihr hervorging. Oft ist es nur das Zusammentreffen verschiedener Einzeländerungen, wodurch nun der ganze Satz sich umgestaltet, wie 6, 6. 8, 35, obwohl es überall das Material des ursprünglichen Textes ist, das dabei verwerthet wird; oft ist Vereinfachung des Ausdrucks beabsichtigt, wie 14, 29. 20, 9. 11, 12. 20. 28. 22, 58 (vgl. Mk 9, 3. Mt 2, 9, wo nun freilich der Ausdruck recht ungeschickt geworden, Jh 11, 33); oft mehr oder weniger amplifizirende Erläuterung, wie 5, 5. **14** (WHaRiKl). 33. 7, 21. 22. 39. 13, 11. 27. 15, 4. 16, 8. 17, 13. 18. 18, 4. 22, 51 (vgl. **Mt 25, 41** WHaRiKl. Mk 8, 3). Interessant ist 22, 27, wo erst durch das *μαλλον η ο ανακειμενος* eine Vereinfachung des Ausdrucks beabsichtigt und dann doch das *ουχ ως ο ανακειμενος αλλ* vor *ως ο διακονων* eingeschaltet wird.

Am deutlichsten zeigt sich der sekundäre Charakter dieser Aenderungen, wo wirklich eine Emendation beabsichtigt, und wo sich dann der Emendator, wenn er einmal von dem vorliegenden Texte abgeht, auch im Übrigen freier bewegt. So ist das *ανοιξαι το στομα* Mt 6, 8 offenbar absichtliche Steigerung,

während die Aenderung in 18, 20 nur dadurch entstand, dass das *οὗ* für die Negation *ου* gelesen wurde, was die Umgestaltung des Folgenden nothwendig machte. Aehnlich scheint die Umgestaltung in Mk 3, 21 dadurch entstanden, dass das *οι παρ αυτου* nicht verstanden oder in *περι αυτου* verschrieben war, wie auch das *λαλων* Lk 7, 1 Ersatz des nicht verstandenen *εις τας ακοας του λαου* zu sein scheint. Das *και περι των λοιπων τι* **12, 26** (vgl. cod it WHaRiKl) entstand, weil das *ηλικιαν* v. 25, auf die Körperlänge bezogen, kein *ελαχιστον* mehr war und so der Vordersatz unverständlich. So gab Mk 16, 4 die Heraufnahme des *ην γαρ μεγας σφοδρα,* dessen Stellung den Auslegern stets Schwierigkeit gemacht hat, den Anlass zur freieren Gestaltung des Satzes, in der nun auch das tautologisch erscheinende *αναβλεψ. θεωρουσιν* nach Lk 24, 2 entfernt werden konnte. Aehnlich wird Lk 23, 12 die Erwähnung der Feindschaft (bem. das *αηδια* statt des farblosen *εχθρα*) vorangeschickt, und 5, 10 das die Zebedäussöhne einführende *ησαν κοινωνοι αυτου,* da auf sie nach den Parallelen die Berufung ausgedehnt wird (bem. den erläuternden Gegensatz *μη γινεσθε αλιεις ιχθυων,* wie 22, 27, und das durch die Weglassung des *καταγαγοντας τα πλοια* völlig überflüssig gewordene *επι της γης,* dessen Beibehaltung noch den zu Grunde liegenden Text verräth). Wie 8, 32 das doppelte *επιτρεπειν* vermieden wird, so Mk 11, 23 durch die Heraufnahme des *ο αν* (statt *εαν*) *ειπη* die in dem ihm vorliegenden Texte von AMj sich ergebende Tautologie von *α λεγει—ο εαν ειπη.* Das *ταυτα δε ειποντος αυτου προσφερεται αυτω δαιμονιζ.* Lk 11, 14 sucht lediglich eine Verbindung mit dem Vorigen herzustellen, wie das *εν οις* (vgl. 12, 1, wo es fortgelassen wird, weil der etwas übertrieben scheinende Ausdruck in freier Weise herabgemildert wird) *και μεχρι ιωανου τ. βαπτ.* 7, 18, das die Aenderungen im Folgenden bedingt, nur dass v. 19 zugleich das *επεμψεν λεγων* frei erläutert wird. Vgl. noch das *εγενετο εν τω διερχεσθαι αυτον* 19, 5, das an v. 1 anknüpft. Auch die scheinbar so abweichende Rezension von D in der (unechten) Perikope von der Ehebrecherin enthält doch kaum etwas, das sich nicht auf die oben besprochenen Kategorien von Varianten zurückführen liesse.

III. Auslassungen und Zusätze.

1. Artikel.

a. Im Markusevang. ist die Setzung des Art. bei dem Namen Jesu nirgends zweifelhaft. Ausser 1, 9, wo Jesus in die Geschichte eingeführt wird, und nur DΔ2Mj ihn setzen, erscheint er ohne nennenswerthe Varianten gegen 70 Mal mit dem Artikel. Dagegen ist bei Mtth. schon mehrfach der absichtsvoll fehlende Art. eingebracht. So in einer auch sonst emendirten Stelle (vgl. II, 4, b) **20, 17**, wo er in B (WHtxt TrgaR) fehlt, weil die Erzählung von Jesu nach dem Abschluss der langen Reden und Gespräche neu anhebt und mit der Leidensweissagung eine neue Wendung in seinem Lebensgange eintritt; 20, 30, wo nur auf etwas von Jesu Gehörtes zurückgewiesen wird (vgl. auch 14, 1); 21, 12 (gegen DLMj), wo das *ο προφητης ιησους* v. 11 bedeutsam aufgenommen wird; **28, 9** (gegen DL Trg), wo betont werden soll, dass es Jesus war, der ihnen begegnete, und **17, 8**, wo das unverstandene *αυτον ιησουν* (B WHtxt, vgl. das verkehrte *ιησ. αυτ.* in ℵ, während doch *ιησ.* Apposition zu *αυτον* ist) nach Mk 9. 8 konformirt ist. Ueber hundert Mal ist der artikulirte Name in der fortlaufenden Erzählung ganz gesichert, doch wird er hier schon einige zehn Mal, wie bei Mrk. nur dreimal, und zwar meist durch naheliegendes Schreibeversehen, ausgelassen.[1] Bei

---

1) Stellen, wo *ιησ.* als Voc., oder mit Apposition steht, oder wie Mt 26, 75, wo nur L 6Mj den Art. haben, bleiben dabei natürlich unberücksichtigt. Mk 1, 14 ist er nach v. 9 in AMj ausgelassen, dieser Fehler aber sofort im Folgenden aufgegeben. In ℵ ist er nach C (Mk 10, 42. Mt 9, 28. vgl. D 4, 17. 9, 30. 28, 16), in D auch nach Є (Mt 14, 31. 26, 10, vgl. Δ 16, 17), Ω (Mk 14, 72) und *-ησεν* (Mt 27, 46, wo wahrscheinlich das N ur-

Luk. erscheint *ιησ.* ohne Art. 2, 52, wo er, wie Mk 1, 9, zuerst in die Erzählung eingeführt wird (gegen ℵ); 3, 21 im Gen. abs., wo nicht eine Thatsache von ihm berichtet, sondern nur auf die Taufe Jesu als Anlass des Folgenden zurückgeblickt wird; 3, 23 (gegen AΔMj). 24, 15 (gegen DXΔMj), wo *ιησ.* Apposition zu *αυτος* ist, wie Mt 17, 8; 4, 1, wo die Geschichte Jesu neu anhebt, wie Mt 20, 17; 9, 36 (gegen LXΔMj), das ganz wie Mt 28, 9 zu beurtheilen, und 22, 48, wo der Art. vor *ιησ.* (ADΔMj), der dem eben vorhergehenden *τω ιησου* konformirt ist, nicht aus Versehen ausgefallen sein kann, weil zugleich das *δε* umgestellt ist. Sonst erscheint er gegen 50mal ohne Varianten mit dem Artikel.[2]) Eigenthümlich ist dem Evangelisten das *τοις γονευσιν ιησου* 5, 8 (ℵBΔMj) und das *παρα τους ποδας ιησου* **8, 41** (ℵB 2Mj), wo nur Trg. den Art. i. Kl. hat; dann aber wird auch **8, 35** mit B (WHiKl) so zu schreiben sein, obwohl hier alle andern Mjsk. den Art. nach dem gewöhnlichen Gebrauch im Cas. obl. zugesetzt, und nur wenigstens einige ihn bei der Wiederkehr des Ausdrucks aufgegeben haben.

Am stärksten variiren die Cod. bei Joh., weil dort in der That am häufigsten *ιησ.* ohne Art. steht. So ist das *απεκριθη ιησ.* über zwanzig Mal ganz gesichert, sechsmal gegen völlig unerhebliche Zeugen, je viermal gegen ℵ und D (vgl. noch DX 18, 8, die aber *αυτοις* einschalten), 8, 54. 13, 36 (wo sie aber zugleich *αυτω* einschieben, wie ℵΔMj 13, 8. 18, 34, ℵL 19, 11 mit AΔ,

---

sprünglich nur durch einen Strich über dem ∈ angedeutet war) ausgefallen, ebenso aber auch in B nach *στας* (20, 32) und *τοτε* (16, 24. 23, 1. **4, 1** mit Δ, wo ihn nur WH einklammert, und **21, 1** mit D, wo ihn nur Trg festhält).

2) Auch für die Weglassung des Art. in **22, 52** (ℵAB nach *δε*). **23, 28** (ℵBL nach *αυτας*), wo ihn alle Neueren streichen, wüsste ich keine Analogie beizubringen. Während er 4, 4 in AΔMj, wie Mk 1, 14, nach 4, 1 fortgelassen, ist er 13, 14. 4, 14 in D, Δ Mj nach *-σεν* und *-ψεν* ausgefallen, besonders häufig aber in B nach C 5, 31. 19, 5 (vgl. 23, 28), nach ∈ 6, 9. 22, 51 (vgl. v. 52), nach Ω 9, 58. 10, 37, nach *-εν* 4, 8. 6, 3 und nach *-ον* 18, 24. 19, 9 (vgl. Anm. 1), wo ihn nur WHtxt oder WHaR einklammert. Dann aber kann ich auch den Ausfall des Art. **9, 50** (ℵB nach *-ον*), wo ihn nur Trg beibehält, **18, 40** (BD WH TrgiKl nach *δε*) und selbst **5, 10** (BL WH TrgiKl), obwohl nach *σιμωνα* kein derartiger Anlass ersichtlich ist, nicht anders beurtheilen.

die das *αυτω* noch nicht haben) gegen ℵDΔMj. 3, 3 gegen ℵAΔMj. 6, 43 gegen ADΔ, die aber *ουν* einschalten, 12, 30 gegen ALΔMj. 7, 21 gegen DLMj. Dann aber wird der Art. auch **3, 5** ursprünglich gefehlt haben gegen BL (Trg u. WHiKl), die schon dadurch hier einen Fehler verrathen, dass er v. 4 vor *νικοδ.* ebenso fälschlich weggelassen, wie hier zugesetzt ist, ebenso **6, 29**, wo die Konformation nach v. 26 so nahe lag, gegen ABDL3Mj (Trg WH Nst), und **18, 37** gegen ℵABMj, wo ihn zwar nur WH einklammert, aber die Konformation nach dem dicht vorhergehenden *ο πειλατος* noch viel näher lag als v. 34. 36, wo sie keiner bestreitet. Auch das *αποκρινεται ιησ.* 13, 38 ist entscheidend bezeugt, während, wo *ουν* dazwischentritt, das *ο ιησ.* **13, 26** gegen B allein (Trg u. WHiKl) entscheidend bezeugt ist (vgl. auch das *απεκρινατο ουν ο ιησ.* **5, 19**, wo B WHiKl *ιησ.* überhaupt fehlt). Dasselbe gilt, wo ein Pronominaldativ dazwischentritt, wie 10, 32, wo der Artikel in ℵ (6, 26. 70) und B (**8, 34. 10, 25. 34** Trg u. WHiKl) nach *αυτοιC* so leicht abfiel. Dann wird man aber auch gegen die neueren Editoren das nach *αυτοις* **7, 16. 16, 31** in ℵB,BC und **18, 20. 23** nach *αυτω* in ℵBL, BCL ausgefallene *ο* vor *ιησ.* restituiren müssen. Dagegen steht *ειπεν ο ιησ.* 6, 10. 9, 39 ohne Varianten, und auch das *λεγει ο ιησ.* ist **11, 39** (gegen AD TrgiKl) völlig gesichert; wo ihnen ein *ουν* folgt, steht *ο ιησ.* sechsmal ohne Varianten und wird daher auch 8, 31 der Art. in ℵ nur aus Nachlässigkeit ausgefallen sein, wie in B **10, 7** (WHiKl) nach *ουν παλιν*. Vollends nach dem Pronominaldativ steht *ο ιησ.* 14 mal so gut wie ohne Varianten und ist sicher bezeugt auch 4, 26. 9, 37. 11, 23. 40 gegen A, **14, 9** gegen AL (WHiKl). Dann aber wird der Art. auch 1, 44. 7, 6. 11, 14, wo er in ℵ ausgefallen, wie **6, 53. 9, 41** (WHiKl). **8, 25. 39. 42. 21, 10. 12**, (WH u. TrgiKl), wo er in B nach *αυτοις* ausgefallen ist (vgl. auch **11, 44** TrgaR u. WHiKl, wo B das *αυτοις* nachstellt), oder nach *αυτω* (**20, 29** Trg u. WHiKl) zu restituiren sein, und ebenso **13, 10**, wo ihn alle neueren Editoren bis auf Trg, der ihn einklammert, streichen, weil er auch bei Orig. fehlt; aber in solchen Dingen können doch die ohnehin so unsicheren Vätercitate nichts entscheiden. Gerade nach *αυτοιC* und *αυτΩ* fiel er ja so leicht durch Schreibeversehen aus. Da sich aber so oft derartige Fehler auch in andere Cod. verschleppt haben, wird weder das *λεγει αυτω ιησ.* **14, 6** (ℵCL), das nur Trg ver-

wirft, und das schon das v. 5 vorhergehende artikellose *λεγει αυτω θωμας* so nahe legte, noch das *λεγει ουν αυτοις ιησ.* **21, 5** (אB), wo nur Trg den Art. wenigstens in Kl. hat, wo aber das zweimalige in v. 4 vorausgehende artikellose *ιησ.* dasselbe so nahe legte, aufzunehmen sein. Dasselbe gilt aber von dem artikellosen *ιησ.* in BC (**8, 58. 21, 17**), BL (**13, 27**), ja auch **20, 15** (אBL). **16, 17** (BDL), wo schon der Wechsel der Zeugen (א, D) ihre Dreizahl bedeutungslos macht, und das artikellose *ιησ.* v. 15 nach v. 14, v. 16. 17 nach v. 15 konformirt sein wird [3]).

Wie Mt 17, 8, steht auch bei Jh 4, 44 und 2, 24 (BL) *αυτος ιησους*. Aber viel häufiger kommt es bei ihm schon vor, dass der Art. fehlt, weil die Erzählung gleichsam neu anhebt, wie 5, 1. 18, 1 (vgl. das *λεγει ιησ.* 13, 31 beim Beginn der Abschiedsreden), daher besonders beim Beginn der eigentlichen Erzählung nach mehr vorbereitenden Erörterungen, wie 7, 14. 21, 4, oder nach Unterbrechungen, wie **9, 35** (אB, wo nur Trg ihn noch i Kl hat). 13, 21, vor allem, wo nur das Vorige resumirt wird, ehe die Erzählung zu etwas Neuem fortschreitet, wie 12, 36. **17, 1** (אB gegen Trg), oder wo der Schriftsteller über das von Jesu zu Erzählende oder Erzählte reflektirt, wie 21, 1. 14. Während sechs mal, wo *ιησ.* an der Spitze des Satzes steht, es in der gewöhnlichen Weise den Art. hat, auch **11, 54**, wo ADΔMj (Tsch Blj) nach dem artikellosen *ιησ.* v. 51 ihn weglassen, kommt es hier schon häufig vor, dass, ähnlich wie Lk 22, 48, der Art. fehlt, wo nur der Name dessen, von dem eben die Rede war, genannt

---

3) Wo keine besonderen Gründe für die Weglassung des Art. vorliegen, wird er in der fortlaufenden Erzählung, wo er 10 mal ohne Varianten steht und 5 mal ganz gesichert ist, überall beizubehalten sein, auch wo ihn א (6, 5 nach *οφθαλμους*, 6, 61 nach *ουν*, 11, 35 nach *-σεν*), אL (**6, 17** Tsch WHaR Blj) nach *εληλυθει*, oder B weglassen. Nach diesem hat ihn WH **19, 28** (nach *τουτο*) a R, **5, 14** (nach *αυτον*) eingeklammert, was er sogar thut, wo nur T mit einigen Korrektoren von B ihn auslässt; ebenso mit Trg **7, 1. 10, 23** (nach *περιεπατει*). **8, 12** (nach *-σεν*). **19, 5** (nach *ουν*). **19, 30** nach *οξος* (vgl. noch NstiKl); ja **1, 48**, wo noch drei Mjsk. mit ihm gehen, lassen ihn sogar alle Editoren fort, wie **16, 19** (BL), wo er doch nach *εγνΩ* so leicht ausfiel, wie 6, 3 (אBD) nach *ορο*C. Nur **21, 13**, wo er in BCD ausgefallen, zeigt sich kein derartiger Anlass, obwohl gerade B vorher v. 10. 12 zweimal ein artikelloses *ιησους* hat, aber auch kein Grund, weshalb der Evangelist seiner sonstigen Weise entgegen ihn nicht geschrieben haben sollte.

wird, wie 6, 15. 8, 59. 11, 33. 38. 12, 44. 18, 4. 19, 26. Besonders aber fehlt der Art., wo, wie Mt 20, 30, nur im Nebensatz auf etwas von Jesu Erzähltes oder sonst Erfahrenes zurückgewiesen wird, wie 4, 1. 47 (gegen ℵ). 5, 15. 6, 24. 11, 20. 46 (gegen ℵA XΔMj). 51. 12, 12 (gegen B, der nach dem *τον ιησ.* v. 11 den Art. hinzufügt). **13, 29** (ℵB gegen TrgiKl). 18, 2. 20, 14. 21, 4, während 6, 22 die Aussage als ein Moment der Erzählung betrachtet wird, wenn nicht schon der Gegensatz zu *τοις μαθ. αυτου* den Art. forderte. Gleicher Art sind die Stellen, wo nur der Erzähler auf etwas von Jesu Gethanes oder Erlebtes reflektirt, wie 4, 2. 7, 39. 11, 32 (gegen LΔMj). **12, 1** (gegen ADLΔMj Trg). 16 (gegen D). 20, 24 (gegen ALXΔMj), wenn nicht ein neues Moment der Erzählung darin enthalten ist, wie 9, 14. 19, 20, wo das *οπου αυτον εσταυρωσαν* v. 18 nach seinem Erfolge bezeichnet, oder auf die Thatsache einer Aussage Jesu zurückgewiesen wird, wie 2, 22. 4, 50. 53. Auch **13, 23**, wo nur in B (WHiKl) der Art. ausgefallen', ist die Thatsache berichtet, dass Jesus diesen Jünger lieb hatte, und 20, 2. 21, 7. 20 wird auf dieselbe lediglich zurückgewiesen. Ueber die Stellen, wo *ιησ.* eine Apposition bei sich hat (1, 46. 6, 42. 19, 19, vgl. 9, 11), sowie über die Zusammensetzung *ιησ. χριστ.* (1, 17. 17, 3) kann auch hier kein Zweifel sein. Im Cas. obl. hat *ιησ.* 39 mal den Art., daher muss er **12, 3** in B (Trg u. WHiKl) und **11, 21** in ℵBC, wo ihn nur Trg wenigstens i Kl hat, aber das artikellose *ιησ.* v. 20 die Auslassung nahelegte, ausgefallen sein (vgl. 1, 43). Dagegen wird er **19, 38**, wo nur etwas über die Jüngerschaft des Joseph bemerkt wird, mit B (WHiKl) zu streichen sein.

b. Sehr viel häufiger erscheint der Name des Täufers, wie des Apostels, *ιωαννης* artikellos, weshalb der Art. auch Mk 1, 6 (AD3ΔMj). 9, 38 (ADMj). **Mt 14, 4** (ℵD Tsch) fortgelassen wird, wie **Jh 1, 35** (BL Trg WH Nst) nach v. 32; dagegen ist er **Lk 9, 49**, wo ihn nur Tsch festhält, in BD nach Є durch Schreibeversehen (vgl. D Mt 3, 4) ausgefallen. Umgekehrt wird er **Jh 3, 23** (B WHiKl) nach dem v. 22 vorhergehenden *ο ιησ.* zugesetzt, wie **1, 28** von allen Editoren mit ℵBC nach v. 26. Nur **3, 24** scheint er in ALΔMj (TrgiKl) absichtlich zur Rückweisung auf v. 23 zugesetzt, wie Mt 14, 10 (CDLXΔMj) mit Bezug auf v. 8. Unmöglich kann der Art. vor *ιωαν.* **Mk 9, 2** in ABMj (Trg

WHtxt Nst) ausgelassen sein, nachdem er vor *πετρ.* und *ιαϰ.* richtig geschrieben; man übersah bei der Hinzufügung, dass die Zebedäiden als ein Brüderpaar unter einen Art. zusammengefasst waren, wie 5, 37 (wo ADLMj deshalb auch den ersten Art. weglassen) die drei Vertrauten Jesu (vgl. auch **Mt 17, 1,** wo ℵ WHaR den Art. vor *ιαϰ.* hinzufügt und D sogar vor *ιωαν.*, das doch eine Apposition bei sich hat). Dagegen werden **Mk 14, 33** die Art. vor *ιαϰ.* und *ιωαν.* (ABLMj, ABMj WHtxt) festzuhalten sein. Für die durch 5, 37. Mt 17, 1 so nahe gelegte Weglassung spricht nicht einmal ℵ, der alle drei Art. weglässt, wie Lk 8, 51. 9, 28, und **Mk 13, 3** mit D (Tsch) höchst unpassend den Art. vor *πετρ.* hinzufügt, obwohl die vier Jünger, die nicht einmal nach Brüderpaaren geordnet sind, unmöglich unter einen Art. befasst werden können. Es ist dabei zu erinnern, dass *π ε τ ρ ο ς* ganz überwiegend mit dem Art. steht, auch **Lk 18, 28,** wo er in AΔ Mj (Tsch) vielleicht nur durch Schreibfehler nach Є ausgefallen, keinesfalls aber nach den ganz abweichenden Parallelen zugesetzt sein kann, ebenso **Jh 13, 37,** wo er in BL (WHiKl) nach *αυτΩ* ausfiel oder, entsprechend dem vorhergehenden und nachfolgenden artikellosen *ιησ.*, weggelassen ward, und **18, 27,** wo trotz aller Editoren das *O* (ℵX4Mj) nach *-το* aus Schreibeversehen ausgefallen sein wird.[1]) Dagegen steht *σιμων* überwiegend ohne Art., der nicht selten von den Emendatoren hinzugefügt wird,

1) Ebenso steht fast ausschliesslich vor *πειλατος* der Art., auch **Jh 18, 31**, wo er in BC (Trg WH Nst) durch Schreibeversehen ausgefallen, wobei daran zu erinnern, dass beide Namen eigentlich Beinamen sind. Dagegen steht *ηρωδης* auch sehr häufig artikellos; nur **Lk 23, 7** wird der Art. in BT, der trotz seiner Emendation noch von D festgehalten ist, gegen alle Editoren für echt zu halten sein, da er so leicht neben dem artikellosen *ηρωδου* weggelassen ward, während er **9, 9** in BLXΞ (WHiKl) nach *δε* ausgefallen oder nach v. 7 ausgelassen ist. Der Art. vor *βαραββαν* **Mt 27, 17** (B TrgaR u. WHiKl) ist nur wegen des parallelen *ιησ.*, das wegen des artikulirten Attributs artikellos steht, ausgelassen, da es sonst überall mit dem Art. steht. Der auf v. 1 zurückweisende Art. vor dem sonst artikellos gebrauchten *νιϰοδημος* **Jh 3, 4** ist nach *αυτον* ausgefallen in BLMj (Trg WHiKl) und fälschlich vor *ιησ.* v. 5 restituirt (vgl. not. a). Die Weglassung des *του* vor *ιαϰωβου* **Mk 16, 1** (ℵCXMj Tsch Blj), das auch Trg WH Nst einklammern, ist eine gedankenlose Reminiscenz an 15, 40, wo der Art. ja wegen des *του μιϰρου* fehlt, und nur AXMj ihn zusetzen.

wie Lk 5, 3 (ACXΔMj). 5, 5 (ACDRMj), vgl. auch 4, 38 (ℵ). Mk 1, 16 (AΔ). 30 (LΔ). **36** (ACΔMj TrgiKl), auch beim Namen des Pharisäer Simon **Lk 7, 43** (ADXΔMj TrgiKl), wo gleich darauf *τω σιμωνι* v. 44 folgt. Wie umgekehrt ℵ Jh 1, 45 den rückweisenden Art. vor *φιλιππος* weglässt und **1, 47** ℵAΔMj (Tsch Blj) nach dem v. 46 vorhergehenden artikellosen Namen, so **12, 22** ℵADXΔMj (Tsch) nach dem gleich folgenden. Dagegen muss er wohl **6, 7** mit ℵL (Tsch) beibehalten werden, da er hier nach *αυτΩ* leicht abfiel oder nach dem artikellosen *προς φιλιππον* v. 5 weggelassen wurde. Der Art. vor *ιουδας* **Mk 14, 43** (AB WH u. NstiKl Blj) ward vor dem *εις των δωδ.* fortgelassen, wie Jh 6, 71 vor *σιμ. ισκαρ.* (ℵD).

Die alttestamentlichen Namen, besonders die indeklinablen, wie *αβρααμ*, *ιακωβ*, *δαυειδ*, stehen meist artikellos, aber auch *μωυσης*, wo nicht, wie Jh 9, 28, der Gegensatz gegen *εκεινου* markirt werden soll, oder, wie mit *εκ του μωυσ.* **7, 22**, offenbar die Rückweisung beabsichtigt ist, weshalb der Art. vor *μωυσης* (ℵ Tsch Blj) danach konformirt oder Rest des ausgefallenen *δια τουτο* ist. Der Art. vor *σολομωνος* **10, 23** (BLX Trg WH NstiKl) wird nach der stehenden Bezeichnung der *στοα σολομ.* (Act 3, 11. 5, 12) oder dem sonstigen artikellosen Gebrauch des Namens weggelassen sein, der rückweisende Art. vor *ιωνας* **Lk 11, 30** (B WHiKl) wird nach v. 29 fortgelassen oder nach *εγενετο* abgefallen sein. Nur *ιωσηφ* steht nicht selten mit dem Art., wie Jh 1, 46 (gegen AΔ3Mj), obwohl 6, 42 (gegen D) *υιος ιωσηφ* gesichert ist, dann aber auch **Mt 1, 24**, wo in ℵLZΔMj (Tsch WH u. NstiKl) das *O* so leicht nach *δΕ* abfiel. Selbst das inkorrekte *τω ιωσηφ* **Jh 4, 5** (ℵB WHiKl) vor *τω υιω αυτου* wird man aufnehmen müssen, da dieser Gebrauch dem N. T. nicht fremd ist, vgl. Mt 1, 6. 16. Lk 3, 19. **Mk 1, 2**, wo nur D (TrgiKl) den inkorrekten Art. vor *ησαια τω προφητη* entfernt hat, wie auch an jenen Stellen die Emendatoren. Wo *ισραηλ* den Stammvater bezeichnet, steht es wohl überall artikellos, wo es das Volk bezeichnet, mit dem Art., wenn es nicht, wie Lk 2, 32, Apposition ist. Dagegen wird **Mt 10, 23**, wo an *γη ισρ.* (2, 20. 21) gedacht ist, *τας πολεις ισρ.* (BD WHiKl Trg) zu lesen sein, da die Emendatoren so gern nach dem artikulirten Hauptwort den Art. auch vor den Gen. setzen (D 12, 42. 13, 14. L 12, 23. Δ 14, 8). Auch 27, 42 ist wohl an das Land gedacht, weshalb der Art. sogar

Mk 15, 32 nach dem artikulirten *ο βασιλευς* fehlt und erst von ACXMj (TrgaR) eingebracht wird, während Jh 12, 13 wohl an das Volk gedacht ist. Auch das inkorrekte *η μαρια η μαγδ.* **Mk 16, 1** (BL WHiKl) wird, wie 15, 47, wo es ohne Varianten steht, als absichtliche Rückweisung auf 15, 40 aufzunehmen sein. Der Art. vor *μαριας* **6, 3** wird in ADMj (TrgaRiKl), den artikellosen Namen nach *αδελφος* entsprechend, weggelassen sein, wie der vor *μαριας* **Jh 11, 1** nicht nach *κωμης* abgefallen, sondern nach dem artikulirten *κωμης* (s. o.) in ℵD (Tsch) zugesetzt. Auch das Η vor *ελισαβετ* **Lk 1, 7** wird nicht in B (Trg u. WHiKl) nach Ν abgefallen sein, sondern, wie der vor *ζαχαρ.* v. 12, fehlen, weil das nach 1, 5 Elisabet genannte Weib hier zum ersten Male in der Erzählung auftritt.

Von der Regel, dass die Städtenamen artikellos stehen. finden sich nicht nur in den Handschriften, wo der Kasus bezeichnet werden sollte (vgl. Lk 4, 16 AMj. 21, 20 ALXΔMj), sondern auch im gesicherten Texte Ausnahmen, wie das *την ιερειχω* 19, 1, *εις την καφαρν.* **4, 23** (gegen ADL Trg), *εις την κανα* Jh 4, 46, wo B nur in einer ganz mechanischen Konformation den Art. fortlässt (II, 4, c Anm. 2), das *εγγυς των ιεροσ.* 11, 18, *εν τοις ιεροσ.* 2, 23. 5, 2. **10, 22,** wo ℵDXΔMj (Tsch) nach dem gewöhnlichen Gebrauch den Art. fortlassen. Dagegen wird er vor *βηθανια* **11, 18** in ACDLXΔMj (Trg), dem folgenden *των ιεροσ.* entsprechend, zugesetzt, wie 6, 23 in B nach v. 1 (*της τιβεριαδος*). In dem eigenartigen *επι τον γολγοθα τοπον* **Mk 15, 22** haben ACDXMj (TrgiKl) den Art. entfernt.

c. Da zugestandenermaassen erst die Emendatoren Lk 20, 37 den Art. vor *θεον ισ.* und *θεον ιακ.* wiederholt haben, wird dies auch **Mk 12, 26** geschehen sein, wo ℵCL (Tsch Blj), wie so oft, mit ihnen gehen. Dass gerade ℵ die Wiederholung des Art. Mt 22, 32 nach beiden Parallelstellen fortlässt, beweist klar, dass dieselbe bei Mrk. nicht aus dem ältesten Texte herrührt, sondern aus dem emendirten eingebracht ist. Auch der Art. vor dem *θεος* **Mk 12, 27** (ℵACMj Tsch WHaR) ist zugesetzt, weil man *ο θεος* als Subjekt nahm, weshalb die jüngeren Cod. vor *ζωντων* ein artikelloses *θεος* (als Prädikat) einschalten und **Mt 22, 32,** wo wirklich *ο* (BLΔMj Trg WH u. NstiKl) *θεος* steht, ein *θεος* schon vor *νεκρων* setzen. Dann aber wird die Weglassung des

Art. (ℵD) dadurch entstanden sein, dass man dies *θεος* von vorn herein, wie Lk 20, 38, als Prädikat nahm; denn aus Mrk., wo gerade in BLΔ der Art. fehlt, kann derselbe doch nicht stammen. Das *υιος θεου ει* **Mt 27, 40** (B Trg u. WHaR) muss ursprünglich sein, da an eine Konformation nach 14, 33. 27, 43. 54, wo überall *θεου* voransteht, nicht gedacht werden kann, wohl aber die Reminiscenz an 4, 3. 6 sehr nahe lag, wo bei der gesperrten Wortstellung das *θεου* durch den Art. noch besonders gehoben wird, wie in ℵ 27, 54, QRΔMj Lk 20, 36 (vgl. auch das *υιου του θεου* AΔMj Mk 1, 1). Darum ist es auch nicht auffallend, wenn ℵD2Mj (Tsch Blj) **Jh 10, 36** umgekehrt, wo das *του θεου* durch die gesperrte Wortstellung nicht motivirt ist, das einfache *υιος θεου* schreiben, wie 19, 7. Das *το πνευμα του θεου* **Mt 3, 16** (CLΔ Mj Trg) ist lediglich der feierlichere Ausdruck für *πνευμα θεου*. Das *ο* **Lk 18, 19** ist in ℵB (Tsch WH u. NstiKl) zwischen C und Θ ausgefallen, wie in D 5, 21, da an eine Konformation nach Mk 10, 18 doch in solchen Dingen nicht gedacht werden kann. Das *παρα θεω* **Mk 10, 27** (B WHiKl) ist dem vorhergehenden *παρα θεω* konformirt, wie in AD umgekehrt das erste in *παρα τω θεω*, und wie das *παρα θεω* **Lk 18, 27** (DP TrgiKl) gegenüber dem artikellosen *παρα ανθρ*. Umgekehrt ist das *του* **Jh 6, 46** in B (WHiKl) nach dem *διδακτοι θεου* v. 45 und dem häufigen *παρα θεου* (1, 6. 9, 16. 33) ausgefallen, wie **7, 17** in ℵD (Tsch Blj) nach *εκ θεου* 1, 13, *απο θεου* 3, 2. 13, 3. 16, 30, *εν θεω* 3, 21.

Wie Mt 22, 44 das *κυριος* nach dem folgenden *τω κυριω μου* in *ο κυριος* (LΔMj) verwandelt, so **Mk 12, 36. Lk 20, 42** (ℵALXΔMj Tsch Blj, vgl. auch Act 2, 34), da an eine Konformirung nach den Parallelen in solchen Dingen nicht zu denken ist (vgl. oben zu 18, 19). Umgekehrt ist der Art. vor *κυριου* **Lk 1, 15** (BDXΔMj TrgiKl WHaR) nach dem *κυριου* v. 11 weggelassen, wie der vor *κυριος* **1, 25** (ABXΔMj WHaR) nach v. 15. 16. 17, da der Fehler bereits v. 28 allseitig aufgegeben ist.

d. Der Art. vor *ουραν*. wird, weil es in präpositionellen Verbindungen auch artikellos vorkommt, in der Formel *εν τοις ουρανοις* nicht selten ausgelassen. So schon in B **Mt 16, 17** (Trg u. WHiKl), ℵD **6, 1** (Tsch) nach 5, 45, LXΔMj 7, 21, ADL ΔMj **10, 32. 33** (Tsch TrgiKl), wo C v. 32 noch das Richtige

erhalten hat, und den Abschreibern vielleicht schon die Formel aus 18, 14 vorschwebte, ℵAL **Lk 18, 22** (Tsch WH u. NstiKl Blj), wo das *εν ουρανοις* wohl halbe Korrektur nach dem jetzt nur noch in XΔMj erhaltenen *εν ουρανω* (II, 1, g) ist. Zugesetzt wird er **Mt 18, 18** zweimal neben dem artikulirten *επι τ. γης* (XΔMj TrgiKl, vgl. DL und ℵ, der sich beim zweiten Male korrigirt) und Jh 6, 58 (ℵDLΔMj) nach dem v. 31 ff. neunmal vorhergehenden *εκ του ουρ.*, vgl. auch ℵ 1, 32. Da *επι της γης* Mt 6, 19. 18, 18 ohne Varianten dem *εν ουρανω* gegenübersteht, wird auch **28, 18** mit BD (Trg WH u. NstiKl) so zu lesen sein und gegen alle Editoren **6, 10,** wo im ältesten Text (ℵBZΔ) das *της* vor *γης* schon durch einfaches Schreibeversehen ausgefallen sein kann. Auch das *βαθος της γης* **13, 5** (B Lchm) muss ursprünglich sein, da der Art. nach dem artikellosen Nomen so leicht ausfiel, und ein Schreibfehler in B, der **Mk 4, 5** mit D ebenso liest, nicht vorliegen kann. Wie schon hier, beruhen die Varianten in der Setzung des Art. vor Hauptwörtern vielfach auf gewöhnlichen Konformationen. So ist das *μετα των πορνων* **Lk 15, 30** (ADL Trg WHaR) dem *μετα των φιλων* v. 29, das *τα του καισαρος τω καισαρι* Mt 22, 21 (DΔMj) dem *τα του θεου τω θεω* konformirt (vgl. D Mk 12, 17 **Lk 20, 25,** wo CL Trg von dieser Emendation nur das *τω καισαρι* aufgenommen haben); so *εις τον αφεδρ.* Mt 15, 17 (ℵ) dem *εις τ. κοιλιαν*, *τα ζιζανια* 13, 27 (ℵLX) nach v. 26, das zweite *τα διδραχμα* **17, 24** (BCLΔMj), wie nur Tsch. erkennt, dem ersten, das *επι τους ποδας* **Lk 7, 44** (Tsch WHaR) dem dicht vorhergehenden (gegen BD) und das zweite *το ψωμιον* **Jh 13, 26** dem ersten (gegen B WHiKl). Umgekehrt ist das *του* vor *αδου* **Lk 10, 15** (BL Trg WH Nst) ausgelassen, weil es vor dem parallelen *ουρανου* fehlt (wo umgekehrt L mit AXΔMj, die also ursprünglich auch noch vor *αδου* den Art. lasen, denselben zusetzt), ebenso stammt das artikellose *επι μητερα* **12, 53** (ℵ Tsch Blj, vgl. AXΔMj) aus dem parallelen *επι θυγατερα*, obwohl das folgende *επι την νυμφην* zeigt, dass der Ausdruck wechselt, und die Weglassung des rückweisenden *του* vor dem zweiten *οξους* **Jh 19, 29** (BL Trg WH Nst) aus dem artikellosen ersten (vgl. noch das *εν αληθ.* B 17, 17 aus v. 19). Das *ο* vor *ανθρωπος* **Jh 7, 23** (B TrgaR u. WHiKl) ist nach v. 22 fortgelassen und trotz aller Editoren **Mk 8, 37** nach v. 36. Da B hier das richtige *ανθρωπον* ohne Art. hat, kann er ihn nicht

absichtlich v. 37 zugesetzt haben; vielmehr rührt das *τον ανθρωπον* v. **36** in ACD (Trg WHaR) wahrscheinlich aus einem Texte her, in dem noch v. 37 *ο ανθρ.* stand und danach konformirt wurde.

Aber der Art. wird auch absichtsvoll zugesetzt in **Mt 28, 15** (ACDLΔMj Trg WHaR Blj) bei *αργυρια,* um auf die v. 12 gebotenen *αργυρια* zurückzuweisen, wie **Mk 3, 1** bei *συναγωγην* (ACDLΔMj TrgiKl) auf die Synagoge, die sie an dem Sabbat 2, 23 besuchten. Deutlich weist auch das *τον* vor *πωλον* **11, 4** (ℵCΔ Tsch) auf v. 2 zurück, wie das *την* vor *θυραν* (ℵACDXMj Tsch) auf die durch die Ortsangabe (*εξω επι τ. αμφοδου*) scheinbar näher bestimmte Thür. Gerade das Zusammentreffen dieser beiden Emendationen verbietet, an einen zufälligen Ausfall des *Τον* nach *ευρον* oder vor *Πωλ.* zu denken. Ebenso aber kann das *ο* vor *οχλος* **9, 25** (ℵALXΔ Tsch Blj) nicht aus Schreibeversehen ausgefallen sein, da der Rückweis auf v. 14 so nahe lag und doch das *επισυντρεχει* den Art. schlechterdings unmöglich macht. Das *εις τον οικον* **7, 17** (ℵΔ Tsch, vgl. D) sieht ja wie die schwierigere Lesart aus; aber A 9, 28, D 7, 24 zeigen, dass die Emendatoren gerade an dem artikellosen *εις οικον* Anstoss nahmen, und hier schien das *απο του οχλου* erst recht den artikulirten Gegensatz zu fordern. Vgl. das *εν τη φυλακη* **Mt 14, 3** (CLXΔMj Trg), das doch zweifellos von den Emendatoren herrührt, wie das *του αρχιερεως* **Mk 2, 26** (ACΔ TrgaRiKl), *της αδικιας* Lk 13. 27 (AL XΔMj) und **12, 42,** wo auch nach unserm Sprachgefühl das artikellose *σιτομετριον* (BD Trgtxt WHiKl) die schwierigere Lesart ist. Da von den Pharisäern meist als der Jesu feindlichen Partei die Rede ist, wird auch da, wo nur Einzelne aus ihnen gemeint sind. leicht der Art. eingebracht, wie CLXΔMj Mt 15, 1 (vgl. 5, 20), ℵDMj **19, 3** (Tsch Blj), ℵCX2Mj **Mk 10, 2** (Tsch Blj), ganz gedankenlos aber Lk 5, 17 in B, der auch Jh 17. 17 das gewöhnliche *η αληθεια* schreibt. Ebenso gedankenlos ist auch die Auslassung des Art. vor *ανθρωπος* B Jh 19, 5. Lk 23, 6, wo der Schreiber dasselbe mit *γαλιλ.* verband und zum Prädikat machte, während das *ανδρες* ohne Art. **Jh 6, 10** (DL WH aR) ein naheliegendes Missverständniss ist. Zweifellos aber ist das *ο* vor *προφητης* **Lk 7, 39** (BΞ TrgaR u. WHiKl) der schwierigere Ausdruck (vgl. Jh 3, 10), den die Emendatoren entfernten, weil sie ihn nicht mehr verstanden, wie vielleicht auch das *ο*

vor *οχλος* **Mk 3, 20** (ABDΔ Trg WH u. NstiKl), obwohl hier schon die Vermuthung sehr nahe liegt, dass es rein aus Schreibeversehen ausfiel.

Sehr häufig beruht nämlich wirklich die Auslassung des Art. auf solchen Nachlässigkeiten, wie wir schon bei den Eigennamen sahen und in den mannigfaltigsten Verbindungen noch finden werden. Wie in B das *των* nach *αρχοντων* **Lk 14, 1** (WHiKl), das *οι* nach *και* Mk 1, 36, das *τον* nach *κοινουντα* 7, 15, so wird auch das *την* vor *γεεναν* **9, 47** in BL (WHtxt TrgaRiKl) wegen der Aehnlichkeit der Anfangsbuchstaben ausgefallen sein, da v. 43. 45 zeigt, dass es in ihrem Texte stand; wie das *τον* nach *εφαγον* in ℵ Jh 6, 23, so das *τον* vor *τοπον* **Lk 4, 17** (ℵLΞ Tsch WH u. NstiKl, vgl. D 24, 30. Mk 16, 6), ja sogar das *η* nach *μη* **Jh 12, 35** (ℵABD) trotz aller Editoren, da *σκοτια* im bildlichen Sinne bei Joh. nie ohne Artikel steht (vgl. noch den Ausfall des *η* zwischen *μεγαλη* und *ημερα* ℵA 19, 31). Auch in den spezifisch emendirten Cod. finden sich diese Fehler. Vgl. den Ausfall des *η* vor *ημερα* in ACΔ Lk 22, 7, des *αι* nach *και* 23, 29 (ADLΔMj) und **Mk 6, 2** (ACLMj Tsch Trgtxt Blj, vgl. II, 3, g). Es kann nicht zufällig sein, dass der Art. vor *πληρωμα* (ℵ Mk 2, 21), *πνευμα* (ℵ Jh 6, 63, D Mt 5, 3), *πετραν* (B Lk 8, 6), *πιστιν* (D 18, 8) so oft abfiel, weil der Blick des Abschreibers von Τ auf das ähnliche Π abirrte, wie Mk 9, 47 (s. o.) auf Γ. Nur daraus erklärt sich das starke Schwanken des Art. vor *πλοιον*. Wenn derselbe Mk 5, 21 (B). 6, 32. 45 (ℵ). 8, 10 (L) fehlt, so wird Niemand annehmen, dass er absichtlich ausgelassen ist, weil man ihn nicht verstand, da er Mt 4, 21. 15, 39, wo die Beziehung desselben mindestens ebenso fern lag, ohne Varianten steht. Dann wird aber auch von den anderen Stellen, wo er fehlt, wie **Mt 14, 22** (B Trg WHtxt). 8, **23** (BC Trg WH Blj Nst). und trotz aller Editoren von **Jh 6, 17** (ℵBLΔ). **Mk 4, 1. Lk 8, 37** (ℵBCLMj) dasselbe gelten, da die Reflexionen, auf Grund deren er zugesetzt sein müsste, den Abschreibern viel zu fern lagen.

Bei Subst., die durch *και* verbunden sind, wird der Art. des ersten gern auch bei den folgenden wiederholt (vgl. not. b), wie in AΔMj (Mt 27, 3. **12** Trg), ADXMj (Mk 7, 37), ACDLΔMj (**Lk 9, 12** TrgiKl), ℵD (**Mk 15, 1** Tsch Blj), ℵDL (6, 3), ℵLΔ (**12, 33** Tsch Blj), und schon in B (vgl. 15, 40 den ganz mechanisch

wiederholten Art. in *η ιαϰ.—ϰαι η ιωσ. μητηϱ* und **Lk 23, 49** *ϰαι αι γυν.* WHaR). Viel seltener kommt das Umgekehrte vor, wie Mk 8, 31, wo schon das *απο* zeigt, dass AΔMj nach den Parallelen konformiren, und **14, 43**, wo A in Reminiscenz an seine Fassung jener Stelle *των* vor *γϱαμμ.* und *πϱεσβυτεϱ.* fortlässt. CΔ haben den Fehler bereits bei *πϱεσβ.* erkannt und verbessert, während es bei ℵ (Tsch) nur reiner Schreibfehler (*Των* vor *Πϱεσβ.* ausgefallen) sein kann, wenn er hier seinen Fehler zu theilen scheint. Das *τοις* vor *πϱοφηταις* **Lk 24, 44** (TrgiKl WH) ist in ADXΔMj weggelassen, weil vor dem *ϰαι ψαλμοις* keins stand, wie **2, 52** das *τη* vor *σοφια* in ACDXΔMj (Trgtxt). weil *ηλιϰια* und *χαϱιτι* keins haben.

e. Beim Subst., das mit einem artikulirten Genit. verbunden ist, wird der Art. häufig zugesetzt. So D Mk 6, 23, DΔMj Mt 24, 3, AMj Lk 13, 27, ALXΔMj **Jh 1, 46** (TrgiKl), wo schon das folgende *τον απο ναζ.* dazu aufforderte, so dass selbst AΔ, die den Art. vor *ιωσηφ* weglassen, den vor *υιον* beibehalten, ADL XΔ **Lk 14, 5** (Trg), wo über dem *τη* vor *ημεϱα τ. σαββ.* das *εν* ausgefallen (5,f), ACDXΔMj 1, 5, ℵXΔMj Jh 1, 50, ℵCL Mt 13, 30, ℵCLΔMj **Jh 5, 1** (Tsch Blj), wo das *η εοϱτη των ιουδ.* schon durch 2, 23. 4, 45 nahegelegt war und vielleicht bereits die Deutung auf das Passah mitwirkte, dann aber auch **Mk 16, 2,** wo D, der trotz seiner emendirten Lesart (*μιας*) doch keinen Art. hat, zeigt, dass derselbe in seiner älteren Grundlage fehlte. wie in B (Trgtxt WHiKl), und der schwer erklärliche Ausfall von *των* vor *σαββατων* (ACDΔMj TrgaRiKl) eher auf einen Text deutet, der zu Konformation mit Mt 28, 1 reizte, als auf Reminiscenz an den eigenartigen Ausdruck Jh 20, 19, der in DXΔ nach 20, 1 konformirt ist; und ebenso **Lk 15, 10,** wo alle Mjsk. und Edit. gegen B *ενωπιον των αγγελων του θεου* schreiben. Dasselbe geschieht aber auch vor Genit., die keinen Art. haben. oder vor Pronominalgenitiven. So in AΔMj Lk 1, 69 (*εν τω οιϰω δαυ.*). **4, 22** (TrgiKl: *ο υιος ιωσ.*). 11, 51 (*του αιματος αβ.—ζαχ.*, vgl. C), ALXΔMj 2, 39 (*εις την πολιν εαυτ.*), ACΔMj 1, 69 (*του παιδος αυτ.*). 1, 25 (*το ονειδος μ.*). 1, 74 (*των εχθϱ. ημ.*). 11, 22 (*ο ισχυϱ. αυτ.*), wo freilich schon das *ο ισχυϱος* v. 21 dazu Anlass gab, ℵ 2, 4. 10, 6, ℵDL Mk 6, 3 (*ο αδελφος ιαϰ.*), wo ebenso das damit verbundene *ο υιος μαϱ.* den Anlass gab (vgl.

not. d), ℵCD 8, 8 (*τα περισσ. κλασμ.*). Dann aber wird man auch gegen Tsch Blj **Lk 1, 63** *ονομα αυτου* ohne Art. (BLΞ) und gegen alle Edit. **2, 22** *αι ημεραι καθαρισμου αυτων* (B) schreiben müssen. Wo scheinbar das Umgekehrte stattfindet, liegen wohl meist besondere Gründe vor. Wie 2, 24 das *εν νομω κυρ.* (AΔMj) nach v. 23 konformirt ist (vgl. umgekehrt v. 23 das *τω νομω* in D), so ist der Art. vor *ακρων αυτων* **Mt 24, 31** (B Trg WH iKl) gestrichen wegen des parallelen *απ ακρων*. Wie Jh 12, 13 das *ο* vor *βασιλευς* in AΔMj getilgt ist, um es mit *ερχομενος* zu verbinden (vgl. die gleichzeitige Auslassung des *και*), so das *οι* vor *γραμμ. των φαρ.* **Mk 2, 16** (ℵLΔ Tsch), weil, wie das *και* vor *ιδοντες* (5, c) zeigt, die Worte zum Vorigen gezogen wurden und doch nicht von den Schriftgelehrten als solchen gesagt werden konnte, dass sie Jesu nachfolgten. Offenbare Emendation ist die Auslassung des Art. vor *υιος τιμαιου* 10, 46 (AX Mj), weil es sich um einen unbekannten Sohn des Timaeus zu handeln schien, und der beiden Art. in *δια της τρυμ. της ραφιδος* **10, 25** (BXMj Tsch WHaR Blj), deren Bedeutung man nicht mehr verstand.

Nach dem artikulirten Hauptwort wird, wenn noch ein Zusatz folgt, der Art. leicht wiederholt, so **Mk 14, 24** (ADΔMj Trg: *το αιμα μου το της διαθ.*), um die beiden Genit. zu trennen; aber auch ganz mechanisch schon in B (Lk 10, 19 *την δυναμιν την του εχθρ.* Jh 3, 25 *των μαθητων των ιωαν.*, wenn hier nicht Doppelschreibung vorliegt), ℵ (Lk 23, 35 *ο χριστος ο του θεου.* **Jh 7, 23** Tsch: *ο νομος ο μωυσ.*), D (Lk 8, 11 *ο λογος ο του θεου*), ℵD (**Jh 6, 33** Tsch: *ο αρτος ο του θεου*). Dagegen wird das *το* nach *το βαπτισμα* **Lk 20, 4** (ℵDLR Tsch) nach dem charakteristischen Ausdruck der Parallelen, in denen es nur ganz unerhebliche Zeugen auslassen, zugesetzt sein. Anstoss erregte das durch 11, 1 als johanneisch bezeugte *ιωσηφ απο αριμαθ.* **Jh 19, 38,** weshalb schon A ein *ο* vor *ιωσηφ* setzte, ℵ Mj (Tsch Blj) ein *ο* vor *'απο* nach **Mk 15, 43,** wo nur D (WHtxt) das *ο* fortlässt, und ΔMj an beiden Stellen. Wenn DLMj 15, 47 umgekehrt *μαρια ιωσητος* schreiben, diesen Fehler aber 16, 1 (wo nur D fehlt) sofort verbessern, so wird das *μαρια ιακωβου* **15, 40** (DL TrgiKl) geschrieben sein, ehe der Abschreiber bemerkte, dass noch *και ιωσητος μητηρ* folgte. Offenbare Emendation ist die Auslassung des *ο* vor *εξ ουρανου* **Lk 11, 13** (ℵLX WHiKl). Lediglich durch

Schreibfehler abgefallen ist das *οι* vor *εν ουρανω* nach *αγγελοι* **Mk 13, 32** (ℵDL Tsch Blj Nst), wie das *τη* nach *εκεινη* ℵ Jh 20, 19 (vgl. D Mt 24, 38. Mk 7, 6. 21, L 15, 41), und ebenso **Mk 12, 25,** wo nur noch ABXMj (TrgiKl WHaR) das *οι* vor *εν τοις ουρ.* nach *αγγελοι* erhalten haben, während ℵCDLΔ nun auch das *οι* vor *αγγελοι* fortlassen, so dass, da hierin auch AXMj ihnen folgen, dasselbe nur noch in B (TrgaRiKl WHaR) erhalten ist. Ebenso wird aber das *τοις* nach *μετοχοις* **Lk 5, 7** (Lchm iKl) schon in ℵBDL durch Schreibeversehen ausgefallen sein, da die Emendatoren kaum an der artikellosen Anfügung des *εν τω ετερω* Anstoss nahmen, und das *των* nach *αγιων* **1, 70** (Lchm) in ℵBLΔ, da die Emendatoren schwerlich eine Verbindung des *απ αιωνος* mit *αγιων* befürchteten.

Wie das *την αρχην* Jh 2, 11 (ℵXΔMj), das freilich schon durch das *των σημειων* sehr nahegelegt war, entstand, weil man fälschlich dasselbe mit *ταυτην* verband, wie das *η απογραφη* Lk 2, 2 (ACLΔMj) mit *αυτη*, so rührt doch das *το σημειον* **2, 12** (ℵADLΔMj) offenbar von seiner falschen Verbindung mit *τουτο* her, und der Artikel ist zu streichen (vgl. WHtxt TrgaRiKl). Dagegen sind der Ausfall des *η* nach *ειη* **Lk 8, 9** (B TrgaR), des *την* nach *ταυτην* Jh 10, 18 (B, vgl. ℵ Jh 20, 19 s. o.), des *του* nach *τουτου* Mt 26, 29 (ℵCL), des *του* nach *τουτου* Mk 7, 29 (D) natürlich reine Schreibfehler. Das *ο αλλος μαθητης* **Jh 18, 15** (CLΔMj TrgiKl) ist nach 20, 2. 3. 4. 8 konformirt, obwohl der Jünger hier zum ersten Male neben Petrus auftritt (vgl. dagegen v. 16). Wie das *ο* vor *πολυς οχλος* Mk 12. 37 offenbar, weil unverstanden, in ℵD ausgelassen (vgl. D 6, 41. 9, 43), so auch das *ο* vor *οχλος πολυς* **Jh 12, 12** (BL WH TrgaRiKl Blj), das dann freilich in BL schon **v. 9** antizipirt ist, wo es aus exegetischen Gründen ganz unmöglich.[1])

1) Diese konformirte Lesart hat ℵ aus dem ältesten Texte beibehalten. obwohl er v. 12 das *ο* gestrichen, weshalb kein Grund ist, hier den Art. mit allen neueren Editoren (ausser Trgtxt) aufzunehmen. Hat ℵ doch Mt 23. 16 ein sinnloses *οι* vor *τυφλοι*, das vielleicht durch Doppelschreibung der Schlussbuchstaben von *οδηγοι* entstanden, und mit A Lk 6, 8 ganz gedankenlos ein *την* vor *ξηραν* gesetzt, weil er ein artikelloses *χειρα* erwartete. Solche Fehler sind aber besonders charakteristisch für B, der 5, 17 das sinnlose *εκ πασης της* hat, weil er offenbar gleich *γαλιλαιας* erwartete und erst später bemerkte, dass *κωμης της* vorherging. Dagegen ist das *ο λογος ο αληθινος* Jh 4, 37 (ADMj) ein immerhin naheliegendes Missverständniss.

Zahlreich sind aber auch hier die offenbaren Schreibfehler. Vgl. den Ausfall des *των* nach *παντων* Mt 13, 32. 24, 9 (D), des *τα* nach *παντα* Mk 13, 10 (D), des *τη* nach *ολη* **Mt 22, 37** (ℵBΔMj WH, BΔMj, während sich B das dritte Mal selbst verbessert), des *της* nach *ολης* **Mk 12, 30** (BDX WHtxt und zweimal B). 12, 33 (BX, ℵ). **Lk 10, 27** (BΞ WHtxt TrgiKl), und dann doch wohl auch **5, 5,** obwohl alle Neueren nach ℵABL *δι ολης νυκτος* schreiben. Auch das *την* nach *πασαν* **3, 3** kann in ABL (Trg WH Nst) nur aus Versehen abgefallen sein, mag nun das Auge des Abschreibers von N auf N, oder von T auf Π abgeirrt sein. — Während das *τον τοπον τον λεγομενον* Mt 27, 33 sich dem mit dem Namen bekannten Schreiber von selbst darbot, ist das *ο ανθρωπος ο λεγομ.* Jh 9, 11 (ADXΔMj, vgl. C) eigentliche Emendation des nicht verstandenen Ausdrucks, und während das *η αστραπη η αστραπτουσα* **Lk 17, 24** (DΔMj Trg iKl) wirklich der natürlichere Ausdruck schien, ist das *τον λογον τον λαλουμενον* Mk 5, 36 (B) eine ganz gedankenlose Wiederholung des Art. vor dem Nomen, da, wenn dieselbe beabsichtigt wäre, es ja *λαληθεντα* heissen müsste. Nachdem ℵΔ das *ο* vor *οχλος πολυς* Jh 12, 12 ausgelassen (s. o.), streichen sie konsequenter Weise auch das *ο* vor *ελθων*, nach *εκ των δυο* 1, 41 lassen ℵC das entbehrliche *των* vor *ακουσαντων* aus. Dass das schwierige *ο βασιλευς* nach *ο ερχομενος* **Lk 19, 38** (B WHtxt), das in ALΔMj (Trg Nst WHaR) durch Streichung des Artikels emendirt wird, ursprünglich ist, erhellt daraus, dass sich nur so der Ausfall des *ο ερχομενος* (ℵ Tsch WHaR Blj), wie die Weglassung des *ο βασιλευς* (D) erklärt. Das unentbehrliche *αι* vor *γυν.* **23, 55** (BLX) kann nur durch eine gedankenlose Konformation nach v. 49 ausgefallen sein (Tsch), wenn hier nicht im ältesten Text *δε ε* (L) stand, und sonach ein reiner Schreibfehler vorliegt, wie **Lk 11, 44,** wo in ADΔMj (TrgaRiKl) das *οι* vor *περιπατουντες* nach *ανθρωποι* und **Mt 23, 24,** wo in BDL (Trg WH Nst) das *οι* vor *διυλιζοντες* nach *τυφλοι* (vgl. D 23, 16) ausgefallen. — Der Art. zwischen *ιουδας* und *ισκαριωτης* **Mt 10, 4** (CLXMj Trg) ist entweder ausgelassen, weil noch eine Apposition (*ο και παραδους αυτον*) folgte, oder weil die Reminiscenz an die Namensform bei Mrk. (C: *ιουδας ισκαριωθ*) maassgebend war. Ganz gedankenlos ist *ο θεος ο πατηρ υμων* Jh 8, 42 (B), da der Schreiber übersah, dass das letztere keineswegs

Apposition zu ersterem ist; und das *ο εν εμοι μενων* **14, 10** beruht auf einem Missverständniss, indem die Abschreiber übersahen, dass das artikellose *μενων* (BL WH TrgiKl) eigentliches Part. ist.

f. Bei den substantivirten Adj. lag es immer am nächsten, den Art. zuzusetzen. Während Mk 14, 5 *τοις πτωχοις* ohne Varianten steht, und auch **Lk 19, 8** das *τοις* nur in B (WHiKl) nach 18, 22 oder wahrscheinlicher durch Schreibfehler (vgl. not. c) ausgefallen, wird es in D 18, 22. Jh 12, 5, BD **Mt 19, 21**, wo es nur Tsch beibehält, WH u. Nst einklammern, ADΔMj 26, 9, ℵCD **Mk 10, 21**, wo es ja, in B (Trg WH u. NstiKl) wenigstens, nicht nach Mtth. fortgelassen sein kann, der es dort gerade schreibt, zugesetzt. Ebenso wird das *τα* vor *αγαθα* **Mt 12, 35** (ℵCLΔ Tsch WHaR) zugesetzt sein, da ja ℵC diesen Fehler bei *πονηρα* bereits verbessern. Das *το λοιπον* **26, 45** (ℵADΔMj Tsch TrgiKl Blj) scheinen AD in ihrem Text ursprünglich nicht gehabt zu haben, da sie **Mk 14, 41** den Art. mit CLXMj (Trg WHiKl) nach Mtth. weglassen; vielleicht ist er auch in ℵΔMj nach Mrk. zugesetzt. Wie umgekehrt das *το* vor *θαυμαστον* Jh 9, 30 in ADXΔMj, weil man es nicht verstand, weggelassen, so das *οι* vor *πολλοι* **Mk 6, 2** in ℵACDΔMj (Trgtxt), und 9, 26 das *τους* vor *πολλους* in CDXMj; dagegen ist das *οι* vor *εσχατοι* **10, 31** in ℵADLΔMj (WHiKl) wegen des artikellosen *πρωτοι* im Parallelsatz weggelassen, wie umgekehrt das *εν τω υγρω* **Lk 23, 31** (ℵADΔMj) dem folgenden *εν τω ξηρω* konformirt ist, und darum der Art. zu streichen (WHaR, vgl. TrgiKl). Dass **17, 34** *ο εις* (ℵB) das Ursprüngliche ist (gegen Trg), zeigt in dem ganz parallel gebildeten v. **35** das *η μια* (gegen TrgiKl), wo DR bereits den begangenen Fehler verbessern. Dagegen wird es vor dem *εις* **18, 10** ausgelassen sein, weil B (dem DRX folgen, wie Trg WH txt Nst) es gedankenlos mit *φαρισαιος* zusammenfasste, indem er das folgende *ο ετερος* übersah. Das *το* vor *μικρον* **Jh 16, 18** ist in BL (Trg WH) ausgelassen, weil es viermal vorher ohne Art. stand. Offenbare Schreibfehler sind der Ausfall des *αι* vor *στειραι* nach *μακαριαι* Lk 23, 29 (ℵ), wie des *τα* vor *παντα* **Mk 4, 11** (ℵDMj Tsch). — Das *οι* vor *απεσταλμενοι* Jh 1, 24 (XΔMj) ist anerkanntermaassen Missverständniss, das *οι κατηραμενοι* **Mt 25, 41** (ADΔMj Trgtxt) dem *οι ευλογημενοι* v. 34

konformirt, wie das *τω αιτουντι* **Lk 6, 30** (ADMj Trgtxt) den artikulirten Participien in v. 29. Das *ο* vor *γραψας* **Jh 21, 24** (BD Trg WHtxt Nst) ist von den Emendatoren gestrichen, um die beiden Part. enger zu verbinden, während der Korrektor von ℵ es vor *και* stellt (WHaR). Der Ausfall des *ο* vor *οπισω μου ερχομενος* **1, 27** in ℵB (WH TrgiKl) ist natürlich reiner Schreibfehler.

Unmöglich kann der älteste Text (ℵBD WH) an dem *οι εκειθεν* **Lk 16, 26** Anstoss genommen haben, bei dem man ja einfach *θελοντες διαβηναι* ergänzen konnte, vielmehr wird man einen dem *οι θελοντες διαβ.* parallelen partizipialen Ausdruck erwartet und deshalb das *οι* zugesetzt haben, da ja sonst ein Subjekt zu fehlen schien. Umgekehrt wird das *το* vor *ανα δηναριον* **Mt 20, 10** in BDMj (WHiKl TrgaRiKl Blj) ausgefallen sein, weil es v. 9 fehlte. Dagegen sind einfache Schreibeversehen der Ausfall des *τα* nach *ακουσασα* **Mk 5, 27** (ADLMj Trg), nach *παντα* **Lk 2, 39** (ℵDLΔ Tsch Blj), nach *ερωτα* **14, 32** (ℵB WHtxt), wie des *του* vor *διδοναι* nach *αυτου* **12, 42** (DL QX TrgiKl), da LΞ vielmehr 2, 1 ein *του* vor *απογραφεσθαι* hinzufügen, wie ACLΔMj **Mk 4, 3** vor *σπειραι* (TrgiKl), das nicht aus den noch in anderer Weise abweichenden Parallelen stammen kann.

2. Substantiva und Adjectiva.

a. Bei dem *κυριε* **Mt 20, 30** fiel auf, dass es vor dem *ελεησον ημας* stand, während noch ein zweiter Vokativ folgt, weshalb CXΔMj es hinter *ημας* stellten, ℵD (Tsch Blj) es ganz wegliessen, während sie es beibehielten, als sie ihm v. 31 zum zweiten Male begegneten. Ueberhaupt konformirt hier aber ℵ nach Lk 18, 38 (vgl. das *ιησου υιε δαυειδ*), der auch 7, 4 nach Lk 6, 42 ein *αδελφε* hinzufügt, wie ℵACLΔMj **Lk 9, 59** (Trgtxt WHaR) das *κυριε* aus v. 61 oder Mt 8, 21. Die Emendatoren thun dies auch selbstständig, wie CLXΔMj Mt 13, 51, ACXΔMj Lk 9, 57; während ℵ sonst, wo er selbstständig schreibt, eher das *κυριε* auslässt (5, 8. 22, 38, vgl. 15, 12 *πατερ*, 18, 13 *ο θεος*, 22, 48 *ιουδα*; Jh 4, 19. 13, 6. 9. 37 WHaR. 21, 21), wie D 5 mal bei Luk. den Voc. und schon B Lk 19, 25 das *κυριε*, **Mk 15, 34** das

zweite *ο θεος μου* (WHiKl), BC das *κυριε* **Jh 11, 21** (WHaR TrgaRiKl, vgl. C 21, 20). Hinzugefügt hat B nur Mk 1, 40 das *κυριε* aus den Parallelen¹, wie schon seine ganz unpassende Stellung vor dem *οτι* recit. zeigt, das deshalb CL streichen. Zu dem verdoppelten *ραββει* DMj Mt 23, 7 vgl. AXMj Mk 14, 45, ADXΔMj Lk 13, 25.

b. Die Hinzufügung des Subjekts *ο ιησους* ist in den jüngeren Mjsk., mit denen meist die Lateiner gehen, so häufig, dass wir nur einige Stellen anführen, in denen Trg es wenigstens im Text oder a R i Kl hat. So ADXΔMj **Lk 13, 2,** ACXΔMj **23, 43** (vgl. D), wo schon die Anrede v. 42 es zu fordern schien, **Mk 1, 41,** CLXΔMj **Mt 8, 7,** vgl. **4, 23,** wo ℵCD einerseits und ΔMj andrerseits es an verschiedener Stelle einschalten. Auch **Mk 8, 17** geht ℵ mit ACDLX, wo das *ο ιησ.* zwar sicher nicht aus Mt 16, 8 stammt, aber noch weniger entbehrlich schien, als in dieser Stelle, wo doch wenigstens v. 6 *ο δε ιησους* vorherging, und **14, 22** (ℵACLΔMj), wo von Mt 16, 26 dasselbe gilt. Wenn ℵA **Jh 4, 16** gegen die johanneische Weise (vgl. 1, a) das artikellose *ιησους* einfügen, das daher DLΔMj verbessern, so schien schon das *η γυνη* v. 15 die Nennung des Subjekts zu fordern. Das *ο ιησ.* **Mt 22, 20** (DLZ it vg Tsch WHaR) kann nicht nach Mk 12, 16 weggelassen sein, wo dem einfachen *λεγει* in der Antwort *οι δε ειπαν* (statt des einfachen *λεγουσιν*) folgt. Wie C nach dem *οι δε προσηνεγκαν* ein *ο δε* einfügt, so die Späteren nach v. 18 *ο ιησους*. Für das eigenartige *εγω ειμι, ιησ.* **Jh 18, 5** (B WHaR), das noch a vor sich hatte, ohne es zu verstehen, spricht D, der *ιησ.* ganz fortlässt (Trg WHtxt Nst), wie ℵ, der hinter *λεγει αυτοις* gegen die joh. Weise (vgl. 1, a) *ιησους* hat (Tsch Blj), wovor erst ACLXΔMj den Art. setzen. Charakteristisch ist es, dass sich in B keine Hinzufügung des *ο ιησ.* nachweisen lässt, vielmehr hat er dasselbe in Anknüpfung an das einfache *ο δε απεκρινατο* Jh 5, 17 in **v. 19** (vgl. WHiKl) fortgelassen. Solche Auslassungen finden sich schon in D 7 mal. weshalb es wunderlich ist, wenn Tsch **21, 1** schwankt, ob man es nicht nach ihm streichen sollte, aber auch in ℵ 4, 53. **19, 30** (Tsch Blj), wo es doch nach *οξος* so leicht ausfiel, ℵD **21, 17** (Tsch TrgiKl Blj), wo es nach siebenmaligem *λεγει αυτω* ohne Subjekt fortgelassen wurde, **Mt 14, 27** (Tsch WH u. NstiKl), wo

wohl die unbequeme Stellung zwischen *ελαλησ.* und *αυτοις* dazu den Anlass gab (weshalb CLXΔMj es nach *αυτοις* transponiren), wie **Jh 20, 21**, wo es אDLX auslassen und nur WH u. Nst wenigstens i Kl haben, die Stellung zwischen *ειπεν ουν αυτοις* und *παλιν*, die schon A so auffällig schien, dass er *παλιν* zum Folgenden zog.

Das dem Evangelium gänzlich fremde *ο κυριος* **Mt 28, 6** (ACDLΔMj TrgiKl WHaRiKl) kann nur Zusatz sein; ADΔMj haben **Mk 4, 12** (TrgaRiKl) das *τα αμαρτηματα* aus 3, 28, wie **Jh 3, 34** (TrgiKl) *ο θεος* aus dem Parallelsatz eingebracht, und ACDXMj das *οι φαγοντες* **Mk 8, 9** (TrgiKl) aus 6, 44. Aus dem *εκεινη* **Jh 4, 11** (א) sieht man, wie früh sich hier das Bedürfniss einer Ergänzung des Subjekts fühlbar machte, dass aber das *η γυνη* der Emendatoren, dessen Weglassung in B (WHtxt) ganz unbegreiflich wäre, im ältesten Text noch nicht stand. Das *ο αγγελος* **Lk 1, 28** ward bald nach *εισελθων* (ACDMj TrgiKl), bald nach *αυτην* (אΔ Tsch) eingefügt. Wie das *ο θεος* **Mk 10, 6** (ADXMj TrgaR), so ist natürlich auch das *παντες* **Jh 18, 40** (AΔMj Trg), wie das *παντα* Mt 24, 6 (CΔMj). **Lk 14, 17** (ADΔ Mj TrgiKl, vgl. II, 3, h), zu streichen, und ebenso mit B gegen alle Editoren das *οι πατερες αυτων* **6, 26**, das so leicht aus v. 23 einkam, wenn man übersah, dass das *εποιουν* hier in dem voraufgehenden *παντες οι ανθρ.* sein ausreichendes Subjekt hat. Umgekehrt wird das *η γυνη* am Anfang von **Lk 20, 33** in אA DΔMj (Trgtxt) ausgelassen, weil es neben dem *γυνη* am Schlusse sehr tautologisch schien.[1]) Oft begnügen sich die Abschreiber

---

1) Sonst ist nur noch das *οι αρχιερεις* **Mk 15, 10** in B (WHiKl) aus Schreibeversehen vor dem gleich folgenden *οι δε αρχιερεις* ausgefallen. Sehr häufig lässt aber א das Subjekt aus, vgl. Jh 4, 20. 6, 24. 20, 4. Mt 17, 18, auch **14, 26** mit it vg (Tsch) das *οι μαθηται*, dessen Stellung am Anfang des Satzes schon CLXΔMj so anstössig fanden, dass sie es hinter *αυτον* setzten. Dann aber ist es doch höchst bedenklich, das *η πυλη* **7, 13**, das in א cod it fehlt, mit WHtxt Blj zu streichen oder nur einzuklammern (Tsch Nst), da א den vielleicht nur aus Schreibeversehen (nach *Πλατεια*) begangenen Fehler bereits **v. 14** korrigirt, und nur cod it, nach denen Tsch allein es auch hier einklammert, ihn fortführen. Die Anspielungen auf die Stelle bei Clem. und Orig. beweisen garnichts, da es ihnen nur auf die gangbare Anschauung von den beiden Wegen ankam, die vielleicht auch א v. 13 bewog, die beiden Adj. unmittelbar zu verbinden. An sich

auch mit einem einfachen *οι δε* oder *ο δε,* wie ADMj Mk 6, 28, ACXMj **12, 3** (TrgaR), ACDMj **6, 24** (TrgaR), wozu vgl. II, 4, b, und **14, 19** ADXΔMj (Trg), wo durch das *οι δε* noch dazu ein Asyndeton gehoben wird, aber auch ℵ Jh 7, 30. 19, 16. Lk 18, 37, ℵL 8, 25, ℵD **22, 36** (Tsch Blj Nst). Jh 21, 6 (vgl. D 9, 27 und bei Luk. allein 15 mal). Wie das *οι* **Lk 20, 24** über dem eingeschalteten *αποκριθεντες* (ACΔMj Trgtxt) ausgefallen, so **15, 12** über der Verwandlung des *δε* in *και* (ℵDXΔMj Tsch Blj, vgl. ℵ Jh 6, 20. XΔMj Lk 16, 6 und dazu II, 4, b); aber ℵ lässt bei Luk. allein 6 mal das Subjekt und D 6 mal *ο* (*οι*) *δε* fort. Wie das *η δε ειπεν* **Mt 20, 21** (B WHaR) Konformation nach dem vorhergehenden *ο δε ειπεν* ist, und das *λεγει αυτοις* **Jh 21, 6** (ℵ Tsch) statt *ο δε ειπεν* nach dem *λεγει αυτοις* v. 5, sahen wir schon II, 3, d.

c. Häufig wird das *ο δε* durch den Namen, auf den es hinweist, ergänzt, besonders durch *ιησους*, wie CΔMj Mt 17, 11. 24, 2, CLΔMj **9, 12** (TrgiKl), ℵA Mk 14, 61, ACDLΔ **Jh 5, 17** (Trg). In einem Cod., der so viele ganz willkürliche Auslassungen zeigt, wie ℵ, wird es freilich auch ausgelassen Mt 13, 57. 17, 17. 26, 50 und **8, 22**, wo es Tsch streicht, weil 4 cod it mitgehen; sonst nur ganz vereinzelt, wie L 27, 11, D Lk 18, 19; dann wird man es aber auch nicht **Mt 9, 22. 14, 16** nach ℵD (Tsch) streichen dürfen. Natürlich werden auch andere Namen zugesetzt, wie das *πετρος* ACMj Mk 14, 31, *ιωαννης* CLΔMj **Mt 3, 14** (TrgiKl), auch das *ηγεμων* AΔMj **27, 23**, das Trg mit einer Variante von DL an den Rand setzt, die mit ihrem *λεγει αυτοις* noch deutlich die Konformation nach v. 22 verrathen. Nur **Mk 2, 18** ist das dritte *μαθηται* im Verse Angesichts des gleich noch einmal wiederkehrenden fortgelassen (DΔMj TrgaRiKl), und **Mt 13, 28** das *δουλοι* über dem nach dem vorhergehenden und folgenden *ο δε* konformirten *οι δε* ausgefallen (B WH).

Unmöglich kann das *χριστος* nach *ιησ.* **Mt 16, 21** (ℵB cop WH) zugesetzt sein, da es völlig einzigartig in den Evangelien

---

wäre es ja möglich, dass *η πυλη* nach v. 14 in v. 13 eingebracht ist, und dort erst das Bild in Anknüpfung an *δια της στενης πυλης* v. 13 verdoppelt wurde, aber die Geschichte der Auslegung, die sich stets vergeblich mit der Doppeldeutung dieser Bilder abgemüht hat, zeigt, wie viel näher es lag, diese Verdopplung zu tilgen, als sie einzubringen.

dastände (wie andersartig ist das *ο χριστος* nach *ο σωτηρ του κοσμου* ADLΔMj Jh 4, 42!); es entspricht vielmehr der neuen Wendung der Erzählung, wo Jesus, der als der Messias den solennen Namen *ιησ. χρ.* (1, 1) führt, den Jüngern das Leidensgeschick des Messias zu verkündigen beginnt. Dafür spricht vielleicht noch das Fehlen des Art. in D (TrgiKl Nst), der freilich auch leicht nach *ηρξατο* ausgefallen sein kann, sicher aber das ganz gedankenlose *ιησ. ο χριστος* (CMj) und *ο χρ. ιησ.* (D) v. 20, das nur durch eine an falscher Stelle angebrachte Korrektur entstanden sein kann. Auch für das ebenso einzigartige *του δε χριστου ιησ.* **1, 18** (B Or int WHaR), das, an das *του χριστ.* v. 17 anknüpfend, nun die nähere Erzählung von der Geburt des Messias Jesus zu geben verspricht, zeugen noch die Lateiner, in deren Grundlage nur das *ιησ.* durch Schreibeversehen ausgefallen (Trg WHiKl), wie Jh 1, 17 das *χριστου* nach *ιησ.* (א), während die Emendatoren für die sonst nur bei Paulus vorkommende Namensform das *ιησ. χρ.* aus 1, 1 setzen (Tsch Blj Nst). Auch das ganz ungewöhnliche *ο θεος* vor *ο πατηρ υμων* **6, 8** (אB WHiKl) muss ursprünglich sein und nach v. 4. 6 in den einfachen Ausdruck verwandelt. Dass א das *ο θεος* auch in der Parallelstelle 6, 32, wo es schon wegen des folgenden *ο ουρανιος* ganz unpassend, einbringt, beweist nur, dass ihm der Ausdruck aus v. 8 vorschwebt. Das *πατηρ* nach *ο πεμψας με* **Jh 8, 16** (BL XΔMj Trg WH u. NstiKl) ist nach v. 18 zugesetzt, wie א 8, 26, L 8, 29, D 6, 38, Δ Mj 6, 39, da *ο πατηρ* nur ganz vereinzelt in A 6, 44 durch Schreibfehler vor *ο πεμψας* ausgefallen. Ebenso ist das *τον ναζαρηνον* vor *τον* Mk 16, 6 (אD), das *ο ερχομενος* vor *ο βασιλευς* **Lk 19, 38** (א, vgl. 1, e), das *του θεου* vor *του υψιστ.* **8, 28** (DΞ WHiKl) ausgefallen, und umgekehrt das *θεου* nach *μονου* **Jh 5, 44** (B a b Vers Patr TrgaR u. WHiKl), wie das *υιου θεου* nach *ιησου χριστου* **Mk 1, 1** (א Tsch WHtxt Blj Nst), wenn auch Iren. und Orig. zeigen, wie alt dieser Schreibfehler ist. Wie das *ποντιω* vor *πιλατω* **Mt 27, 2** (ACXΔMj WHaR iKl) aus Lk 3, 1 eingebracht ist, so das *ο ισκαριωτης* nach *ιουδας* **Mk 14, 43** (ADMj Tsch Trg u. NstiKl), das schon die dem Evangelisten ganz fremde Namensform verurtheilt. Das *ο βασιλευς* Mt 1, 6 (CLΔMj) ist dem unmittelbar vorhergehenden *δαυ. τον βασιλεα* konformirt, wie das *του προφητου* nach *ιωνα* 16, 4 (CXΔMj) nach 12, 39, das *τ. βαπτιστου* Lk 7, 28 (AXΔMj, vgl.

D) nach v. 33 (vgl. v. 29). Wie zweifellos das *ησαιου* vor *του προφ.* Mt 1, 22 in D trotz it syr Iren int nach 3, 3. 4, 14. 8, 17. 12, 17 eingebracht, so auch das gedankenlose *ησ.* **13, 35** (א Tsch WHaR). Eine Korrektur des darin liegenden Fehlers wäre für B ganz unerhört, wie auch das *φιλιππου* **14, 3** in D it vg (TschiKl) weder aus historischen Skrupeln, noch nach Lk 3, 19 fortgelassen, sondern aus Nachlässigkeit ausgefallen sein wird. Das *οι υιοι του ζεβ.* statt *οι του ζεβ.* **Jh 21, 2** (אCD TrgaR) ist Erläuterung nach dem gewöhnlichen Ausdruck.

Das schon wegen des folgenden *παντας* ganz unmögliche *οχλοι* vor *πολλοι* **Mt 12, 15** (CDLΔMj TrgiKl) ist aus 4, 25, wie das *των ψιχιων* **Lk 16, 21** (ADXΔMj TrgiKl) aus Mt 15, 27, und das *οι δουλοι* vor *εκεινοι* **12, 38** (AXΔMj TrgiKl) aus v. 37, während gar kein Grund vorliegt, auch das *εκεινοι* mit א cod it (Tsch) zu streichen. Die Einbringung des *ανθρωπω* vor *εμπορω* **Mt 13, 45** lag nach v. 24. 31. 44 und besonders nach v. 52 so nahe, dass es nach אB (WHtxt) getilgt werden muss, zumal die ältesten Mjsk. nirgends an den ganz ähnlichen Ausdrücken 18, 23. 20, 1. 21. 33. 22, 2. 25. 14 Anstoss genommen haben. Vollends **9, 32** schien das *ανθρωπον* vor *κωφον* (CDLΔMj Tsch TrgiKl Blj) fast unentbehrlich, da noch ein Part. folgt, und ein Grund zur Weglassung ist hier noch weniger ersichtlich. Dass das *γυναικι* Lk 2, 5 (AΔMj) ein reflektirter Zusatz ist auf Anlass von Mt 1, 20. 24. kann man nur verkennen, wenn man den Lateinern, von denen die meisten sogar das *τη εμνηστευμενη* weglassen, einen ganz ungebührlichen Werth beilegt. Das *και οι ανθρωποι* **2, 15** (ADΔMj TrgiKl) kann des *και* wegen weder vor *οι ποιμενες*, noch der blossen Gleichheit des *οι* am Schlusse mit der Endsilbe von *αγγελοι* wegen ausgefallen sein. Aber das *οι ποιμενες* kann auch nicht ursprünglich Glosse gewesen sein, die dann statt *οι ανθρωποι* in den Text gekommen, da dadurch das Fehlen des *και* in den ältesten Mjsk. nicht erklärt wird. Dies *και* ist also von den Emendatoren, die es eingefügt, als etiam gedacht und soll in reflektirter Weise andeuten, wie es nach dem Lobgesang der Engel v. 13 nun auch zum Loben und Preisen der Menschen (v. 20) gekommen ist. Das *προφητης* **7, 28** (ADΔMj Tsch TrgiKl Blj) kann nicht nach **Mt** 11, 11 ausgelassen sein, wo der Ausdruck doch noch mehrfach variirt, sondern drängte sich hier bei dem *ουδεις εστιν* (statt des *εγηγερ-*

ται bei Mtth., das schon auf das Auftreten eines Gottgesandten deutet) mit besonderer Dringlichkeit als nothwendige Beschränkung auf.[1]) Am nächsten lagen solche Zusätze nach Zahlwörtern, wo es sich natürlich meist nur um Konformationen handelt, wie Mt 18, 12 (B *εννεα προβατα* nach *εκατον προβ.*). Mk 8, 20 (אC *τους επτα αρτ.* nach v. 19). **12, 29** (ACMj TrgaRiKl *πρωτη παντ. εντολη* nach v. 28). **Lk 12, 38** (AΔMj TrgiKl *δευτερα φυλ.* vor *τριτη φυλ.*). Ebenso wird das *ταλαντα* nach dem zweiten *πεντε* **Mt 25, 16** (אACDΔMj Tsch Blj) zugesetzt sein, da v. 17f. wirklich dreimal *ταλαντα* fehlt, und B an dem (offenbar absichtsvollen) viermaligen *ταλαντα* v. 20 und dreimaligen v. 22 keinen Anstoss nimmt und nur vereinzelt **v. 20** in א, Δ, CL it vg (TrgiKl) eins gestrichen wird. Die eigentlichen Emendatoren nahmen v. 16 also nur zum ersten Male an der Auslassung des *ταλαντα*, das doch v. 20 so nachdrücklich wiederholt wird, Anstoss, D allein setzt die Wiederholung beim ersten *δυο* in v. 17 fort, und A nimmt sie nach dem doppeldeutigen *εν* v. 18 noch einmal auf. Wie **20, 17** in BCXΔMj (WH u. NstiKl) nach dem gewöhnlichen Gebrauch bei Mtth. (10, 1. 11, 1) das *μαθητας* nach *τ. δωδεκα* hinzugefügt ist, wo es zum ersten Male fehlt, so **26, 20** in אALΔ2Mj (Tsch WHiKl Nst), wo es durch das *μετα των μαθητων* v. 18 so besonders nahegelegt war, wie das *αποστολους* **Lk 9, 1** (אCLXΞ TrgaRiKl) zur Vorbereitung auf v. 10. Ausgelassen ist in solchem Falle nur das *ημερα* nach *τριτη* **13, 32** (B Vers TrgaR

---

1) Etwas anders ist das *κοφινον κοπριων* **13, 8** (D it WHaRiKl), das aber doch offenbar den Plur., an dem sich auch spätere Mjsk. (*κοπριαν*) stiessen, ersetzen soll, ähnlich das erläuternde *εις τ. κολυμβηθραν τ. σιλ.* Jh 9, 11 (AΔMj) statt *εις τ. σιλωαμ.* In B ist ein solcher Zusatz nicht nachweisbar; denn dass das *ημερας* **Mt 28, 15** in אAΔMj (Tsch WH u. Nst iKl Blj) ausgelassen, erhellt daraus, dass in א ursprünglich auch das *μεχρι* nach 27, 8 in *εως* konformirt war, während weder dort noch 11, 23 irgend wer an dem fehlenden *ημερας* Anstoss genommen hat. Vielmehr lässt B das vierte *μαθηται* nach *οι δε σοι* **Mk 2, 18** (WHiKl) fallen, wie das *της ωρας* **11, 11** (WHaRiKl), weil er *οψιας* fälschlich für ein Subst. hielt (vgl. II, 1, d). Reine Schreibfehler sind natürlich in B der Ausfall des *το πνευμα* vor *το* 1, 26, des *των αδελφ. μου* vor *των* Mt 25, 40, obwohl derselbe noch bei vielen Vätern erhalten, wie des *λογους* nach *εμους* **Lk 9, 26** (D cod it TrgaRiKl). Dagegen ist das *εξης* **9, 37** in D cod it (WH aRiKl) absichtlich fortgelassen, wie das *δια της ημερ.* zeigt, weil ja von einem Uebernachten auf dem Berge nichts erwähnt war.

iKl), wo das parallele *τη εχομενη* ohne Art. v. 33 die Emendatoren zur Konformation reizte. Dagegen zeigt sich für den Ausfall des *ετη* 13, 11 gar kein Anlass, wenn nicht B das *δεκαοκτω* des Nachdrucks wegen voraufnahm und nachher das *ετη* nachzubringen vergass.

d. Nahe lagen solche verstärkende Adj., wie *πολυ* nach *πληθος* Jh 5, 3 (AΔMj), *πολυς* nach *οχλος* 12, 18 (א nach v. 12). **Mk 14, 43** (ACDΔMj TrgaRiKl nach Mt 26, 47), *πολλους* vor *οχλ.* **Mt 8, 18** (CLXΔMj, vgl. II, 1, g), oder *ολος* nach *κοσμος* **Jh 12, 19** (DLQX TrgaRiKl), *ολον* nach *τουτο δε* Mt 21, 4 (BXΔMj nach 1, 22. 26, 56), oder *παντα* nach *ταυτα* Mk 6, 2 (אCΔ). Lk 12, 31 (AD XMj nach Mt 6, 33) und vor *οσα εχει* **Mt 13, 44,** wo es gegen B (WHtxt) nach v. 46 zugesetzt ist. Aber auch das *ικανοι* **Lk 7, 11** (ACXΔMj Tsch TrgaR) wird in Parallele zu dem *ικανος* v. 12 eingebracht sein, da ein zufälliger Ausfall vor *και* sehr unwahrscheinlich ist, und das *μαθηται* im weiteren Sinne nach 6, 13. 17, wo es ohne Varianten steht, den Abschreibern keinen Anstoss erregt haben kann. Dahin gehört auch das *ισχυρος* **Mt 14, 30** (CDLΔMj Trg), das *μεγα* **Lk 13, 19** (AXΔMj TrgiKl), das *ιδια* Mk 6, 4 (AL), wofür es einer Reflexion auf Jh 4, 44 durchaus nicht bedarf, wie **15, 20** (א Tsch), wo AXMj es mit dem Art. nach *ιματια* stellen und dafür *αυτου* auslassen (Trg). Das *ιδια* **Mt 13, 57** aber (אXZ Tsch WHaR), wie das *αυτου* (LΔMj, vgl. beides bei C), ward zugesetzt, weil man übersah, dass das *αυτου* zu beiden Subst. gehört. Das *ασθενουντα* **Lk 7, 10** (ACDΔMj TrgaRiKl) soll den Gegensatz zu *υγιαινοντα* hervorheben, wie das *ο τεθνηκως* **Jh 12, 1** (ADΔMj TrgiKl) den zu *ον ηγειρεν εκ νεκρων*. Das *καινης* vor *διαθηκης* **Mt 26, 28** (ACDΔMj Trg) Mk 14, 24 (AXΔMj) ist aus Lk 22, 20, das *αγιων* bei *αγγελων* Mt 16, 27 (CD). 25, 31 (AΔMj) aus Mk 8, 38. Lk 9, 26, das *του δικαιου* vor *τουτου* **Mt 27, 24** (אALΔMj TrgiKl WHaR) aus v. 19 (vgl. auch 23, 35), das *ομοια* **Mk 12, 31** (ADXMj Trgtxt) aus Mt 22, 39, das *ζωην αιωνιον* Jh 20, 31 (אCDL, vgl. א 6, 53. D 5, 40) dem im Evang. 17 mal vorkommenden Ausdruck konformirt. Wie das *ενα* **Lk 12, 25** (ALXΔMj Trgtxt) aus Mt 6, 27 herrührt, so ist das *εις τις* **Mk 14, 51** (AXΔΣMj Tsch) Konformation nach v. 47, wenn im heutigen Text von A auch das *τις* v. 47 ausgefallen da es das ganz verfehlte *οι νεανισκοι* (AΞXMj) nach

κρατ. αυτου herbeigeführt hat. Recht unpassend ist auch das *εν* nach *παιδαριον* Jh 6, 9 (AΔMj) wie das *εν* 17, 21 (ℵALXΔ Mj), das aus dem vorhergehenden *εν ωσιν* stammt. Das in BL (WHtxt) noch fehlende *ερημος* **Mt 23, 38** ist eine exegetische Glosse, die daraus entstand, dass man an die Zerstörung Jerusalems dachte, von der hier doch gar nicht die Rede ist. Eine Auslassung des Wortes, bloss weil es bei Lk 13, 35 fehlte, ist äusserst unwahrscheinlich, da es ja auch dort zugesetzt wird (DXΔMj), nur weniger allgemein, weil man den Spruch hier vielfach auf den Palmeneinzug bezog. Ebenso ist trotz aller Quälereien der Exegeten das *δευτεροπρωτω* **Lk 6, 1** (ACDΔMj Tsch Trg u. WHaR NstiKl) eine sinnlose Glosse, die nur aus Verquickung eines auf 4, 31 zurückweisenden *δευτερω* mit einem ursprünglich zur Korrektur desselben (nach v. 6) bestimmten *πρωτω* entstand. Dass das Wort im ältesten Texte ausgelassen, weil man es nicht verstand, kann man nur annehmen, wenn man den Charakter desselben völlig verkennt. Ebenso lagen ihm die Skrupel, die sich die Exegeten über den Sinn des *ο ων εν τω ουρανω* **Jh 3, 13** (AΔMj) machen, sicher ganz fern, und es wird daher trotz aller Editoren (ausser WHtxt) als Zusatz zu betrachten sein, der dadurch hervorgerufen, dass man im Gegensatz zu *ο καταβας* das Im-Himmel-gewesen sein (*ων* part. imperf.) des Menschensohnes meinte betonen zu müssen. Das *τη μωρα* **Mk 7, 13** (D it WHaRiKl) ist doch ein ganz reflektirter Zusatz, wie das *εκδεχ. την του υδατος κινησιν* Jh 5, 3 (DΔMj cod it) die Glosse v. 7 vorbereitet, und das *δυο* **Lk 23, 55** (D cod it TrgaR WHaRiKl) Reminiscenz an Mt 27, 61. Mk 15, 47 ist.[1])

---

1) B zeigt sich auch hier von solchen Zusätzen noch so gut wie ganz frei. Ausser einer Konformation (Mt 21, 4 s. o.) hat er nur die gedankenlose Verdopplung des *δυο* **Lk 10, 1** (WHiKl), bei der er übersah, dass, was dieselbe ausdrücken würde, schon in dem *ανα* lag. Schon darum scheint es mir völlig ausgeschlossen, dass das *αγιον δεδομενον* nach *πνευμα* **Jh 7, 39** bei ihm ein glossatorischer Zusatz ist, wie ihn D in seinem *επ αυτοις* deutlich zeigt. Das *αγιον*, das noch in DLXΔMj (TrgiKl) erhalten, bietet nicht die geringste Erleichterung des Gedankens, und das *δεδομενον* (Lchm nach cod it vg) erschwert denselben eher, da es die Geistesmittheilung an Christum und die Propheten auszuschliessen schien. Das blosse *πνευμα* der neueren Editoren aber (ℵ cop Orig) erregt den dringenden

Freilich fehlt es auch nicht an Auslassungen solcher Näherbestimmungen des Subst., besonders in D, wo sie fast ebenso häufig sind, wie die Zusätze. Vgl. die Auslassung des *της αμαρτιας* nach *δουλος* **Jh 8, 34** (D WHiKl), weil v. 35 die Rede an das blosse *δουλος* anknüpft, und des *εν* **Mk 9, 37**, das in DX (WHiKl) nach *αν* durch Schreibeversehen ausgefallen. Sehr selten freilich wird diese Auslassung eine absichtliche sein, wie **14, 20**, wo man das *εν* vor *τρυβλιον* (BC WHiKl) nicht mehr verstand, Lk 10, 21 (AΔMj), wo das *πνευμα αγιον* bei Jesu Anstoss erregte, **6, 17** (ADXΔMj Trg), wo das *πολυς* für den *οχλος* der Jünger zu viel schien, wie das *παντες* **6, 26** (DΔMj TrgaR iKl), weil es doch nicht nöthig und kaum möglich schien, dass Alle von ihnen wohl reden. Auch das *πολλαις* **Mk 4, 33** kann in CLΔ (TrgaRiKl) fortgelassen sein, weil bei Mrk. nur drei Parabeln erzählt waren, aber auch nach *-λαις* aus Versehen abgefallen. Solche Fehler finden sich vorzugsweise im ältesten Text, besonders bei B, auch wo keinerlei Anlass dazu sich zeigt, wie bei dem *ικανους* nach *χρονους* Lk 20, 9 und allenfalls noch bei dem *μιας* nach *κλινης* **17, 34** (WHiKl) oder *εις* vor *εστιν* Mt 19, 17. Vgl. das Fehlen des *ουδεν* Mk 15, 4, des *οι ακουοντες αυτου* Lk 2, 47, des *μεγαλης* 24, 52, des *πας* Jh 12, 46, wie in ℵ Mt 23, 35. 24, 9 (oder des *παντα* Jh 10, 4, wofür AΔ Mj *προβατα* haben) und des *ολος* (ℵ Mt 9, 31. 22, 40). Manche dieser Nachlässigkeiten haben sich auch weiter verschleppt, wie der Ausfall des *παντες* Mk 7, 14 (ℵLΔ), des abundanten *μηδεν* **1, 44** (ℵADLΔ TrgiKl) und des *δυο* **10, 35**, das doch unmöglich in BC (WHiKl) dem Mt 20, 24 in ganz anderm Zusammenhange stehenden *περι των δυο αδελφων* konformirt sein kann. Ebensowenig aber kann das *ο ελθων προς αυτον προτερον* **Jh 7, 50**, das in ℵ (Tsch) fehlt, aus 19, 39 herrühren, wo es anders lautet, und woher erst ΔMj das *νυκτος* einbringen, während es D allein ganz danach konformirt.

e. Das *του θεου* nach *την βασιλ.* **Mt 6, 33** (LΔMj Trg) ist jedenfalls zu streichen, aber das parallele *αυτου* ist exegetisch

---

Verdacht, in Reminiscenz an 2 Kor. 3, 17 auf Christum bezogen zu sein, der erst, nachdem er selbst Geist geworden, den Geist austheilen konnte.

nur möglich, wenn zugleich mit B (Lchm) *την δικαιοσ.* vorangestellt wird, so dass das *αυτου* wie Lk 12, 31 (wo es von AΔ Mj ebenfalls in *θεου* verwandelt wird) zu *βασιλ.* gehört. Gerade die scheinbare Fehlerhaftigkeit des *αυτου*, das doch nur auf *δικαιοσ.* gehen zu können schien, veranlasste die Emendatoren, das *βασιλ. αυτου* heraufzunehmen und das *αυτου* durch *θεου* zu glossiren. Das *του θεου* nach *ιερου* **21, 12,** das in ℵBL (Trg u. WHtxt) fehlt, schien als der feierlichere Ausdruck um so mehr am Platz, als Gott selbst v. 13 dies Heiligthum sein Haus nennt, während es in der That nur bei *ναος* (vgl. 26, 61) zu stehen pflegt, und das *του θεου* nach *αγγελοι* **22, 30** (ℵLΔMj Tsch) schien um so nöthiger, als es ja auch Teufelsengel (25, 41) giebt, mit denen das himmlische Leben der Auferstandenen durchaus nicht verglichen werden kann. An beiden Stellen ist aber an eine Auslassung des Wortes nach der Markusparallele schon darum nicht zu denken, weil ihr Ausdruck durchaus nicht gleichartig genug ist, um zur Konformation zu reizen. Vollends das *του θεου* nach *δωρα* **Lk 21, 4** (ADΔMj TrgiKl) schien eine sachlich unentbehrliche Erläuterung zu sein, wie das *του τυφλου* **Jh 9, 6** (ACXΔMj), wenn man übersah, dass das *αυτω* nach *ειπεν* zugleich das *τους οφθαλμ.* näher bestimmt. Dann liess man freilich das *αυτου* vor *τον πηλον*, das man fälschlich auf den Blinden bezog, fort (TrgaRiKl), während ein anderer Emendator das *τ. οφθ.* ohne Genit. beliess, aber dieses *αυτου* in *αυτω* verwandelte (D Blj). Auch hier zeigt B nichts Derartiges, wohl aber völlig unmotivirte Auslassungen, wie Jh 1, 4, wo das *και το φως* v. 5 mit Uebergehung des *των ανθρωπων* an das *το φως* v. 4 anknüpft, oder Lk 11, 42, wo höchstens das genitivlose *την κρισιν* mitwirkte, besonders aber das *του λαου* Mt 26, 3, das nur aus Nachlässigkeit ausgefallen sein kann, wie das unentbehrliche *κοσμου* **13, 35,** das die neueren Editoren streichen, weil sich dieser Fehler in vereinzelte Versionen oder Väter verirrt hat, von denen noch nicht einmal feststeht, ob hier nicht eine Reminiscenz an das *απ αρχης* der Psalmstelle einwirkte. Gleiche Nachlässigkeit ist der Ausfall von *των αρτων* nach *της ζυμης* **16, 12** (D a b WHiKl), während **Lk 24, 3** (D cod it WHiKl) das *του κυριου ιησ.* weggelassen sein mag, weil man an dem *του κυριου* Anstoss nahm, das daher Andere allein fortlassen (vgl. TrgaRiKl). Unmöglich aber kann *φωνης* **Mt 24, 31** (Trg WH

aR) Zusatz sein, das schon D it vg so anstössig fanden, dass sie es durch *και* mit *σαλπ.* verbanden, während andere Versionen es vor dasselbe stellten und ℵLΔ ganz fortliessen. Zweifellos ist das *τυφλων* vor *τυφλος* **15, 14** in ℵBD (TrgaRiKl WHtxt Blj) lediglich aus Schreibeversehen ausgefallen; und es erhellt daraus nur, dass im ältesten Text noch *τυφλοι* vor *οδηγοι εισιν* stand (BDLZ Trg WHtxt), da sonst doch eher dies *τυφλοι* ausgefallen wäre.

f. Sehr häufig werden Objektsakkusative ergänzt, wie in AΔ Mj das *αμφιβληστρον* Mk 1, 16 (vgl. D), das *πολλα* Lk 23, 8, das *τα προβατα* **Jh 10, 12** (TrgaRiKl), in ADΔMj das *γαλιλαιαν* **Lk 23, 6** (Trgtxt), das *τ. κραββατον σου* **Jh 5, 12** aus v. 8. 11 (TrgiKl), in ACΔMj das *αυτων τα μνημεια* **Lk 11, 48** (TrgaR iKl), in ACDΔMj das *το σωμα* **Mt 27, 58** (TrgiKl), aber auch in ℵD das *θεον* Jh 8, 27 und in allen Mjsk. ausser B das *τους ασθενεις* (*-νουντας*) **Lk 9, 2** (TrgiKl). Dagegen ist das *τα παραπτωματα αυτων* **Mt 6, 15** (BLΔMj Trg WH u. NstiKl) Konformation mit dem Nachsatz, wie in L 6, 14 mit dem Vordersatz. Dass die Abschreiber an solchen Abundanzen Anstoss nahmen, ist äusserst unwahrscheinlich. Das *τον λογον τουτον* **19, 22** (B it) ist aber nicht nach ℵLZ (Tsch Blj) als Zusatz zu streichen, da das objektslose *ακουσας* noch 12 mal im Evang. ohne Varianten vorkommt und daher auch hier leichter eingebracht als ergänzt wurde. Das *ει μη τους ποδας* **Jh 13, 10** wurde in ℵ (Tsch WH u. NstiKl) weggelassen, weil man an dem *ει μη* Anstoss nahm, das daher die Emendatoren in *η* (AΔMj) verwandelten, wie das *την βρωσιν* 6, 27 (ℵ4Mj), um die Gegensätze enger zu verbinden. Dagegen kann der Ausfall des *ουδεν* Mk 15. 4 (B) nur reine Nachlässigkeit sein.

Das *ανθρωπω* **Mt 19, 3** (CDΔMj Trg) schien nothwendig, da sonst das *αυτου* beziehungslos war, das *τοις ανθρωποις* 12. 31 (CDLXΔMj) stammt aus dem Parallelgliede, wie das *τ. αρχαιοις* 5, 27 (LΔMj) aus v. 21. Vgl. noch das *σαββατω* **Jh 6, 59** (D WHaRiKl).

3. Pronomina.

a. Häufig wird das Demonstrativpronomen dem Hauptwort hinzugefügt, wie das *τουτου* nach *τ. αιωνος* Mt 13, 22. 40 (CLΔ, vgl. Mk 4, 19 AMj), das *ταυτην* nach *παραβολην* 15, 15 (CDLΔ Mj) und nach *εορτην* Jh 7, 8 (אΔMj), das *εκειν.* nach *βασιλ.* Mt 22, 7 (CDXΔMj), wie nach *δουλος* **18, 26** (DLΔ Tsch), das schon v. 27. 28 so nahe legte, nach *ημερων* Lk 20, 1 (ACΔMj), nach *εν* Jh 6, 22 (אΔMj). Dagegen ist das *εκειναις* nach *ημεραις* **Mt 24, 38** (B) nicht Zusatz, sondern in אΔMj (Tsch Blj) fortgelassen, weil noch eine zweite Näherbestimmung mit *ταις προ του κατακλ.* folgte, weshalb schon D das *ταις* fortlässt und L gar das *εκειναις ταις προ*. Wenn א 14, 35 das *εκεινου* nach *τοπου* wohl aus Schreibeversehen ausgefallen (vgl. das *τουτο* vor *το μυρον* Mk 14, 5), so ist doch das *εκεινος* nach *δουλος* **24, 48** (Tsch) ausgelassen, weil dasselbe durch *κακος* bereits näher bestimmt war, wie das *ταυτη* nach *συκαμινω* **Lk 17, 6** (אDLX WHiKl), weil keine Beziehung desselben ersichtlich war. Das *τον λογον* ohne *τουτον* **Mt 19, 22** (CDΔMj Trg Nst WHiKl) wird halbe Restitution des ursprünglich ausgelassenen Acc. (2, f) sein.[1])

Auch selbstständig wird ein *αυτη* hinzugefügt **Mk 14, 8** (AC DΔMj TrgiKl), wo an eine Konformation nach Mt 26, 12 nicht zu denken ist, wie das *ταυτα* vor *λαλω* **Jh 8, 38** (D WHaRiKl), besonders **13, 6** (ADLΔMj TrgtxtiKl), wo dadurch ein harter Subjektswechsel vermieden wird. Das *εκεινος* **9, 36**, das in B (WHaR) fehlt, hängt mit der ausführlicheren Einführung der Antwort (vgl. II, 3, b) zusammen. Dagegen ist das *εκεινα* **Mk**

---

1) Ganz anders ist die einzige scheinbare Hinzufügung des *εκεινην* in B Jh 4, 52, wo es gedankenlos aus v. 53 antizipirt ist und das *παρ αυτων* verdrängt hat. Die Auslassungen in B sind sämmtlich reine Schreibeversehen, wie der Ausfall des *τουτους* nach *λογους* **Mt 7, 24** (B cod it Trg u. WHiKl), da B selbst diesen Fehler bereits v. 26 verbessert, des *τουτον* nach *λογον* **19, 11** (WH), des *εκεινου* nach *δουλου* **18, 27** (TrgaR u. WHiKl Blj). **18, 28** (Blj), wo schwerlich die Reflexion auf das v. 26 fehlende *εκεινος* maassgebend war. Ebenso aber ist das *ταυτα* nach *ρηματα* Lk 2, 19 in B und **2, 51** in אBD, wo es nur Trgtxt beibehält, ausgefallen, da eine Hinzufügung desselben nach 1, 65, wo das Verb. ein anderes, und 2, 19, wo das *παντα* fehlt, wenig wahrscheinlich ist.

7, 15 (ADXMj TrgiKl) nur aus v. 20 antizipirt, wie das *τουτο* vor *ποιησω* **Jh 14, 14** (ABL TrgaR WHtxt Blj), das das *εγω* verdrängt hat, nach v. 13 konformirt, und das *ουτος* **6, 42** (אAΔMj Tsch Blj) nach dem Parallelgliede (vgl. א Mt 15, 11), vielleicht auch mit Reminiscenz an v. 52. Absichtlich ist wohl das *ταυτα* **Jh 7, 32** (DL TrgiKl) ausgelassen, weil das *εγογγυσ.* keines Objekts zu bedürfen schien, ebenso das schwerfällige *ουτος* **Lk 19, 2** (vgl. II, 2, d) in אL (Tsch TrgiKl WHaR Blj), wie das *ταυτα* **Jh 9, 40** in אD (Tsch), welches das *εκ των φαρισ.* sehr unbequem von dem dazu gehörigen *οι μετ αυτου οντες* trennte. Dagegen musste das *τουτο* vor *μαρτ.* **3, 32** fallen (אD Vers Tsch WHaR Blj), nachdem א das vorhergehende *ο* in *ον* verwandelt hatte. Wie א das *εκεινοι* 10, 6 fortlässt, so auch **Lk 12, 38** (Tsch Blj); denn wäre dasselbe aus v. 37 eingebracht, so würde eben, wie in AXΔMj (TrgiKl), *οι δουλοι εκεινοι* geschrieben sein. Dagegen muss der Ausfall des *τουτο* vor *δουναι* **Mt 20, 23** (CDΔ Tsch WHaR), das sicher kein Emendator zusetzte, alter Schreibfehler sein, da eine Auslassung nach Mk 10, 40 doch ferner liegt.

b. Das *ον λεγετε* **Mk 15, 12** (אCXΔMj) ist Umschreibung des den Abschreibern aus Mt 27, 22 vorschwebenden *τον λεγομενον*. Das *ον* muss ursprünglich gefehlt haben (Trg WHiKl), da sich nur daraus die Fortlassung des eingeschalteten *λεγετε*, das die Emendatoren nicht mehr verstanden, erklärt. Das *ο* vor *εαν* **6, 23** ist eingefügt, weil man das *ο, τι* (BΔ WHtxt) für *οτι* recit. nahm, das *ος ην γνωστος τω αρχ.* Jh 18, 16 (אAΔMj) aus v. 15. Dagegen ist das zweite *οσα* **Mk 6, 30** kein Zusatz, da schon AMj dasselbe durch ein *και—και* zu motiviren suchten, während אC (Tsch) es ganz ausliessen. Reine Schreibfehler sind der Ausfall des *οι* nach *σπειρομενοι* Mk 4, 16 (B), des *οι* nach *διδασκαλοι* Lk 5, 17 (א), des *οι* vor *ουκ* Jh 1, 13 (D), des *α* nach *ταυτα* Lk 21, 6 (DL), des *αι* vor *και* **Mk 15, 41** (ACLΔ TrgaRiKl), des *η* nach *μαριαμ* **Lk 10, 39** (אLΞ WHiKl) und trotz aller neueren Editoren des *ος* nach *λαζαρος* **16, 20** (AΔMj LchmiKl); denn dass dasselbe ursprünglich im Text stand, erhellt daraus, dass AΔMj deshalb ein *ην* vor *τις* einschalten.

Wenn der Wegfall des *τι* nach *βραχυ* **Jh 6, 7** (BD Trgtxt WH NstiKl) reine Nachlässigkeit ist, wofür gar kein Anlass sicht-

bar, so liegt dieser bei dem nach *εστιν* ausgefallenen *τι* **Mk 4, 22** (BD Mj Trg u. WHaR NstiKl) wenigstens sehr nahe. Wie der Ausfall des *τι* vor *προσφαγ.* Jh 21, 5 (ℵ) ohne Zweifel Schreibeversehen, so wird doch auch der des *τις* vor *την* **15, 13** (ℵD Tsch Blj) oder des *τις* vor *των* **Mk 14, 47** (ℵAL Trg WH u. Nst iKl) nicht anders beurtheilt werden dürfen. Wie alt aber der Schreibfehler ist, wodurch das *τις* vor *τι* abfiel **Lk 19, 15** (Trg WH Nst), zeigt die Thatsache, dass jetzt in ℵBDL schon das dadurch sinnlos gewordene *διεπραγματευσατο* in den Plur. verwandelt ist. Dass das gut griechische *τις τι* im ältesten Text nicht verstanden und darum emendirt sein sollte, ist äusserst unwahrscheinlich.

c. Es fehlt nicht an Beispielen, dass das Personalpronomen im Nom. der Verstärkung wegen hinzugefügt wird, wie das *υμεις* Mt 9, 4 (LXΔMj). **Mk 12, 27** (ADXMj TrgiKl), das *συ* Lk 16, 25 (AXΔMj), das *αυτος* Mt 6, 4 (DXΔMj), Mk 12, 21 (ADXΔMj), das *αυτον* **Lk 17, 11** (ADXΔMj TrgiKl), das *εγω* Jh 6, 42. 16, 5 (ℵ). Aber schon **Lk 9, 9** (ADXΔMj TrgiKl) ist doch das *εγω* vor *ακουω* lediglich durch das *εγω* vor *απεκεφαλισα* hervorgerufen und daher recht unpassend. Solche Konformationen sind ganz offenbar das *εγω* vor *απελθω* Jh 16, 7 (AΔMj) nach dem unmittelbar vorhergehenden, wie das *ο εγω δωσω* **4, 14** (ℵD Tsch Blj), vgl. noch das *οπου εγω υπαγω* **13, 36** (ℵD Tsch Blj) nach v. 33. Wie das *εγω* vor *αποστελλω* Lk 10, 3 (CDL XΔMj) aus Mt 10, 16 stammt, so **Mk 1, 2** (ℵALΔMj Tsch Blj). Lk 7, 27 (AXΔMj) aus Mt 11, 10, wo nur Z cop es weglassen, vgl. noch das *και υμεις* **Lk 6, 31**, das B cod it (WHtxt Trg aRiKl Blj) fehlt, aus Mt 7, 12 und das *καγω* **Mk 11, 29** (ℵAD Mj TrgaRiKl) aus den Parallelen.[1])

---

1) Ganz anders ist das *εγω* nach *ειπον* **Jh 3, 28** (B WHiKl), wo eigentlich nur das *εγω* nach *ειμι* antizipirt (vgl. die gedankenlose Antizipation des *αυτον* nach *εστηκως* ℵ 3, 29) und nachher zu tilgen vergessen ist. Ganz ähnlich ist das *αυτος* vor *ηλικιαν* 9, 21 lediglich aus dem Folgenden, wo es ausgelassen, antizipirt, und erst in AΔMj, die es hier beibehalten, das *αυτον ερωτησατε* dazwischen gestellt. Ebenso ist das *υμεις* nach *αυτοι* Lk 11, 46 (B) ganz gedankenlos hinzugefügt, weil ein dem *υμιν* entsprechendes Subjekt zu *προσψαυετε* zu fehlen schien. Unmöglich aber kann das *εγω* **Mt 20, 14** (B aeth WHaRiKl) bloss verstärkender Zu-

Freilich wird ein solcher Nom. auch häufig ausgelassen, besonders in ℵ, wie das *εγω* Jh 10, 34. 15, 20. 17, 14. Lk 10, 35. Mk 9, 25 (vor *επιτασσω*), das *συ* Jh 8, 48. 18, 34, das *αυτον* 2, 24, *αυτοι* 6, 24, *αυτος* Lk 3, 16. Wie das *εγω* DLX **Jh 14, 4** (TrgaRiKl), AD 6, 40 aus reiner Nichtachtung seiner Bedeutung übergangen, so ℵCL **1, 27** (Trg u. WHiKl) vor *αξιος*, da es nicht nach den synoptischen Parallelen, wo *ικανος* steht, ausgelassen sein kann. Eher kann der Ausfall des *εγω* **17, 19** (Trg WH u. NstiKl) in ℵA zwischen —*ζω* und *εμ*— oder des *συ* vor *σημερον* Mk 14, 30 in ℵCDΔ Schreibfehler sein, wie zweifellos der des einen *εγω* **Jh 18, 37** (ℵBL TrgaRiKl).[2]) Dagegen ward das zu dem *τι* scheinbar nicht passende *συ* **1, 21** absichtlich weggelassen (ℵL Tsch Blj) oder mit *ηλιας ει* verbunden (C Trg WH u. NstiKl), dem es dann viel passender in AΔMj nachgestellt wurde, während die Entstehung des *συ ουν τι* (B) einfach unbegreiflich bliebe. Das *ημεις* **7, 35** wird in ℵD (Tsch Blj) weggelassen sein, weil vor dem entsprechenden *ουχ ευρησ.* v. 34. 36 kein *υμεις* steht, da die Markirung eines Gegensatzes zu dem *ουτος* doch völlig fern liegt. Das *αυτος* nach *εμβας* **Mk 8, 10** (B WHaR) ward in seiner Bedeutung nicht verstanden oder, weil es das Verb. von seiner Praep. trennte (weshalb es D voraufnimmt), ausgelassen.

---

satz sein, da gleichzeitig das *δε* fehlt. Die Abschreiber übersahen eben, dass der Gegensatz gegen das v. 10 erwartete Verfahren durch dies *εγω* markirt ist, und setzten statt dessen ein *δε*, obwohl auch aus dem *εγω αγαθος ειμι* v. 15 erhellt, dass es nur seine freie Güte ist, die ihn dazu veranlasst. Ebensowenig kann das *εγω* **Lk 11, 20** (BCLR Trg WH u. NstiKl) nach Mt 12, 28 konformirt sein, wo unmittelbar vorher das so stark differirende *εν πνευματι θεου* steht; es wird daher, wenn nicht zufällig vor *εκβ*— ausgefallen, als selbstverständlich übergangen sein (s. w. o.). Auch **Jh 14, 26** muss das *εγω* (BL WH) echt sein, da ein zugesetztes *εγω* der Natur der Sache nach gewöhnlich betont vorangestellt wird, und hier am Schlusse nach *υμιν*, wo es nicht mehr erwartet wurde, so leicht übergangen wurde.

2) Auch das *αυτοι* **Mt 5, 9** (BΔMj Trg, WH u. NstiKl Blj) muss vor dem so ähnlichen *υιοι* ausgefallen sein, da es unmöglich in den so gleich gebildeten Makarismen fehlen kann, ebenso das *ουτως αυτοι* **Mk 2, 8** nach *οτι* in B, wovon nur das *ουτως* in ℵDL (TrgaR u. WHiKl) restituirt wurde, während das *αυτοι* (ACΔMj), das alle Editoren verwerfen, weil man seine Bedeutung übersah, verloren blieb. Dass AMj eher zur Weglassung

d. Am häufigsten wird der Genit. der Personalpronomina zugesetzt oder weggelassen. Zweifellos zugesetzt ist das *ημων* nach *τον νομον* Jh 19, 7 (AXMj), das *σου* nach *ο υιος* 17, 1 (ADLXΔMj), das *ημων* nach *τους ποδας* Lk 10, 11 (ACLXMj) und nach *εχθρων* **1, 74** (ACDΔMj TrgaRiKl, vgl. v. 71), das *μου* nach *εκ νεοτητος* **18, 21** (ℵALXΔMj TrgiKl), das so wenig einer Ableitung aus Mk 10, 20 bedarf, wie das *σου* nach *την χειρα* **Mk 3, 5** (ℵACDLΔMj TrgiKl WHtxt) der Reflexion auf die Parallelen. Dagegen wird das *μου* nach *οπισω* **1, 7,** das in BΔ (WHiKl) fehlt, allerdings aus den Parallelen stammen, wie das in BH (WHaR) noch fehlende *σου* nach *κυρ. τον θεον* **Lk 10, 27** aus Deut. 6, 5. Wie das *σου* nach *ιματιον* Mt 5, 40 (ℵ) wegen des parallelen *τ. χιτωνα σου* eingekommen, so das *σου* hinter *τον κραββατον* Jh 5, 10 (ℵCDL2Mj) nach v. 8. 11. Das *σου* nach *ημερα* **Lk 19, 42** (ΔMj TschBlj) ist späte Näherbestimmung des *ταυτη* nach dem voraufgenommenen *συ*, das schon in AΔMj (Tsch TrgiKl, vgl. D) das *σου* nach *ειρηνην* hervorgerufen hat, obwohl dasselbe im ursprünglichen Text ausreichend durch das unmittelbar vorhergehende *και συ* bestimmt war. Sogar in BXZMj (WHaR) findet sich ein solches, allerdings dem Abschreiber besonders leicht sich darbietendes *μου* nach *αμπελωνι* (**Mt 21, 28,** vgl. ℵC 20,4 DZ 20,7), da seine Weglassung nicht zu erklären wäre. Dagegen ist das erste *ο οφθαλμος σου* (B it TrgaRiKl) **Mt 6, 22** ganz mechanisch dem zweiten konformirt, wofür es der Reflexion auf Lk 11, 34 durchaus nicht bedarf, und ganz gedankenlos Mt 17, 15 (B) ein *μου* nach *υιον* geschrieben, obwohl bereits eines vorherging, wie Lk 10, 24 (B) ein *μου* nach *ακουσαι,* obwohl in *α ακουετε* ja das Objekt folgt. Vgl. **Mk 9, 41,** wo ℵDXΔMj (Tsch) ein *μου* nach *ονοματι* haben, indem sie übersehen, dass die nähere Bestimmung in *οτι χριστου εστε* folgt.

---

eines solchen *αυτοι* neigen, zeigt 7, 36. Das *αυτος* **2, 25** aber (LchmiKl nach AΔMj) muss schon im ältesten Text aus reiner Nachlässigkeit ausgefallen sein, da sich für seine Einbringung schlechterdings kein Motiv zeigt. Dasselbe gilt von dem *και αυτο ην* **Lk 11, 14** (CXΔMj Tsch TrgiKl Blj), das die flüchtigen Abschreiber so leicht übergingen, indem sie das *δαιμονιον* gleich mit seinem Adj. verbanden. Ganz anders ist doch das *αυτος εστιν* Jh 1, 27 (AXΔMj), das zur Strukturerleichterung eingeschoben wurde, weil man übersah, dass *ο ερχομενος* Subjekt zu v. 26 ist, oder das so naheliegende *και αυτος* Mt 25, 17 (ADXΔMj).

Bei Joh. wird besonders gern *μου* nach *πατηρ* hinzugefügt, wie 16, 10 (AΔMj). **10, 29** (ADXΔMj TrgiKl). **10, 32. 20, 17** (ALXΔMj Trgtxt u. TrgaRiKl). 14, 28 (ℵΔMj). **8, 38** (ℵDΔMj WHaRiKl, der dort auch das *υμων* im Parallelsatz nach ℵCDXΔMj hinzufügt). Trotzdem wird es **8, 28** mit BΔMj sah cop syr gegen alle neueren Editoren festzuhalten sein, da es nach dem eben vorhergehenden *με* leicht lästig erschien (vgl. w. u.) und v. 27 das blosse *τον πατερα* vorherging, während es **15, 10** in B (TrgaR WHtxt NstiKl) wohl aus Flüchtigkeit übergangen ward, da die beiden vorhergehenden *μου* eher von der Hinzufügung abriethen. Ueberall aber wird dieser Genit. gern zugesetzt, wenn er vor einem durch *και* damit verbundenen Worte stand. Vgl. CMj Mk 3, 35 (*αδελφος μου κ. αδελφη μου,* während es nach *μητηρ* bereits aufgegeben wird), ℵC 2Mj 10, 19 (Tsch Blj: *και τ. μητερα σου* nach *τ. πατερα σ.*, wie **Lk 18, 20** nach ℵΔMj), ja alle Mjsk. gegen BD **Mk 3, 33** (WH Trg u. NstiKl: *η μητηρ μου και οι αδελφοι,* wie **Mt 12, 48** mit B gegen alle Editoren zu lesen sein wird). Wo beim ersten Worte der Pronominalgenit. zugesetzt wird, ist übersehen, dass der beim zweiten mit zu ihm gehört, wie bei dem *τα γεννηματα μου* **Lk 12, 18** vor *κ. τ. αγαθα μου,* wo BL (Trgtxt WHtxt) das erste *μου* auslassen, oder **Mt 20, 21** (CDΔMj Trg: *εις εκ δεξ. σου και εις εξ ευωνυμ. σου*); und, wo der Gen. beim ersten voransteht, dass er mit zum zweiten gehört, wie **Mk 10, 37** das *σου* vor *εκ δεξιων,* das ℵL vor (Tsch), ACXMj nach dem *εξ αριστ.* (*ευων.*) wiederholen, oder das *υμων* vor *οι οφθ.* **Mt 13, 16,** das in B cod it (Trg, WH u. NstiKl, Blj) nach *τα ωτα* fehlt.

Es ist nur dasselbe Streben nach Konformation, wenn umgekehrt das *υμων* nach *τ. σωματι* **Lk 12, 22** (B WHiKl) fortgelassen wird, weil bei *τ. ψυχη* keines stand. Es ist begreiflich, dass XΔMj das *υμων* bei *τ. ψυχη* nach Mt 6, 25 zusetzten, ohne diese Konformation durchzuführen; wie B dazu gekommen sein sollte, nur im zweiten Gliede das *υμων* zuzusetzen, ist unmöglich zu verstehen. Das *μου* nach *πατερ* **Mt 26, 39,** das in LΔ (Tsch TrgiKl) in Reminiscenz an 11, 25 weggelassen wurde, ist v. 42 bereits restituirt. Die Vätercitate können in solchen Dingen schlechterdings nichts beweisen, in denen weder ihre wortgetreue Wiedergabe noch ihre Textüberlieferung irgend gesichert ist. Wie das *μου* nach *καταλυμα* **Mk 14, 14** (TrgaRiKl) in AXMj ausgelassen, weil erst in dem Satz mit *οπου* die vollständigere

Näherbestimmung folgt, so das *σου* nach *τα εργα* **Jh 7, 3** (אD2Mj WHtxtiKl), weil *α ποιεις* folgt. Das *υμων* nach *πρωτον* **15, 18** ward wohl, weil nicht verstanden, in אD (Tsch) ausgelassen (vgl. auch die Weglassung des *μου* nach *αδελφους* 20, 17). Aber א und D sind auch jeder für sich überreich an Weglassungen, wie an Zusätzen, solcher Genit. Bei א gerade können wir beobachten, wie leicht der Pronominalgenitiv verloren ging, wenn ein anderer Kasus des Pron. in unmittelbarer Nähe stand (s. o. zu Jh 8, 28). Vgl. den Ausfall des *μου* nach *μοι* א Mt 11, 27, des *σου* vor *σοι* א*Δ* 6, 18, des *σου* nach *σε* **5, 39** (אTschWH u. NstiKlBlj), des *μου* vor *μοι* **Jh 10, 29** (אTsch). Dagegen wird das *σου* nach *της οικονομιας* Lk 16, 2 in ADLMj wohl sicher rein durch Schreibeversehen zwischen *ας* und *ου* ausgefallen sein, wie das *μου* vor *ου* B Mk 1, 7, א*Δ*Mj Lk 24, 44.

Am häufigsten wird der Gen. des Pron. der 3. Pers. zugesetzt. So D*Δ*Mj Joh 6, 7, X*Δ* **Mt 23, 37** (TrgaRiKl), DL*Δ*Mj **18, 25** (Trg), CLX*Δ*Mj 8, 13. 11, 16. 13, 57. 17, 14. **21, 7** (TrgaRiKl), CDLXMj **15, 2** (TrgiKl), CDL*Δ*Mj **3, 7** (TrgiKl), A*Δ*Mj Lk 1, 29. **10, 38** (TrgiKl). 22, 51. **Jh 3, 17** (TrgiKl). 19, 26, ADXMj Mk 12, 19, AD*Δ*Mj Mt 26, 22. **Lk 2, 28** (TrgiKl), ADL*Δ*Mj **6, 45** (TrgaRiKl). **Mt 25, 6** (Trg), AL*Δ*Mj **Jh 3, 16** (Trg), AC*Δ*Mj Lk 6, 40 (nach dem Parallelgliede). **Mk 1, 31** (TrgiKl). **Mt 26, 65** (TrgaRiKl). Jh 11, 19, אD 7, 40, אDL Mt 14, 12, אACD*Δ*Mj **Lk 9, 51** (TschTrgiKl nach dem *αναληψ. αυτ.*), אC Mt 13, 15 (nach dem Parallelgliede, wie א 10, 24), אD **Mk 10, 7** (Tsch) ganz wie in den oben besprochenen Stellen: *και την μητερα αυτου* nach *τον πατ. αυτου* (vgl. אL TschBlj **Lk 2, 33** und אDTsch **8, 19** umgekehrt *η μητηρ αυτου* vor *και οι αδελφ. αυτου*), אAX*Δ*Mj **Jh 2, 12** (Tsch Blj *και οι αδελφοι αυτου* nach *η μητηρ αυτου*). Selbst gegen alle Mjsk wird das *αυτης* nach *νοσσια* mit B (Trg, WH u. NstiKl) **Mt 23, 37** zu streichen sein, da das *εαυτης* (CLXMj) zeigt, wie nahe es lag, hier die enge Beziehung der *νοσσια* zur *ορνις* zu markiren, und ebenso das *αυτου* **Lk 9, 62** mit WHBlj (TrgiKl). Solche Zusätze finden sich schon in B, aber fast nur, wo Konformationen im Spiel sind, wie das *τ. αποθηκην αυτου* **Mt 3, 12** (BL Trg WHaR), das zwar nicht nach Lk 3, 17 konformirt ist, wo ja das *αυτου* nach *σιτον* fehlt, aber ganz mechanisch nach dem *τ. αλωνα αυτου* im Parallelgliede, das *την σαρκα αυτου* **Jh 6, 52** (BT Vers TrgaR u. WHiKl), weil vorher und nachher immer wieder ein Gen. nach

τ. σαρκα stand, das *λαμπαδας αυτων* **Mt 25, 3** (BCDXΔMj Trg WHiKl) nach v. 1; das *τω πατρι αυτου* **Lk 15, 29** (ABDR3Mj TrgWHNst) nach v. 28; nur **Jh 4, 51** *οι δουλοι αυτου* (ABCΔMj TrgWHNst), weil die Abschreiber übersahen, dass dasselbe seine Näherbestimmung durch das *αυτω* nach *υπηντησαν* empfing.

Auch hier wird das *αυτου* A Mt 25, 33 nach *δεξιων* weggelassen, weil es bei dem parallelen *ευωνυμων* fehlte (vgl. oben Lk 12, 22), während ℵ es zu diesem stellt (vgl. D Mk 10, 7). Ebenso wird das *αυτου* nach *μαθηται* Jh 2, 12 in L ausgelassen, weil er nach *οι αδελφοι* mit B keines hatte (s. o.), wie das *αυτης* nach *νυμφην* **Lk 12, 53** in ℵΔ (TschBlj), weil es in den vorigen Gliedern fehlte, obwohl schon der Art. zeigt, dass der Ausdruck wechselt, während es AXΔMj nun auch bei *την πενθεραν* hinzufügen; und das *αυτου* nach *εκλεκτους* **Mk 13, 27** (WHiKl) in DL, weil bei *αγγελους* keines stand. Wäre es nach Mt 24, 31 zugesetzt, so würde es auch nach *αγγελους* nicht fehlen, wo es ℵACΔMj nach der Parallele zusetzen (vgl. CΔ Mk 1, 22 nach Mt 7, 29). Das *αυτου* nach *εν τ. συγγεν.* Mk 6, 4 wird in ADMj weggelassen, um beides dem *εν τ. πατριδι αυτου* gegenüber näher zu verbinden. Absichtlich ward **7, 33** das *αυτου* nach *δακτυλους* ausgelassen (ℵL TschBlj), weil es dem *αυτον — αυτου — αυτου* gegenüber, das sich auf den Tauben bezog, missverständlich war. Das *αυτων* nach *ωρα* **Jh 16, 4** wurde in ℵDΔMj (Tsch) gestrichen, weil es, namentlich neben dem gleich folgenden *αυτων,* das deshalb L (TrgiKl) auslässt, nicht verstanden wurde, wie das *αυτων* nach *γραμματεις* **Lk 5, 30** (ℵDX TrgiKl). Da ℵ 14 mal und D 35 mal (bei Luk. allein 18 mal) ein *αυτου* fortlassen, wird man weder das *αυτου* nach *τ. χειρα* **Mt 12, 49** (TrgWH u. NstiKl) mit ℵDΣ streichen dürfen, noch das *αυτων. αυτου* nach D **Lk 7, 42. Mk 8, 12** einklammern, wie TrgaR thut. Reine Schreibfehler sind der Ausfall des *αυτων* nach *εξελθοντων* Mk 6, 54 und vor *απτηται* Lk 18, 15 in B.

Am liebsten wird *αυτου* nach *οι μαθηται* zugesetzt, bei dem es so oft wirklich steht, und oft in unmittelbarer Nähe. So LΔMj Mt 16, 20. Jh 11, 12. 20, 19, DΔ Mk 10, 24, DXΔMj Jh 21, 14, CLXΔMj Mt 8, 21. **15, 12** (Trgtxt). **15, 36** (TrgiKl), CDLXΔMj 14, 15. **19, 10** (Trg). **15, 33** (TrgiKl), AXMj Jh 11, 54, AXΔMj 26, 8. Lk 16, 1, ADXMj Mk 6, 41. 10, 10, ADΔMj Jh 11, 7. **Lk 19, 29** (TrgiKl), ACDXMj **Mk 14, 16** (TrgiKl), ACDLXMj **Jh 20, 30** (WHaR),

ACDLΔMj **Lk 9, 54** (TrgiKl). **Mt 27, 64** TrgWHaR), ℵALΔMj Lk 20, 45, ℵACD **Mt 26, 36** (TrgaR), dann aber auch **Lk 12, 22,** wo das *αυτου* nur in B c e (WHiKl) fehlt, und der Gegensatz zu dem *προς αυτους* v. 15. 16 es allerdings wahrscheinlich macht, dass nur die Jünger als solche genannt waren (vgl. 16, 1 im Gegensatz zu 15, 3). Es wäre dies der einzige Fall, wo B ein solches *αυτου* fortlässt, wie sich auch keine Hinzufügung desselben in ihm nachweisen lässt; denn **Mt 14, 22,** wo nur BX5Mj Vers das *αυτου* (Blj) haben, wurde es nach dem einfachen *μαθηται* v. 19. 26 so leicht weggelassen, und **26, 56** fiel das *αυτου* (B Vers WHaR) schon wegen des folgenden *παντες* so leicht aus. Dagegen fehlt es in ℵ 15, 32, wo gleich darauf v. 33 ein blosses *μαθηται* folgt, Jh 6, 66, wo die Rückweisung des *πολλοι τ. μαθ.* auf v. 60 dasselbe entbehrlich zu machen schien, 16, 29, wo es durch das *αυτω* der Emendatoren verdrängt ist, und 20, 26, wo wohl Konformation nach v. 19 vorliegt. Mit Unrecht streichen alle Editoren nach ℵLZ Vers das *αυτου* **Mt 17, 10,** das nach dem unmittelbar vorhergehenden *αυτον* so leicht ausfiel (s. w. o.), und nach ℵDLΔ **Mk 8, 1,** wo 7, 37 von Jesu nicht die Rede war, und also das *αυτου* einer Beziehung entbehrte, weshalb schon XMj vorher *ο ιης.* einschalten. Von Konformation nach Mt 15, 32 kann doch keine Rede sein.

e. Der Dat. des Personalpronomens wird besonders häufig nach verb. dic. hinzugefügt. Vgl. LΔMj Mt 9, 12. 15; 22, DΔMj 19, 3, DLXΔMj **22, 21** (Trg) nach vorhergehendem *λεγει αυτοις* v. 20, AMj 26, 17, AD Mk 12, 38. **6, 38** (TrgaRiKl) nach dem *λεγουσιν αυτω* v. 37 und *λεγει αυτοις* v. 38, AΔMj Lk 5, 20. 14, 6. 19, 31. 22, 49, ADΔMj 6, 2. Jh 9, 20. **Lk 16, 29. 19, 40** (TrgiKl), ALΔMj Jh 16, 29. **9, 35** (TrgiKl), ADLΔMj **10, 7** (Trg), AC3Mj Lk 7, 4, ACDXMj **Mk 12, 29** (TrgiKl), ACDΔMj **Lk 8, 49** (TrgiKl), ACDLXΔMj **5, 5** (Trg), ℵ Mt 17, 17. Mk 6, 12. 10, 29, ℵD Jh 4, 27, ℵΔMj 18, 34., ℵDXΔMj **8, 28** (TrgaRiKl) nach vorhergehendem *αυτοις ελεγεν*, ℵCD 21, 20, ℵCZMj Mt 17, 11, ℵCDL **19, 14** (TschWHaRBlj), wo es den Gegensatz gegen das *επετιμησαν αυτοις* stärker betonen soll, ℵAΔMj **Lk 12, 41** (Tsch), wo es schon durch die Anrede (*κυριε*) gefordert schien, ℵACXΔMj 10, 35, ℵADXΔMj Jh 13, 36. Dann aber auch gegen alle Mjsk (ausser B) und Editoren **21, 17,** wo ℵADX zweifellos schon das *ειπεν* nach dem sechsmal vorhergehenden und zwei-

mal folgenden λεγει in λεγει konformiren (II, 3, d), und CΔMj diese Konformation nur zur Hälfte aufgenommen haben. Auch hier hat B diesen Zusatz nur, wo ihn Konformationen dazu veranlassen. Vgl. das αυτω nach ειπεν **Jh 4, 17** (BC4Mj Vers WH u. NstiKl) nach v. 16 vorhergehendem und gleich folgendem λεγει αυτη, das αυτω nach λεγουσιν **Mk 8, 20** (BCLΔ TrgaRWHNst) nach v. 19, wogegen schon ℵ entscheidet, der die intendirte Aufhebung der Monotonie in ADMj (II, 3, d) noch nicht hat, und das απεκριθη αυτω **Jh 19, 11** (ℵBL TrgWHNst), welches Replik auf das λεγει αυτω v. 10 ist, und wogegen schon das noch in BXMj erhaltene ιησους ohne Art (1, a) entscheidet.

Allerdings wird dieser Dat. auch sehr oft ausgelassen; doch höchst selten von den eigentlichen Emendatoren. So AXMj Mk 10, 35, wo ein αυτω dicht vorherging, wie DLΔ **8, 27** (TrgiKl) die Bezeichnung der Angeredeten, AL 6, 37, wo ein αυτοις mit ganz anderer Beziehung unmittelbar folgte, AΔMj Lk 17, 7, wo der Dativ εισελθοντι schon dem ερει vorherging, LΞ **4, 9** (WHiKl) nach zweimaligem αυτον. Dagegen wird in D dieser Dat. schon häufiger (34 mal) weggelassen, als zugesetzt, und ebenso in ℵ. Vgl. **Mt 18, 21** (WHiKl). 19, 10. 28, 18. Mk 15, 14. Lk 8, 48. 19, 26. 22, 67. Jh 1, 38. 2, 10. 16, 4. 18, 6. Wenn aber Tsch an einzelnen solchen Stellen, wie **Mk 1, 41. Lk 7, 6. Jh 19, 7,** den Pronominaldativ streicht, weil vereinzelte cod it mit ihm gehen, wie übrigens auch bei den Emendatoren (z. B. in viel grösserer Zahl Mk 10, 35), so fehlt doch jeder Nachweis dafür, dass dies Zusammentreffen in einem so häufigen Fehler auf einem älteren Texte beruht. Ebensowenig kann das Zusammentreffen von ℵD **Jh 10, 25** (TschBlj) für das ursprüngliche Fehlen des Dat. etwas beweisen, oder von ℵL **Mt 19, 18** (Tsch), wo schon das falsche φησι (II, 3, b) dagegen entscheidet, obwohl **27, 11,** wo einige Versionen mitgehen, alle Editoren (ausser Trg WHaR) nach ℵL das αυτω streichen, wie **13, 11,** wo die Auslassung des αυτοις (ℵCZ cop) schon dadurch nahegelegt war, dass ein αυτοις mit völlig anderer Beziehung v. 10 dicht vorherging, es also missverständlich schien. Solche Auslassungen finden sich schon in B Mk 14, 24 und mit einzelnen cod it **2, 8** (WHiKl). **11, 17** (WHtxt). **9, 31** (WHiKlTrg aRiKl). **Jh 7, 47** (WH u. TrgiKl), wo es doch so leicht nach dem απεκριθ. ohne αυτοις v. 46 ausgelassen ward. Dann wird man

aber auch den Dat. nicht **Mk 12, 17** nach BD (WH TrgaRiKl) oder **8, 12** nach BL (WHtxt TrgaRiKl) streichen dürfen.

Ungleich seltener wird der Pronominaldativ in andern Verbindungen zugesetzt, wie LXΔMj **Jh 20, 20** (TrgaRiKl) nach *εδειξεν*, wo deshalb das *αυτοις* am Schlusse in *αυτου* verwandelt. C Vers **Mt 8, 10** (TrgaRiKl) nach *τοις ακολουθουσιν*, CΔ Mj 18, 28 nach *αποδος*, CLΔMj **3, 16** (Trg WHaR) nach *ανεωχθησαν*. 11, 17 nach *εθρηνησαμεν* (parallel dem *ηυλησ. υμιν*), AMj Mk 2, 5 nach *αφεωνται*. 3, 7 nach *ηκολουθησαν*, AΔMj Mt 28, 17 nach *προσεκυνησαν*. Lk 7, 32 nach *εθρηνησαμεν* (parallel dem *ηυλησ. υμιν*), ADLXΔMj **8, 27** (TrgiKl) nach *υπηντησεν*, als ob ein Gen. abs., wie in den Parallelen, vorhergegangen wäre und nicht *εξελθοντι αυτω*, ADΔMj 6, 25 in Parallele mit dem ersten *ουαι υμιν*. Jh 13, 36 nach *ακολουθ.*, parallel dem *σοι ακολουθ.* Solche Zusätze finden sich schon in ℵ (Mt 9, 28. Lk 4, 7. 17, 8. 20, 24. Jh 14, 27), D (vgl. ℵ) nach *αφησει* Mt 6, 15, nach *πιστευσητε* Jh 8, 24, ℵDL 16, 3 nach *ποιησουσιν*, ℵCAΔMj **Mt 9, 27**, wo Blj (vgl. TrgiKl WHtxt) mit Recht das *αυτω* nach *ηκολουθησαν* streicht, das genau dasselbe, wie Lk 8, 27 (vgl. noch Mt 8, 10. Mk 3, 7), und durch das ganz analoge *αυτω* v. 28 noch besonders nahe gelegt war, und ℵAXΔMj **Lk 17, 12**, wo nur WH (vgl. TrgiKl) das ganz gleiche *αυτω* nach *υπηντησαν* streicht. Wie gedankenlos B **Mt 12, 31** ein *υμιν* nach *αφεθησεται* (WHaR) einschiebt (nach *λεγω υμιν*), weil er nicht sah, dass ein *τ. ανθρωποις* folgt, erhellt daraus, dass er dieses daneben aufnimmt. Das *σοι* Lk 22, 9, das D mit ihm theilt, rührt aus einer umfassenderen Konformation nach Mt 26, 17 (*φαγειν το πασχα*) her, wie das *μοι* **Jh 14, 11** (ABXΔMj TrgiKl WHaR) aus dem Parallelsatz.

Ausgelassen wurde das *αυτω* nach *συνεπορευοντο* **Lk 7, 11** in AX3Mj (TrgaRiKl), nachdem sie das *επορευθη* in *επορευετο* geändert hatten und so das Zusammenreisen mit Jesu deutlich genug markirt war, wie **23, 55** in CD (TrgtxtiKl), weil es hinter *εκ τ. γαλιλ.* sehr nachhinkte, weshalb es auch AXΔMj davor stellen, und **Mk 14, 53**, wo man das *αυτω* (ABXMj Trgtxt WHaR) in seiner allerdings doppeldeutigen Beziehung nicht verstand und das *συνερχονται* wohl im Sinne von 3, 20 nahm. Offenbar ist aber das *αυτοις* nach *προσεφωνησεν* **Lk 23, 20** in AXΔMj nur weggelassen (Tsch Trg Blj), weil ja kein an sie gerichtetes Wort

folgte. Das wegen des gleich folgenden *αυτου* anstössige und darum in AD an die Stelle desselben gesetzte *αυτω* **Mk 6, 35** hat ℵ (Tsch Blj) ebenso weggelassen, wie das von AXMj in *αυτους* emendirte *αυτοις* **14, 7.** Aber ℵ hat noch etwa 10 solche Auslassungen, und während ℵΔ sich Lk 5, 29 wohl an dem *αυτω* stiessen, weil es eine ganz andere Beziehung hat, als das gleich folgende *αυτου*, wird das *αυτοις* nach *αποδος* **Mt 20, 8** (TrgiKl WHaR Blj) in ℵCLZ lediglich aus Schreibeversehen abgefallen sein, da es hier wirklich fast unentbehrlich ist, während ja 18, 28 der Grund seines Fehlens auf der Hand liegt. D hat sogar neben etwa 14 Zusätzen gegen 20 Auslassungen, bei Luk. allein 14. Auch in B ist das unentbehrliche *μοι* nach *προσμενουσιν* **Mk 8, 2** (TrgiKl) rein durch Nachlässigkeit ausgefallen, wie das *αυτω* **Mt 5, 1** (WHiKl Blj) nach *προσηλθον* wahrscheinlich in Folge von Antizipation des Subjekts, und das *αυτω* nach *αποδω* **18, 34** (Tsch) in BD durch Konformation mit v. 30, wie das Fehlen des *ου* nach *εως* in B (II, 4, b) zeigt.

f. Offenbare Emendation ist die Wiederholung des *αυτον* DΔMj Jh 6, 15, CDLΔMj **Mt 14, 3** (Trg), ALMj Jh 18, 13, ALΔ Mj Lk 17, 33, AD Jh 21, 18, AΔMj Mt 27, 2. Jh 4. 47, ADΔMj **Lk 4, 9. 23, 11** (TrgiKl), ACXMj **Mk 10, 34** (TrgiKl), oder die Antizipation desselben, wo man übersah, dass es bei einem andern Verbum folgte, wie AXΔMj Lk 2, 45. 23, 53, ADΔMj **Mt 27, 43** (TrgiKl), CDLΔ 12, 2, ACXΔMj **26, 71** (Tsch). Hätte man sich hier an der Abundanz gestossen, was ohnehin ganz unwahrscheinlich, so hätte man doch das zweite *αυτον* ausgelassen. Absichtsvolle Erläuterungen sind das *ημας* nach *σωσον* **Mt 8, 25** (LXΔMj TrgaRiKl) und das *αυτον* **28, 14** (ACDLΔMj TrgiKl). Das *αυτην* 13, 48 (TrgaRiKl) ist in D nur Folge des aufgelösten Relativsatzes und in Δ halbe Korrektur, das *αυτον* nach *ηρνησατο* **Lk 22, 57** (ADΔMj Tsch Blj), das unmöglich nach den so wesentlich verschiedenen Parallelen ausgelassen sein kann, Charakterisirung des *ουκ οιδα αυτον* als Verleugnung im Sinne von 12, 9. Das zweite *αυτο* **Jh 14, 17** (ADLΔMj Tsch Trg Nst), wie das zweite *αυτον* **14, 7** (ℵADLΔMj), das ausserdem TrgiKl WH aR haben, ist, namentlich da das objektlose *εωρακατε* viel zu auffällig, um eingebracht zu sein, Konformation nach dem Parallelgliede, ebenso das *αυτον* ADΔ Lk 10, 32, ACDΔMj **10, 33** (Trg

iKl) nach v. 31, das *με* **Mt 16, 13** (DLXΔMj TrgiKl) aus den Parallelen. Wie D allein 10 derartige Zusätze hat, so ℵ Mt 4, 23. 12, 30. Jh 20, 29, ℵAXMj Mk 9, 26, ℵAΔMj **Jh 19, 6** (Trg aRiKl). **Lk 13, 27** (Tsch Blj), wo das *υμας* doch offenbar aus v. 25 stammt. Das *αυτους* nach *επεγνωσαν* **Mk 6, 33** (ℵALΔMj Tsch) ist absichtliche Erläuterung, und dazu eine falsche. Das *αυτον* **Mt 26, 61** vor (ℵCL Tsch) und nach *οικοδ.* (ADΔMj TrgaR) verräth sich schon durch seine schwankende Stellung als Zusatz. Das *αυτον* nach *προσκυν.* **Jh 4, 24** (ABCLΔMj Trg WH Nst) ist eine der in B so häufigen Konformationen nach v. 23, wie das *με* nach *ευρησετε* **7, 34. 36** (BTX TrgaR u. NstiKl WH) eine ganz mechanische Wiederholung des *με* nach *ζητησετε*.

Sehr häufig ist freilich auch die Weglassung des Pronominalakkusativs in ℵ (Mt 20, 7. Mk 1, 8. 13, 9. Jh 1, 21. 10, 24), D (gegen 30 mal) und ℵD **Mk 9, 18. 15, 20** (Tsch), wo wirklich der Ausdruck recht überladen erscheint. Dann aber ist es doch sehr bedenklich, nach ℵ allein das *αυτην* nach *επιθυμησαι* **Mt 5, 28** (Trg WH u. NstiKl) oder das *αυτον* nach *κρινατε* **Jh 18, 31** mit Tsch Blj zu streichen, wo es sich nur um ein gesetzmässiges Gericht überhaupt zu handeln schien, da ja das Gesetz über die Art, wie Jesus zu richten sei, selbstverständlich nichts aussagt. Das *αυτον* **Lk 11, 54** ist in ℵX (Tsch) ausgelassen, weil es zu dem (intransitiv gefassten) *ενεδρευοντες* nicht zu passen schien, wie **Mk 1, 40,** wo es alle Editoren ausser Trg nach ℵL auslassen, zu dem *γονυπετων*, obwohl es erst den Ausfall des *και γονυπετων αυτον* (6, c) erklärt. Wie das *υμας* nach *αποκτεινας* **Jh 16, 2** in B (WHiKl) durch Schreibfehler ausgefallen ist, so wohl auch das *αυτον* nach *παρεκαλουν* **Mt 14, 36** (B WHiKl). Aber auch das *αυτους* vor *ανα* Lk 10, 1, wie das unentbehrliche *αυτα* nach *προσεκαλέσατο* **18, 16** (WHiKl) kann in B nur durch Nachlässigkeit ausgefallen sein. Vgl. noch den Ausfall des *με* (*σε*) nach *—τε* (A Jh 14, 7, ℵ 14, 15), *δε* (A 17, 25), und nach *εωρακατε* **6, 36** (ℵA Tsch Blj Nst u. WHiKl). Aber eigenthümlich ist, dass hier schon bei den Emendatoren solche Auslassungen vorkommen. Leicht erklärt sich dies an Stellen, wie **Mk 10, 36** (CD Trg Nst WHtxt), wo die Weglassung des *με*, wie die Verwandlung des *ποιησω* in den Inf. zur stilistischen Nachbesserung dient; **Lk 6, 7** (AΔMj Tsch Trg), wo das *αυτον* beim Med. unpassend schien, weshalb ℵMj dasselbe ins Act. ver-

wandeln; **Mt 19, 7**, wo ℵDLZ das *αυτην* nach *απολυσαι* (WHaR Blj) weglassen, weil es beziehungslos schien; oder **Jh 14, 14**, wo ADLMj das *με* nach *αιτησητε* (Tsch WHiKl Trgtxt) nach v. 13 auslassen, weil man es nicht verstand. Auch die Auslassung des *αυτου* **Mk 12, 34** (ℵDLΔ TrgiKl) kann noch als Erleichterung gefasst werden, da es bei dem uneigentlich gebrauchten *ιδου* auffällt; aber eine Reihe von Stellen sind allerdings genau solche wie die, in welchen es sonst zugesetzt zu werden pflegt, wie LΔ Mk 6, 28, LXΔMj 12, 8 (vgl. noch L **6, 23** WHaR), ADΔMj **Lk 19, 27** (TrgaRiKl), ℵADXΔMj **Jh 11, 44** (TrgiKl); und selbst **Lk 5, 18** muss das zweite *αυτου* (BLΞ WHiKl) echt sein, da, wenn es nach dem Parallelgliede konformirt, es sicher vor den Inf. gestellt wäre. So gut aber die Emendatoren oft eine Ausdrucksweise ruhig stehen lassen, die sie anderwärts ändern, können sie auch gelegentlich als lästig entfernt haben, was sie ein andermal selbst hinzusetzen zu müssen glaubten.

4. Verba.

a. Die Copula wird in D 16 mal hinzugefügt, zuweilen sichtlich unter dem Einfluss der Lateiner, wie Mt 5, 12 und besonders 11, 28; aber auch DΔMj 10, 10. Lk 8, 25, AMj Mk 5, 13. 6, 15. 10, 27. 13, 16, AΔMj Lk 16, 20. Jh 17, 22 (vgl. 1, 27), ADΔMj Lk 13, 11. **23, 38** (TrgaR), ACMj Mk 6, 16. ACΔMj Lk 10, 7, ACDΔMj **Mk 15, 40** (TrgiKl), wo das *ην* ohnehin der Einbringung aus Mt 27, 56 verdächtig ist (vgl. D, der auch das *και* weglässt, TrgaRiKl). Aber schon ℵ hat die Cop. eingebracht Mk 9, 34 (vgl. D: *γενηται*). 12, 31, ℵD Jh 1, 6. **Mt 18, 17** (Tsch), wo Röm. 13, 5. Hbr. 9, 16 für die richtige Lesart zeugt, ℵΔMj **6, 71** (Tsch Blj), wo die Absicht, die etwas nachschleppende Apposition in einen nachdrücklicheren Partizipialsatz zu verwandeln, offenbar ist (vgl. Mk 14, 43 XMj). Lk 15, 32 (aus dem Parallelsatz), ℵACLΔMj **24, 48**, ℵACDΔMj **Mk 14, 21** (TrgiKl, wo das *ην* ohnehin der Konformation nach Mt 26, 24 verdächtig ist), und selbst mit allen Mjsk. ausser B **Lk 6, 34**, obwohl nur WH das doch offenbar nach v. 32. 33 konformirte *εστιν* einklammern, und **19, 2**, wo das *ην* vor *πλουσιος*, das noch in B (Trgtxt WHtxt

Nst) fehlt, gerade so Konformation nach dem *και αυτος ην αρχ.* ist, wie in B das *αυτος* (II, 2, d).

Die Copula wird zwar auch weggelassen, aber bei den eigentlichen Emendatoren selten und nicht ohne besondere Gründe. So war die Weglassung des *εσται* **Mt 12, 11** (CLX Trg WHiKl) sicher als Strukturerleichterung gedacht, die freilich nicht ganz durchgeführt, Mk 12, 29 (A4Mj) ist das *εστιν* nur durch das aus v. 28 eingebrachte *πρωτη παντων* verdrängt (vgl. C, der es noch erhalten), und **Lk 7, 12** ist wohl zunächst das *ην* nach *ικανος* weggelassen (ACΔMj TrgiKl), weil das Zweite, was am Stadtthor zu sehen war, noch von *ιδου* abhängig zu sein schien, und dann erst das *ην* nach *αυτη* (TrgaRiKl), das C noch hat, um das *και αυτη χηρα* als Parenthese zu markiren und jene beiden Satzglieder noch enger zu verbinden. Aber auch **Mk 5, 9** muss das *εστιν* (B WHaR) echt sein, da es nur, dem *τι ονομα σοι* entsprechend, weggelassen ward, bei dem B doch an seinem Fehlen keinen Anstoss nahm. Dagegen kommt die Auslassung der Cop. bei D schon etwa 12 mal vor (vgl. **Mk 13, 33** WHiKl), bei ℵ 7 mal, **Mk 12, 34** bei ℵL (WHiKl), **Lk 19, 9** bei ℵLR (Tsch Blj WH u. NstiKl). Ganz gedankenlos ist die Auslassung des *ην* **Mk 1, 45** (B WHiKl), da der Abschreiber nach dem *αλλ* einen Gegensatz zu *εις πολιν εισελθειν* erwartete, dagegen ist das *εστιν* **Mt 7, 9,** durch dessen Wegfall die Struktur durchaus nicht erleichtert wird, durch Schreibeversehen nach *τις* ausgefallen (BL Trg WH Nst), während das *οντες* **Lk 6, 3** (Tsch TrgaR) in ℵBDLX nach den Parallelen ausgefallen ist, in denen es nur D Mk 2, 25 zusetzt.

b. Das *λεγων* wird besonders gern nach *επερωταν* hinzugefügt, wie DΔ Mk 7, 5 (vgl. das *και λεγων* Mt 22, 35), AΔMj Lk 8, 9. **18, 41** (TrgiKl), wo auch QR Vers diesen Zusatz haben, den die direkte Frage so besonders nahelegte, aber auch **8, 30,** wo das *λεγων* in ℵB (WH NstiKl Blj) unmöglich nach Mk 5, 9 ausgefallen sein kann, da ja dort die Worte ganz anders lauten. Ebenso nach *απεκριθη* DΔ Mj Jh 10, 33 (vgl. D 6, 70. 18, 7), AΔMj Lk 4, 4, ALXMj **Mk 9, 38** (Trg, der das *απεκριθη* selbst für falsch hält), ACDΔMj **Lk 8, 50** (TrgaRiKl); nach *εκραξαν* ADMj Mk 11, 9. 15, 13, ℵ 15, 14, ℵADX3Mj Jh 12, 13, nach *εβοησεν* ACXΔMj Mk 15, 34 und *ανεκραξεν* ACDΔMj **Lk 4, 33**

(TrgiKl), nach *διελογιζοντο* D Mk 2, 6, ACLΔMj 8, 16, nach *εβλασφημει* **Lk 23, 39,** wo es in ℵC (TrgiKl) noch ohne das in AXΔMj dazu gehörige *ει* aufgenommen, und sogar nach *λαλειν* ℵ 2, 15, ℵCLX Mt 13, 33 (vgl. v. 31) oder *ερειτε* **Lk 22, 11** (ℵ WHaR). Vgl. noch das *λεγουσα* nach *φωνη* ADL Mk 9, 7 und nach *γραφη* **Jh 19, 24** (ALXΔMj Trg). Dagegen wird das *λεγων* in D bei Luk. allein 7 mal ausgelassen (vgl. auch Jh 9, 2), wie das auffallend abundante *λεγοντες* nach *ειπον* **Lk 20, 2** in CD (Trgtxt), das AΔMj wenigstens nach *προς αυτον* stellen, und oft schon in ℵ Mt 10, 5. Jh 1, 32. 9, 19, ℵD 1, 15. Dann wird man es aber auch nicht nach Tsch **19, 6** mit ℵ cod it streichen dürfen, wo ℵ ohnehin das Verb. willkürlich ändert, da weder BLΔ 12, 13, noch irgend einer 11, 43 an dem fehlenden *λεγων* nach *κραυγαζειν* Anstoss nehmen. Nach *επηρωτα* ist das *λεγων* **Mk 15, 4** in ℵ (Tsch WH u. NstiKl) nur ausgelassen, weil es v. 2 fehlt, wie das *και λεγων* **1, 15** nach *κηρυσσων*, in dem ja das *λεγειν* schon liegt, in ℵ (Tsch WHiKl Blj), das ADMj in das subordinirte Part. verwandeln (vgl. 5, c), während doch bei Mrk. nie ein *οτι* recit. auf *κηρυσσων* folgt. Auch das in ℵA (Tsch WH iKl Nst) fehlende *λεγων* nach *επετιμησεν* **1, 25** ist sicher nicht nach Lk 4, 35 zugesetzt, da es ja auch 8, 33. 9, 25 nach *επετιμησεν* vor direkter Rede steht. Schon in B ist ein *λεγων* **Mt 26, 42. Mk 2, 12** (WHiKl) aus Nachlässigkeit ausgefallen.

Auch ein *αποκριθεις* wird in D 7 mal und sonst häufig zugesetzt. Vgl. AΔMj Mk 13, 2. 14, 20. Lk 20, 34, ADXMj Mk 7, 6. 11, 29. 12, 17. **10, 20** (Trgtxt). **9, 12. 10, 5. 11, 33** (TrgaR, aRiKl), ADXΔMj 13, 5, ACDMj **10, 29** (Trgtxt), wo ohnehin das Verbum geändert, ACDΔMj **Lk 20, 24** (Trgtxt). **Mt 26, 63** (Tsch Blj), da an dem so häufigen *αποκρ.*, dem keine Frage vorhergeht, nirgends einer Anstoss genommen hat, ℵAXΔMj **Lk 14, 5** (Tsch), wo schon die Konformation mit v. 3 dazu reizte. Ausgelassen wird es D Mk 14, 48. 15, 12 und CD **Lk 5, 22** (TrgiKl), weil schon ein *επιγνους* vorhergeht. Aber auch andere erläuternde oder ausschmückende Partizipien werden zugesetzt. So das *ελθοντες* **Mt 14, 33** (DLXΔMj Trgtxt, vgl. AC Mk 2, 15 aus Mt 9, 9, ACΔ Mj Lk 10, 35: *εξελθων*), *ιδοντες* **Lk 20, 13** (AΔMj TrgaRiKl, vgl. 1, 29 ACΔMj), *ακουσας* Mt 22, 7 (CDXΔMj), *κειμενα* Lk 24, 12 (ALXΔMj, vgl. *ανακειμενον* ACMj Mk 5, 40), *λιθοβολησαντες* Mk 12, 4 (ACXMj), *κραξας* **15, 39** (ACDXΔMj TrgiKl).

Dieselben Zeugen haben das *ζητουντες* Lk 11, 54, das *επιγεγραμμενη* 23, 38, das *γενομενος* **10, 32** (Tsch), das doch offenbar eingeschaltet wurde, weil man übersah, dass das *κατα τον τοπον* zu *ελθων* gehört, und ein Verb. dazu vermisste, wie AC XΔMj das *τυγχανοντα* 10, 30. B hat solche Zusätze nur durch Konformation; denn dass das dem Evangelisten im Act. und Pass. fremde *τασσομενος* **Mt 8, 9** (ℵB WHiKl) aus Lk 7, 8 und das *σχολαζοντα* **Lk 11, 25** (BCLR WHiKl TrgaRiKl) aus Mt 12, 44 stammt, kann doch nicht bezweifelt werden. Aber auch in ℵ rührt das *βλητεον* Mt 9, 17 aus Lk 5, 38 (wie Mk 2, 22 in ACL ΔMj), wie das *καθημενοι* ℵCΔ Mt 11, 21 aus Lk 10, 13, das *λαβων* ℵDXMj **25, 22** (Blj) aus v. 20 her, während D bei Mrk. und Luk. allein 10 ganz freie Zusätze hat. Doch hat D auch einige 20 Auslassungen, darunter die des *ψευδομενοι* **Mt 5, 11** (Trg aRiKl), das die Verbindung des *ενεκεν εμου* mit dem Vorigen zu stören schien, aber auch ℵ 9, 10. Lk 23, 5. 19, ℵD2Mj 6, 4 (*λαβων*). **2, 12** (Tsch Blj), wo doch das *κ. κειμενον* nach *εσπαργωμενον* lediglich durch Schreibfehler ausfiel, vgl. Mt 27, 33, wo ℵ das erste, D das zweite *λεγομ.* auslässt. Durch offenbares Schreibeversehen, wie es bei dem Ausfall des *εισελθειν* vor *εις* Mk 9, 47 (ℵ). Lk 22, 40 (B) Niemand bezweifelt, ist **Mk 1, 21** das *εισελθων* vor *εις* (Blj Trg u. NstiKl) ausgefallen in ℵCLΔ, wodurch die Umstellung des *εδιδ.* hinter *σαββ.* (ℵL Tsch WHaR) oder *ευθυς* (C) veranlasst wurde.

Auch erläuternde Infinitive werden zugesetzt, wie D Mt 6, 5. Jh 14, 30 und 5 mal bei Mrk., wie das offenbar kontextwidrige *πιστευσαι* **Mk 9, 23** (ADXMj TrgaRiKl), das aus der gangbaren Phrase bei Mrk. und Luk. entlehnte *ακουειν* **Mt 13, 9. 43. 11, 15** (CDXΔMj, CDLXΔMj, ℵCLΔMj TrgiKl, TrgaRiKl), das *ιδειν* nach *ζητουντες* Mk 8, 11 (ℵ), das *ελθειν* nach *χρονιζει* **Mt 24, 48** (CDLΔMj TrgaRiKl), das *ποιειν* **Lk 6, 2** (ℵACLΔMj Tsch). Von der an sich ganz unwahrscheinlichen Auslassung desselben nach Mk 2, 24 könnte doch höchstens bei D die Rede sein, der auch sonst diese Stelle nach ihm konformirt. Nachlässige Weglassungen solcher Infinitive finden sich bei ℵ (Mk 5, 4. Lk 9, 3. 20, 9. 23, 26), D (17, 22. 24, 25. Jh 8, 58), ℵD (Lk 5, 34).

c. Das umschreibende *εγενετο* ist nicht bloss von D und Lateinern Lk 7, 1. 12. 19, 5, sondern auch von ADΔMj 9, 57.

CDP 8, **42** (TrgiR) nach v. 40, ACDΔMj **10, 38** (TschTrgaR), ℵACDΔMj 8, **40** (TschTrgaRNst) eingebracht, und ebenso das *ηρξατο* (D Mk 8, 25. 14, 72, ℵ Mt 20, 24 aus Mk 10, 41), weshalb auch das *ηρξατο επιτιμαν αυτω* **Mt 16, 22** statt des einfachen *λεγει αυτω επιτιμων* (B WHaR) nach Mk 8, 32 konformirt sein wird. Absichtsvoll ist das *ειπεν* **Mk 14, 69** (B sah cop Trg u. WHaR) in *ηρξατο λεγειν* verwandelt, um zu markiren, dass die Magd, die schon v. 67 geredet, noch einmal zu reden begann, daher das *παλιν* vor *λεγειν* (Tsch Nst Blj), das AMj zu *ιδουσα αυτον* ziehen (Trgtxt). Da an eine Konformation nach Mt 26, 71 nicht zu denken, wäre die Verwandlung in das einfache *ειπεν* unbegreiflich. Ebenso wenig ist das *θελετε* **Mk 15, 12** (ADX3Mj Tsch Trg u. NstiKl) nach der vielfach so anders lautenden Parallele Mt 27, 22 ausgelassen, sondern nach v. 9 zugesetzt. Das *και εαν ελθη* vor *εν τη δευτερα* **Lk 12, 38** (AΔMj TrgaRiKl, vgl. D) ist nachdrückliche Heraufnahme, wie das ebenso antizipirte *φυλακη* zeigt, weshalb das zweite *ελθη* nachgestellt. Während das *ουκ οιδατε δοκιμαζειν* **12, 56** (ℵBLT Trgtxt WHNst) aus dem Parallelgliede stammt, ist das *δυναμεθα ειδεναι* **Jh 14, 5** (TrgaR) statt des einfachen *οιδαμεν* (BCD) offenbare Erläuterung, wie das *και — οιδατε* **14, 4** (ADΔMj TrgaRiKl), weil v. 5 Thomas Weg und Ziel unterscheidet.

Das blosse *παρεθηκεν* **Mk 8, 7** (ℵTsch) erklärt die Varianten schlechterdings nicht, und ist nach den vielen willkürlichen Auslassungen bei ℵ ganz bedeutungslos. Vgl. das Fehlen des *απηλθον* nach *συνεισηλθεν* Jh 6, 22, des *κ. ηρχοντο* nach *εξηλθεν* 20, 3, des *εγενετο* **Mk 1, 11** (ℵD Tsch WH u. NstiKl Blj). Das *ηξει οτε* **Lk 13, 35** ADΔMj (Tsch Trg u. NstiKl Blj) ist nach Mt 23, 38 ausgefallen.

5. Partikeln.

a. Zugesetzt wird das *αν* selten, wie D Lk 1, 29, DLXMj **18, 36** (TrgiKlWHaR), dagegen häufig weggelassen, wie ℵ Mk 9, 18. 37. Jh 14, 2, D Mt 5, 19. 12, 50. 21, 22. Mk 6, 22. Jh 8, 19. 9, 41, aber auch ADL **5, 19** (TrgiKl), wo vielleicht das v. 20 folgende *α αυτος ποιει* den Anlass gab, ADΔMj **Lk 2, 26** (TrgaR), wo noch das *εως αν* in ℵ für das ursprüngliche *πριν η αν* zeugt, ℵDΔ **Mk 6, 56**,

wo wohl der folgende Indikativ dazu den Anlass gab, ℵAΔMj **Lk 15, 26** (TschBlj) nach der gleichen Phrase **18, 36,** wo QRX (WHaR TrgiKl) das *αν* umgekehrt nach 15, 26 zusetzen; DL haben an beiden Stellen eine dieser Konformationen aufgenommen, ohne sie als solche zu erkennen, B hat allein das Richtige. In BL (Trg WHtxtNst) ist lediglich durch Schreibeversehen **Mt 10, 33,** das *αν* vor *αρνησεται* ausgefallen, wie der beibehaltene Conj. zeigt, den erst L verbessert, ebenso **Lk 12, 39** (Trg u. WHtxt) das *αν* vor *αφηκεν,* da ja vorher richtig *εγρηγορησεν αν* steht, und Jh 18, 36 in B das *αν* nach *υπηρεται.* Das *γε* nach *ευ* **Lk 19, 17** (BD) ist wohl durch Reminiscenz an Mt 25, 23. 33 ausgefallen (vgl. WHaR), wie Lk 11, 28 (CDXMj) nach Röm. 9, 20. 10, 18 zugesetzt. Wie das *ιδου* Mk 5, 22 (ACMj) aus den Parallelen stammt und **Lk 2, 9** (ADΔMj TrgiKl) aus Mt 1, 20, so wird es auch **17, 21** (ADXΔMj Trgtxt) aus dem Parallelgliede herrühren und **Mk 13, 26** in ℵACDΔMj (TrgaR) aus Mt 24, 25. Ausgefallen ist es D Lk 2, 25 **24, 13** Trgtxt (was wohl mit der Heraufnahme des *ησαν πορευομ.* zusammenhängt), ℵD 9, 39, ℵDL **24, 49** (Tsch Blj), da wegen des Comp. *εξαποστελλω* von einer Konformation nach Stellen, wie 7, 27. 10, 3 nicht die Rede sein kann. Das *εικη* **Mt 5, 22** (DLΔMj TrgtxtiKl) ist offenbar eine ganz verfehlte Klausel, da auch der Zorn über wirklich erlittenes schnödes Unrecht unter das Verbot des Herrn fällt.

Das *μη,* das **Lk 11, 12** in BL (WHTrgaRiKl) fehlt, ist aus v. 11 eingebracht, während es **22, 34** nach *απαρνηση* (ADΔMj TschBlj) schon im ältesten Text durch Schreibeversehen ausgefallen. Zweifelhafter ist, ob der Wegfall des *ουκετι* vor *ου* **22, 16** (TschTrgiKlBlj) in ℵABCL Schreibfehler oder Konformation nach v. 18 ist. Auch bei dem Wegfall des *ουκετι* vor *ουδεις* **Mk 5, 3** (AMj TrgaRiKl) und vor *ου μη* 14, 25 (ℵCDL), wie des *ου* vor *ουδεν* 14, 61 (ADXΔMj) und *ουδεις* **3, 27** (ADLMj Trg) liegt ja das Schreibeversehen sehr nahe; aber da **Mt 21, 19** das *ου* vor *μηκετι* nur seiner Abundanz wegen ausgelassen (ℵCDΔMj Trgtxt), kann dies auch dort, wo die eigentlichen Emendatoren die Hauptzeugen sind, der Fall gewesen sein. Das *ου* vor *βλεπετε* **Mt 24, 2** ist in DLX (TrgaRiKl) ausgelassen, weil man den Satz imperativisch fasste. Auch **Jh 9, 9** ist das scheinbar überflüssige *ουχι αλλα* in ADΔMj (TrgaR) fortgelassen und dafür ein *δε* nach *αλλοι* eingeschoben, das schon ℵ hat.[1]) Das *αμην* **Mt 18, 19**

(Trg WH u. NstiKl) wurde in ℵDLΔ2Mj lediglich ausgelassen, weil man sich an den beiden nebeneinander stehenden Adv. stiess, weshalb ja einige Min (Lchm) das *παλιν* auslassen. Das *αμην* am Schlusse der Evang., das bei Joh. nur XΔMj, bei Mrk. CLXΔMj haben, findet sich bei Luk. schon in AB, was sichtlich mit dem doxologischen Ausklang desselben zusammenhängt; ℵ hat Mt 6, 2 sogar das johanneische *αμην αμην* eingebracht. Das *πολλα* **Mt 9, 14** (CDLXΔMj TrgWHaR) ist eine sehr naheliegende Verstärkung, auf die schon die Reminiscenz an Lk 5, 33 führte, dagegen kann das *εκ περισσου* **Mk 6, 51** nur aus Schreibeversehen in ℵBLΔ (Trg u. NstiKlWH) vor *εν* ausgefallen sein. Wie das *ως* **Mt 15, 38** (B WHaR Blj) nach 14, 21 zugefügt (vgl. umgekehrt ℵ Mk 8, 9 mit 6, 44), so Mk 5, 42 das *ωσει* (ℵCΔ) aus freier Hand. Dagegen ist dasselbe **Lk 9, 14** in AXΔMj (Tsch TrgiKl) absichtlich weggelassen, weil es ja den offenbaren Zweck des Befehls, die Menge übersichtlich und zählbar zu machen, nur zu behindern schien. Wäre auf die ohnehin mehrfach abweichende Parallele (Mk 6, 40) reflektirt, so hätte man doch eher *ανα εκατον* zugesetzt. Während das *ουτως* **Jh 13, 25** in ℵAD (TrgiKl) ausgelassen, weil man es nicht verstand, ist es **Mk 2, 8** (vgl. 3, c) in Folge Schreibeversehens ausgefallen. Auch **4, 40** ist schon im ältesten Text (ℵBDLΔ Trg WH Nst) die Endsilbe von *ουτως* vor *πως* ausgefallen, und das so entstandene *ουπω* hat das *ου* verdrängt.

Das erste *νυν* **Lk 6, 25** ist in ADMj (TrgiKl) ausgelassen. weil in v. 24 kein entsprechendes stand, und erst, als es wiederkehrte, beibehalten. Das *σημερον* **24, 21** (ADXΔMj TrgiKl) ist verdeutlichender Zusatz. Das bei Mrk. so häufige *ευθυς* wurde natürlich auch gern eingebracht, wo es nicht steht; aber **7, 35** (AXMj TrgaRiKl). 1, 31 (AΔMj). 5, 13 (ADMj). 5, 36 (ACMj). **2, 2**

---

1) Charakteristisch ist es, wie B das *ουκ* Mt 25, 42, mechanisch nach v. 35 konformirend, auslässt, während er sich gleich im Folgenden selbst verbessert. Obwohl Jh 1, 3 das *ουδε εν* gegen ℵD (*ουδεν*) vollkommen gesichert (vgl. L Mt 27, 14, ℵ Lk 20, 8), kann man doch nach B allein nicht das *ουδε εν* Jh 3, 27. 15, 5, *ουδε εις* 15, 13 aufnehmen, da sich dasselbe auch 21, 3 (C). 5, 30 (G). Mk 5, 37 (D) findet. Ob die Verdopplung des Є reines Schreibeversehen, oder ob dem Abschreiber die nachdrücklichere Form vorschwebte, lässt sich kaum entscheiden.

(ACDΔMj TrgiKl) zeigt schon die dem Evangelisten ganz fremde Form ευθεως, dass es nicht echt sein kann. Dass das ευθεως **Lk 5, 39** (AXΔMj TrgaRiKl) reflektirte Milderung ist, erhellt aus der gleichzeitigen Verwandlung des χρηστος in -τοτερος (Trg aR). Ebenso wird es **Mk 5, 2** gegen B Vers (Trg u. WHiKl) eingebracht sein, um die Gleichzeitigkeit noch schärfer zu markiren. Doch wird es auch absichtlich ausgelassen, wie **1, 23** (ACDΔMj Trgtxt), weil man seine Bedeutung nicht erkannte, **14, 72** (ACXΔMj TrgaRiKl), weil es mit dem εκ δευτερου in Widerspruch zu stehen schien, und **5, 42** (ADMj TrgiKl), weil es die Verbindung des εξεστησαν mit dem nachdrücklichen εκστασει μεγαλη zerriss (vgl. DL 3, 6) und bereits ein ευθυς kurz vorherging. Dagegen ist es in ℵ Mt 8, 3 und in D allein bei Mrk. 9 mal aus Nachlässigkeit ausgefallen, und ebenso ℵD **Jh 5, 9** (Tsch Blj), da, wenn es zugesetzt, es wohl, wie AMj 21, 3, D 11, 44, in der Form ευθυς zugesetzt wäre, aber auch ℵC Mk 9, 24. **Mt 14, 22** (Tsch WH u. NstiKl), da, wenn es aus Mk 6, 45 eingebracht, sicher nicht (wenigstens in B) das ευθυς des Mrk. in das bei Mtth. häufigere ευθεως verwandelt wäre. Der Ausfall des ευθυς **Mk 7, 35** (ℵLΔ Tsch) vor ελυθη ist wohl reiner Schreibfehler. Das ταχυ ist sicher nicht **Lk 15, 22** im ältesten Text zugesetzt, wozu gar kein Anlass ersichtlich, sondern in AΔMj (Tsch TrgiKl) fortgelassen, weil seine Stellung vor dem Verb. auffiel. Während ein ετι Mk 8, 17 (AXMj). 10, 21 (ℵ) zugesetzt, ist es Jh 4, 35 in DL nach οτι ausgefallen, aber sicher nicht Lk 22, 37, wo es nur ΔMj haben. Gleiche Schreibfehler sind der Ausfall des ετι vor εν **Jh 11, 30** (ADLΔMj Tsch TrgaR iKl Blj), wie des ηδη vor ημερα **Mt 15, 32** (B WHiKl). **Jh 11, 17** (AD Tsch Blj). **Lk 24, 29** (ADXΔMj TrgaRiKl) und **23, 44** (ℵAC DΔMj TrgiKl) nach και ην (ην δε). So gewiss das τοτε Jh 7, 5 in D absichtsvoll zugesetzt, weil die Brüder ja später gläubig wurden, ist es **Lk 11, 24** (BLXΞ WHtxt u. TrgaRiKl) ganz mechanisch nach Mt 12, 44 eingebracht, obwohl es dort nach dem Verb. fin. ebenso passend steht, wie hier nach dem Part. unpassend. Das τοτε vor κρατησας **Mt 14, 3** (B), das sicher kein Abschreiber dort einschaltete, wird gegen alle Editoren für echt zu halten und eben wegen seiner auffälligen Stellung fortgelassen sein, wie Jh 13, 27 in ℵDL, wo man es nach dem μετα το ψωμιον nicht mehr erwartete. Dagegen ist das τοτε vor τον **Jh**

2, 10 (TrgiKl) durch Schreibeversehen in אBL ausgefallen, wie **Mt 24, 30** in א (TschBlj) vor κοψονται, da doch Mk 13, 26. Lk 21, 27, nach denen es zugesetzt sein soll, gar nicht eigentliche Parallelen bilden. Das αει **Mk 15, 8** (ACDXMj Trg) wurde zugesetzt, um stärker hervorzuheben, dass es so stehende Sitte war. Das zweite παντοτε **14, 7** wird in BL (WHiKl TrgaRiKl) mechanisch nach dem Parallelgliede konformirt sein, ehe der Schreiber sah, dass es noch einmal folgte, da die Emendatoren sich an solchen Abundanzen nicht zu stossen pflegen. Das παλιν Mt 13, 44 (CLXΔMj) ist nach v. 45. 47 konformirt, wie Mk 12, 5 (AXMj) nach v. 4. Es wird aber auch sonst eingebracht, wie א Jh 1, 21, אD 8, 28, א **12, 22**, wo es aus einer zweifellos emendirten Lesart (DXΔMj TrgaR) stammt, AXΔMj **9, 26** (Trg aRiKl, vgl. noch Mk 14, 69 und dazu 4, c), aber auch trotz aller Editoren **4, 3** (אCDL), wo die Reflexion auf 1, 44 näher lag als ein zufälliger Ausfall nach -θεν. Allerdings wird es auch in ACDΔMj (WHaR) am Schlusse von **Mt 26, 44** weggelassen, weil Jesus ja beim zweiten Male keineswegs dasselbe Wort sprach, wie beim ersten, und wegen ähnlicher verkehrter Deutung **Mk 11, 3** (AXMj TrgaRiKl). **Lk 6, 43** (ACDXΔMj TrgiKl), entweder weil man es nicht verstand, oder um die Parallelglieder zu konformiren, nur sicher nicht nach Mt 7, 17 f. 12, 33. Nachlässige Auslassungen finden sich auch hier in א Jh 8, 21. 11, 7. 19, 9. **10, 7** (TschBlj) und ebenso oft in D, weshalb es auch **10, 39** nicht nach אD (TschBlj) zu streichen ist, da die Versionen, die es fortlassen, wie ALXΔ2Mj (Nst WHtxt), die es umstellen, nur zeigen, dass man hier daran Anstoss nahm. Das παλαι nach ην **Mk 6, 47** (D cod it WHaRiKl) soll die Zeitbestimmung in v. 48 vorbereiten.

Das εκει, das א Mt 22, 11. Jh 5, 5. 6, 3. 18, 3 auslässt, wird in **7, 34** (B) trotz aller Mjsk und Editoren festzuhalten und nur nach den Parallelen 7, 36. 8, 21. 22. 13, 33, wo B es nirgends zusetzt, fortgelassen sein. Dagegen ist es **Mk 6, 55** (AXMj Trg iKl) offenbar erläuternder Zusatz. Das ωδε wird **13, 2**, wie **Lk 21, 6** in אBDL, dort auch in Δ (Trg WH NstiKl, WH Nst) nach Mt 24, 2 zugesetzt sein. Dagegen ist es Mk 14, 32 in B durch Schreibeversehen nach καθισατε ausgefallen, wie **Lk 15, 17** (AXΔMj TrgaRiKl), wo es wohl ursprünglich (vgl. D) hinter εγω δε stand. Vgl. noch die Auslassung in D **Mt 14, 18** (Trg

aRiKl). Wie das seltenere *αλλαχου* **Mk 1, 38** (TrgaRiKl), so ist auch das *παυταχου* **1, 28** (TrgiKl) in ADΔMj ausgelassen, wo es in א durch Schreibeversehen sammt dem *ευθυς* davor (Trg iKl) nach dem *αυτου* .ausfiel.

b. Verhältnissmässig selten wird ein *δε* eingeschaltet, um einen wirklichen Gegensatz zu markiren, wie CDLΔMj **Mt 21, 30** (Trg), ALΔMj Jh 16, 20, ADLXΔMj **14, 17** (TrgiKl), wo das *υμεις δε γινωσκ.* einen ganz schiefen Gegensatz bildet zu dem nur im Begründungssatz stehenden (*ο κοσμος*) *ου γινωσκει* (ganz ähnlich אDX 7, 29), אAXMj 9, 9 (*εκεινος δε*), ADΔMj **9, 9** (TrgaR), אADΔMj **10, 12** (Trgtxt). Umgekehrt konnte ein solches *δε* auch fortgelassen werden, wo ein Gegensatz zu fehlen schien, wie bei dem *υμεις δε* **Jh 8, 14**, wo man ein vorhergehendes *εγω* im Hauptsatz vermisste, da es ja zu dem *εγω* im Bedingungssatz kein Verhältniss hat, und daher das *δε* strich (א3Mj Tsch Blj), oder **7, 9**, wo das *δε* fortgelassen ist (אD2Mj Tsch Trg Blj), weil man nicht verstand, dass es auf das v. 10 zu erzählende Verhalten Jesu hinausblickt, und es, für sich als Gegensatz zu v. 8 genommen, allerdings unpassend war, oder **Lk 13, 35**, wo es ausgelassen (אL Tsch Blj, WH u. NstiKl), weil das damit Eingeführte doch nur die Bestätigung der voraufgehenden Drohung zu sein schien, wie **Jh 7, 12**, wo die Weglassung des *δε* (אDLΔMj Tsch Blj TrgaR, WH u. NstiKl) die Inkoncinnität des auf *οι μεν* folgenden *αλλοι δε* verdecken soll, wie v. 41 deshalb nach *αλλοι* statt des inkoncinnen *οι δε* ein einfaches *αλλοι* (II, 2, b) gesetzt wird. Aber auch ADXΔMj lassen das *δε* **11, 29** fort (Tsch Blj TrgaRiKl), weil man es fälschlich adversativ fasste und dann natürlich unpassend fand, wie **9, 16** (ALXΔMj Tsch Blj Nst TrgaR u. WHiKl), weil man das unbefangene Urtheil der *αλλοι* nicht Pharisäern zutrauen zu können glaubte und also das *δε* keinen Gegensatz zu den *τινες* markiren zu können schien. Die Weglassung des *δε* **Lk 17, 17** in AD (Tsch WH, Nst u. TrgiKl) aber wird dadurch höchst verdächtig, dass beide bei *δεκα* ein zweifellos unechtes *ουτοι* haben, zu den so vergegenwärtigten Zehn aber die Neun keinen Gegensatz mehr bildeten. Ebenso lag in antithetischen Parallelsätzen die Einbringung eines *δε* sehr nahe, wie **Jh 3, 18** (ALΔMj TrgiKl). **5, 29** (אADLΔMj TrgiKl WHaR); aber hier konnte auch das Streben nach Konformation gerade zur Weglassung

desselben führen; wenigstens, wenn man dies Lk 12, 48 (ℵ) anerkennt, wird man doch nicht **Jh 3, 36** das δε streichen dürfen, weil ℵ mit einigen Lateinern (Tsch) dasselbe fortlässt.

Am häufigsten dient die Hinzufügung des δε zur Entfernung eines Asyndeton, besonders nach dem so häufig asyndetisch einsetzenden ειπεν oder ähnlichen Ausdrücken, wie AXMj Mk 9, 38. AΔMj Mt 25, 21. Jh 6, 10. 35, ADXMj Mk 10, 27 nach εμβλεψας, ALΔMj Jh 9, 37, ADΔMj Lk 19, 22, ADLΔMj **10, 30** (Trg) nach υπολαβων, ℵALΔMj 7, 43 nach αποκριθεις, wie ℵCDΔMj Mk 8, 29, ℵACDΔMj **Mt 27, 65** (WHaR), und nach Zeitbestimmungen, die den Satz eröffnen, wie AΔMj Jh 4, 31, ADΔMj **Lk 7, 21** (TrgaRiKl), CXΔMj Mt 12, 46, CDLXΔMj 13, 1, indem man übersah, dass diese eben anstatt einer Partikel die Anknüpfung an das Vorige vermitteln. Es wird daher auch weggelassen, um neu anzuheben, wie DLΔMj Mt 3, 1, ℵDLΔMj **18, 1,** wo man übersah, dass das δε (B WHaR) der engen Verbindung entspricht, in die der Evangelist das folgende Gespräch mit der vorhergehenden Erzählung setzt (vgl. das αρα). Andre auffallende Asyndeta, die durch ein δε entfernt werden, sind AΔMj Jh 2, 17. 6, 23, ADXΔMj 12, 16, ℵD 7, 32, ℵLX 21, 14, ℵCDL **Mt 20, 5** (Tsch Blj TrgaR, WHtxt u. NstiKl), ℵADXDMj Jh 13, 23, ℵAΔLXΔMj **21, 12** (Tsch Blj Nst TrgiKl), ℵACDLΔMj **13, 28,** wo trotz der in die Augen springenden Ähnlichkeit mit 2, 17. 12, 16 nur WH das in B fehlende δε in Kl. hat, das in B nur 8, 59 offenbar durch Schreibfehler (nach ιησουC und vor Εκρυβη) ausgefallen ist. Seltner wird das Asyndeton entfernt, wenn ein Part. vorhergeht, wie ℵDXΔMj 21, 20, weil hier eher das δε weggelassen wird, um dasselbe von dem Subjekt, zu dem es gehört, nicht zu trennen, wie Mt 19, 25 (ℵ). **Jh 1, 38** (ℵ7Mj Tsch Blj). **Mt 21, 24** (LZ it vg cop WHiKl), vgl. **Lk 16, 19** (DXΔ TrgaRiKl), wo das δε das ανθρωπος τις trennte. Das δε **Mt 25, 16** ist in ℵ (Tsch WH TrgiKl Blj) schon darum fortgelassen, weil es unpassend an dritter Stelle zu stehen schien, weshalb man das ευθεως so oft gänzlich verkehrt mit απεδημησεν verband, und **Jh 4, 54** in allen Mjsk ausser BC (Trgtxt WHiKl) in Reminiscenz an 2, 11.[1])

1) Das dem Evangelisten völlig fremde και—δε ist **Mk 4, 36** durch Hinzufügung eines δε in ADMj (Tsch) eingebracht, wie D Jh 10, 16. Lk 24, 48. Häufiger wird es freilich durch Streichung des δε entfernt, wie D Jh

Besonders werden die einzelnen Sprüche Jesu gern durch ein *δε* miteinander verkettet. Vgl. AXΔMj Jh 1, 26. 9, 31, ADXΔMj **Lk 6, 30** (TrgiKl). 24, 48, ALMj 20, 32. **21, 13** (TrgiKl), ALXΔMj 11, 33, ADLMj **Jh 15, 26** (TrgiKl), CLXZMj Mt 25, 9, DLΔMj **22, 39** (Trg), ℵD Jh 3, 31, ℵL Mk 12, 31, ℵDΞ **Lk 10, 12** (Tsch Blj), wo doch nicht die Rede davon sein kann, dass es als „minus aptum" fortgelassen, ℵAXΔMj 7, 42, ℵACXΔMj 21, 23, ℵALXΔMj **Mk 13, 15**, wo eine Auslassung des *δε* (TrgiKl WHtxt) nach Mt 24, 17 ganz unwahrscheinlich ist und schon das *και* in D zeigt, dass man eine Verbindungspartikel vermisste. Sehr häufig ist freilich ein Ausfall des *δε* durch Schreibfehler, selbst in A Mt 27, 57 (vor *γενομ.*), in ACXMj Mk 14, 9 (vor *λεγω*, vgl. L Mt 19, 24, D Lk 4, 25), in L nach *φοβεισθε* Mt 10, 28, *οψε* **28, 1** (TrgaRiKl), in ℵ nach *ουδεν* (Lk 12, 2) und besonders nach *προσεχετε*, wie ℵD Lk 21, 34, D Mt 10, 17. 16, 11, BDΔMj **6, 1** (Trgtxt WH u. NstiKl) und **7, 15** (ℵB), wo nur TrgiKl es beibehält. Aber auch sonst ist es in ℵ etwa 15 mal, in D über 20 mal ausgelassen, auch ℵDMj **23, 23** (Tsch Blj), wo der Ausfall vor *εδει* so nahe lag. Freilich fehlt es auch in der Parallele **Lk 11, 42** (ℵADΔMj Tsch Blj NstiKl); aber nachdem einmal die Auslassung in Mt weitere Verbreitung gewonnen, konnte leicht danach konformirt werden, zumal die Vorschrift ohne *δε* nachdrücklicher einzusetzen schien.[2])

6, 51 (vgl. ℵ, der auch *και* streicht, wie Lk 3, 36), AΔMj Lk 1, 76, und selbst BLΞ **2, 35** (Trg u. NstiKl WHtxt Blj), wo es das eng zusammengehörige *σου αυτης* trennte. Dagegen ist in dem *ωσαυτως δε και* **Mk 14, 31** das *δε* mit B cod it (WHiKl) zu streichen, wie das *δε* **Mt 25, 22** in ACDLΔMj (Trg), da AΔMj 26, 35, DΔMj **27, 41** (TrgiKl) zeigen, wie leicht es zugesetzt ward. Vgl. C **Mk 8, 20**, wo das *δε και* freilich blosse Mischlesart aus dem *δε* (ADXMj TrgiKl) und *και* (ℵΔ Tsch) ist.

2) Das *μεν*, das CΔ Mk 8, 28, ADXMj 10, 39, ADΔMj **1, 8** (TrgiKl) zugesetzt wird, ist **9, 12** (DL Tsch) ausgelassen, weil kein *δε* folgt, da an Konformation nach der so verschieden lautenden Parallele Mt 17, 11 ja nicht zu denken ist. Während das *αλλ* **Mk 3, 27** nach dem eben vorhergehenden *αλλα* in v. 26 auffiel und deshalb ausgelassen wurde (ADMj TrgaRiKl), wurde es aus naheliegenden Gründen Jh 16, 25 (AΔMj). **11, 22** (ADLΔMj TrgaRiKl) zugesetzt, auch **Mk 7, 28** (D cod it WHaRiKl), wo nicht, wie Mt 15, 27 (wonach ALXMj konformiren) der Satz durch *γαρ* mit dem Vorigen verknüpft war und darum mit *αλλα* (als Gegensatz zu v. 27) angeschlossen wurde, worüber natürlich das *ναι* fortfallen musste.

c. Auch das *και* wird vielfach gebraucht, um das asyndetisch einsetzende *λεγει* oder ähnliche Ausdrücke mit dem Vorigen zu verbinden, wie CLΔMj Mt 20, 23, ℵCLXΔMj 8, 7 (TrgiKl), AΔMj Lk 16, 7. Jh 20, 28, ℵAΔMj 13, 6, ℵ 18, 20, vgl. noch 21, 17, wo das unmittelbar vorhergehende *και λεγει*, und ℵX 2, 7, wo das *κ. λεγει* v. 8 noch besonders Anlass dazu gab. Solche Konformationen konnten dann freilich auch umgekehrt ein Asyndeton erzeugen, besonders in ℵ, der 24 mal ein *και* fortlässt, selbst ohne jeden ersichtlichen Grund, wie **Jh 1, 21** (ℵ a b cop Tsch), wo das Asyndeton, wenn es den Dialog lebendiger machen sollte, bereits bei dem *και απεκριθη* wieder aufgegeben wird. Dagegen ist das *λεγουσιν* **20, 13** in ℵ cod it vg sah (Tsch Blj) dem folgenden *λεγει αυτοις* konformirt, wie in B aeth das *και λεγει* dort dem *και λεγουσιν*; und ebenso das asyndetische *ειπεν αυτω* **1, 47** (ℵ a b e arm Tsch Blj) dem folgenden *λεγει αυτω*, wie **2, 4** (ℵ 8Mj Tsch Blj) das asyndetische *λεγει* dem *λεγει* v. 5; vgl. noch das so schlagend sich gegenüberstehende *ειπαν* — *λεγει* **9, 12** (A Vers), das mit Tsch Blj auch Nst TrgiKl haben. Andere Asyndeta werden durch ein *και* gehoben, wie Mt 23, 34 (CDLXMj). **16, 19** (CLΔMj Trg). **Mk 14, 3** (ACDΔMj Trgtxt, vgl. CMj **10, 29** TrgaR). **9, 24** (ℵA CDMj TrgiKl), und besonders bei Joh., wo sie so häufig sind, in AΔMj 1, 43. 9, 40. 10, 22, ADXΔMj **10, 4** (TrgaRiKl), ADLXΔMj **14, 9** (TrgiKl), ACΔMj **4, 50** (TrgiKl, vgl. das *δε* in L), ℵD 9, 35. 11, 35, ℵXΔMj 12, 22, ℵADΔMj 11, 44. 13, 6. **14, 5** (Tsch Blj); vgl. noch ℵ Mt 21, 36. 22, 23. Doch kommt auch das Umgekehrte vor, wo durch das Asyndeton ein besondrer Nachdruck beabsichtigt ist, wie Mk 14, 15 (AXΔMj). **Jh 5, 10** (ΔMj TrgiKl). Mt 28, 2 (ADΔMj); wo das *παλιν* dasselbe entbehrlich machte, wie AXΔMj Lk 13, 20, oder wo noch ein drittes Glied mit *και* folgt, wie LXΔMj **Mt 15, 36** (Trg). Besonders häufig lassen auch hier das *και* weg ℵ Lk 15, 24. 16, 23. 23, 44. Jh 5, 9. 6, 51. **1, 37. 19, 4** (Tsch Blj), und D gegen 40 mal; dann aber auch ℵD **7, 1** (Tsch Blj, vgl. Δ 11, 11), wo die Konformation nach 3, 22. 5, 1. 6, 1. 21, 1 so nahe lag, zumal hier das asyndetische *μετα ταυτα* so gut wie ohne Varianten steht, und ℵLZ **Mt 21, 28** (Tsch Nst WHtxt). wo das *και* vor *προσελθων* genau wie 28, 2 (s. o.) weggelassen wird.

Das *και* **Jh 14, 7** (ℵADΔMj Tsch TrgaRiKl) wurde vor *απ αρτι* eingeschaltet, weil man das *γινωσκετε* fälschlich als Indikativ nahm, wie das *και* vor *ιδοντες* **Mk 2, 16** (ℵLΔ Tsch Trgtxt), weil man

das erste *και*, das daher *Δ* streicht (TrgaR), für etiam nahm und *γραμματεις των φαρ.* (vgl. 1, e) zum Vorigen zog; und das *και* vor *ποσους* **8, 19** (ℵCD*Δ* Tsch), weil man fälschlich den Satz für parallel mit dem *οτε—εκλασα* betrachtete (vgl. 1, 4, wo ℵ ein *και* schrieb, weil er nicht verstand, dass mit *εγενετο* der Nachsatz zu *καθως* beginnt). Ebenso ist **1, 9** in allen Mjsk ausser B (WHaR) verkannt, wie hier die Erzählung absichtsvoll neu anhebt. Das *και* nach *εγενετο*, dessen Fehlen den Emendatoren nirgends Anstoss erregt, kann **Lk 9, 28** in ℵB (WHtxt Blj) nur aus Nachlässigkeit übergangen sein, wenn es nicht durch Schreibeversehen vor *παραλ.* abfiel; denn **10, 38** ist es im Zusammenhange mit einer falschen Lesart (4, c) nur zugesetzt (ACD*Δ*Mj Tsch TrgiKl), um das *αυτους* und *αυτος* zu trennen. Das *εαν πορευθω ετοιμασω* **Jh 14, 3** (A*Δ*4Mj TrgaRiKl) ohne verbindendes *και* schien dem *πορευομαι ετοιμασαι* v. 2 besser zu entsprechen, obwohl nun das folgende *παλιν ερχομαι* asyndetisch einsetzt; durch Streichung des *και* vor *εφυλαξα* 17, 12 wollten ADX*Δ*Mj in dem (fehlerhaften) *ους δεδωκας μοι* ein Objekt zu demselben gewinnen; und **13, 12**, wo man sich an dem dreigliedrigen Vordersatz stiess, strich man das *και* vor *ελαβεν* (TrgaRiKl) und schrieb *αναπεσων* (AL, vgl. die halbe Correktur danach in ℵ und ähnlich in D*Δ*Mj). Das ohnehin auffällige *και* vor *οταν* Lk 5, 35 ist in ℵCL vielleicht nach den Parallelen ausgelassen, da in ℵ*Δ* zugleich das in denselben stehende *και* vor *τοτε* eingeschoben wird. Wenn aber Tsch Blj **Mt 9, 10** das *και* vor *ιδου* nach ℵD streichen, so übersehen sie, dass sein Wegfall Folge des in ℵ statt des *εγενετο* stehenden Gen. abs. ist, und D diese Emendation nur zur Hälfte aufnimmt, wie umgekehrt **Mk 6, 48** (ADXMj TrgiKl) ein *και* vor *περι* eingeschaltet wird, weil vorher die Partizipialkonstruktion aufgelöst ist.

Auch durch *και* werden, wiewohl seltner, asyndetisch aneinandergereihte Sprüche verknüpft, insbesondere Parallelsprüche, wie A*Δ*Mj Lk 24, 32. Jh 12, 26. **Mk 13, 8** (TrgiKl), ℵACDL 10, 14 (wo wohl Reminiscenz an Lk 18, 16 maassgebend war) und sogar schon B Lk 16, 3, weil der Abschreiber übersah, dass auf *επαιτειν* noch ein zweites Verb. folgte; aber auch **Jh 10, 4. Lk 14, 27** (ADX*Δ*Mj TrgaRiKl Trg). Nur ℵ, bei dem sich so ungeschickte Einschaltungen des *και* finden, wie Mt 6, 16. Jh 17, 23, hat ebenso willkürliche Auslassungen, wie 5, 30. 10, 33. 20,

31. Mk 8, 18. Das *και* **13, 21** (B TrgaR), das schon den Emendatoren so anstössig war, dass sie es nach Mt 24, 23 in *η* (AC DΔMj Trgtxt) verwandeln, haben ℵL und die meisten Editoren ausgelassen, wie das *και* **Lk 15, 32** (ℵDX Tsch Blj) nach v. 24, obwohl schon das fehlende *ην* zeigt, dass der Ausdruck wechselt. Auch **6, 37** ist das *και* vor *μη καταδικαζετε* in ACDΔMj (Trgtxt) ausgelassen, weil es vor den beiden folgenden Parallelgliedern fehlt. Besonders häufig werden zwei unmittelbar zusammenstehende Partizipia durch *και* verbunden. So CD **Mk 8, 6** (TrgaRiKl), CDLΔMj **Mt 3, 2. 16** (TrgiKl), AΔMj Lk 8, 28, ACMj Mk 5, 15, ACΔMj 15, 46. Lk 6, 38 (zweimal), ACDΔMj **10, 25** (TrgiKl), ACDLΔMj **Mk 1, 40** (Trg), ℵ 5, 33. 14, 45, ℵDMj **Mt 4, 24** (Tsch TrgaR Blj), wo übersehen wurde, dass die *δαιμονιζομεν. και σεληνιαζ. και παραλ.* nur Exemplifikationen der *παντας—συνεχομενους* sind, ℵCJ **14, 19**, wo erst später im Text von ℵ das *κελευσας* in *εκελευσεν* (TrgaR) verwandelt ist, ℵCZ **12, 44** (Tsch Blj WH u. NstiKl), wo ebenfalls übersehen wurde, dass die Part. *σεσαρ. και κεκοσμ.* dem *σχολαζ.* nicht parallel stehen, ℵADLΔMj **Mk 1, 4** (Tsch Trg u. NstiKl), wo die Emendatoren (wie schon daraus erhellt, dass ADMj den Art. vor *βαπτιζ.* weglassen) verkannten, dass *ο βαπτιζων* bei Mrk. Bezeichnung des Täufers ist, und darum mit *κηρυσσων* nicht auf einer Linie stehen kann, und **15, 36** (ℵACD ΔMj Tsch TrgiKl Blj), wo die drei unverbundenen Partizipien zur Verbindung der beiden ersten reizten, obwohl doch das *δραμων* als die Voraussetzung des *γεμισας* keineswegs ihm koordinirt ist. Hier konnte natürlich auch umgekehrt den Emendatoren die Koordination zweier Partizipien anstössig sein, wie **Mt 26, 27** (CLZΔ Trg u. WHiKl) die des *λαβων* und *ευχαριστησας*, **Mk 1, 15** (ADMj TrgaR u. NstiKl) die des *κηρυσσων* und *λεγων*, Lk 23, 5 (ADΔMj) die des *διδασκων* und *αρξαμενος*, wie Mt 28, 2 die des *καταβας* und *προσελθων*, **Jh 12, 29** (ℵD Tsch) die des *εστως* und *ακουσας* (vgl. ℵ Mt 9, 35, D Jh 11, 45).[1]) Auch zwei

---

1) Während Lk 12, 42 (ℵALX3Mj) zwei Adj. durch *και* verbunden sind, ist ein solches ebenso absichtlich Mk 7, 32 (ALXMj) zwischen *κωφον* und *μογιλαλον* ausgelassen; und offenbare Emendation ist die Auslassung des *και* vor *ο βασιλευς* **Jh 12, 13** (ADXΔMj TrgaRiKl), wo AΔMj sogar den Art. davor streichen. Dagegen ist höchst ungeschickt die Apposition *ανηρ αγαθος* **Lk 23, 50** mit *βουλευτης* durch *και* (ℵCLX Tsch Blj) ver-

Imperative werden gern durch *και* verbunden, wie LΔMj Mt 18, 15, CLXΔMj 8, 13 (TrgiKl), CD Mk 16, 7, AΔMj 2, 11. 6, 38, AD2Mj Jh 5, 8. Dagegen wird **Mk 2, 9** (CDL Trg u. WHiKl) das *και* zwischen *εγειρε* und *αρον* ausgelassen, weil noch ein dritter Imper. mit *και* folgt, wenn es nicht lediglich nach v. 11 konformirt ist, und **Lk 19, 30** (ℵAΔMj TrgaRiKl), weil der Hauptbefehl so energischer einzutreten schien.

In der Aufzählung der Apostel **Lk 6, 15** ist das *και* vor *ιακ. αλφ.* in ℵDL Tsch den andern, durch die alle Namen verbunden sind, konformirt. Da die Weglassung schlechthin unbegreiflich wäre, muss die Aufzählung der letzten vier gleichnamigen neu angehoben haben, was AMj (theilweise auch Δ, TrgaRiKl) bewog, die Namen überhaupt nach Apostelpaaren zu ordnen, wie Mtth. thut, bei dem CDLΔMj (Trg) das einzige dem widerstrebende *και* vor *ιακωβος* **10, 2,** das die beiden Brüderpaare enger verband, streichen. Wie **11, 5** in CXMj das *και* vor *νεκροι* entfernt ist, um drei gleichmässige Gliederpaare zu bekommen, und in ZΔ (TrgiKl WHaR) das *και* vor *χωλοι*, ehe man sah, dass die vier Heilwunder paarweise geordnet waren, so ist **Lk 7, 22** in ALXMj das *και* (WH TrgaR u. NstiKl) vor *κωφοι* entfernt, weil alle andern ohne *και* neben einander stehen. Die Einbringung dieses einzigen *και* aus der Parallelstelle wäre völlig unbegreiflich, und so muss der Evangelist, um die Monotonie der Aufzählung zu heben, die sechs Glieder in zweimal drei getheilt haben. Ganz gedankenlos hat ℵ (Tsch) **10, 4** das *και* vor *μηδενα* entfernt, weil vorher die drei *μη* unverbunden waren.

Da ℵ allein für sich gegen 20 mal ein *και* einbringt, kann man es auch nicht Jh 21, 17 vor dem zweiten *φιλεις με* mit ihm aufnehmen, obwohl dies *και* vor der direkten Frage dem Evangelisten so eigen und 9, 26 in AL, 17, 25 in D, **14, 22** sogar in ABDLX (Trg WH Nst) ausgelassen wird, zwar gewiss nicht

---

bunden, weil dieses schon Apposition zu *ανηρ—ιωσηφ* war. Das *δεκα και οκτω* **Lk 13, 4. 11** (AXΔMj, ALXΔMj TrgiKl) ist nach v. 16 konformirt, wobei übersehen, dass jenes reine Zahlangaben sind, während hier absichtlich durch *δεκα και οκτω* die lange Dauer gleichsam vor Augen gemalt wird. Vgl. **Jh 5, 5,** wo das *και* zwischen *τριακοντα* und *οκτω* aus Nachlässigkeit in B 6Mj Vers (TrgaR u. WHtxtiKl) ausgefallen.

(wenigstens in B), wie die vorigen Stellen zeigen, weil man daran Anstoss nahm, sondern entweder, weil es seiner völligen Entbehrlichkeit wegen übersehen wurde, oder durch Schreibeversehen vor *τι*. Ebensowenig beweist das *και* ℵ 2, 14. 6, 42 eine besondere Vorliebe für *και—και* (vgl. dagegen Lk 5, 36), das auch Mk 6, 30 (AMj) nur aus besonderen Gründen (vgl. 3, b) eingebracht ist, weshalb es **Jh 20, 20** (AB Trg WH Nst) echt und nur in der Mehrzahl der Mjsk übergangen sein wird, wie C Mt 8, 27.[2])

Auch das *και* im Sinne von etiam wird sehr oft zugesetzt. So C Mk 1, 38, DMj **Mt 22, 27** (TrgiKl), DΔMj Jh 5, 27, AΔMj **Lk 9, 5** (Tsch), wo das *και* vor *κονιορτον* aus 10, 11 herstammt, da an eine Auslassung nach den mannigfach abweichenden Parallelen nicht zu denken ist, ACDMj **Mk 12, 6** (TrgaRiKl), AXΔMj Lk 16, 14, ADXMj 21, 2, ACLΔMj **Mk 13, 22** (TrgiKl), wo das *και* vor *τ. εκλεκτους* wohl aus Mt 24, 24 stammt, während es für das *και* vor *ουτος ην* **Mt 26, 71** (Trgtxt Blj) durchaus nicht der ganz unwahrscheinlichen Reflexion auf Lk 22, 59 bedarf. Ebensowenig stammt die Auslassung des *και* vor *του σαββατου* **Lk 6, 5** (ℵB WHtxt Blj) aus Mt 12, 8, viel eher rührt die Verstärkung durch dasselbe aus Mk 2, 28 her, womit dann die nachdrücklichere Stellung am Schlusse gegeben war. Vor Allem wird das *καιγε* **Lk 19, 42** (Tsch Blj TrgaRiKl), das D it noch

---

2) Charakteristisch für B ist das sinnlose *και* vor *οπου* **Mk 4, 5** (BD Trg u. WHiKl), das ganz mechanisch dem *και* nach dem einleitenden Satz in v. 4. 7. 8 konformirt ist, wie das ebenso gedankenlose *πνευμα και σαρκα* Lk 24, 39 (B). Das *και* vor *εδιψησα* **Mt 25, 42** (BL WHiKl) ist trotz v. 35 (wo es nur Δ hat) eingeschaltet, aber sofort in den folgenden Parallelgliedern aufgegeben. Reine Nachlässigkeiten sind die unmöglichen Auslassungen von B: Mk 6, 20. Lk 10, 27. 24, 15 (vgl. II, 2, e). Jh 1, 14, dann aber auch Mk 3, 34. **12, 32** (c sah cop WHtxt). **Lk 5, 39** (WHtxt), wo die Sprüche zu verschiedener Art, um die Emendatoren zur Verbindung zu reizen. Für blosses Schreibeversehen halte ich den Ausfall des *KAI* vor *ΔIKAIος* **23, 50** (B sah WHaR), des *και* vor *καταβηθι* **Mt 27, 40** (BLΔ Mj Trg WH Nst), und des *και* vor *κατεκλεισε* **Lk 3, 20** (ℵBDΞ), das nur Trgtxt festhält. Auch in andern Cod kommen solche Fehler vor. Vgl. den Ausfall des *και* vor *καθως* (A Jh 14, 31), vor *καθισ.* (L Mt 13, 48), vor *κειμενον* Lk 2, 12 (AΔMj) und *κεκοσμ.* (L Mt 12, 44), sowie nach *διδοναι* Lk 23, 2 (AXΔMj) und nach *γενεσθαι* **Jh 9, 28** (AXΔMj Tsch Blj Nst), den schon DL vor sich hatten, als sie *οι δε* (Trgtxt) einschalteten.

nicht haben, obwohl sie sonst die Heraufnahme des *και συ* mit AMj theilen, durch diese hervorgerufen sein. weil, wenn man die Vergleichung der Hauptstadt mit der (galiläischen) Jüngerschaft betonte, es nahe lag zu erinnern, dass jene wenigstens an diesem Tage einen Antrieb zu dem vermissten Verhalten gehabt habe, während ja Jesus nach dem Evangelisten noch nicht in Jerusalem gewirkt hatte. Wie א schon Jh 18, 36. 20, 29 ein solches *και* eingebracht, so auch אΔ **Mk 8, 20** nach dem *οτε* (Tsch Blj Nst), da das *δε* in ADXMj (TrgiKl) zeigt, dass man das Bedürfniss fühlte, den Satz mit dem parallelen in v. 19 in Beziehung zu setzen (vgl. C und dazu 5, b Anm. 1). Auch das *και* vor *ηρωδης* **Lk 23, 11** (אLTX Tsch Blj) ergab sich wegen des folgenden *εμπαιξας* von selbst im Rückblick auf 22, 63. Das *και* vor *ο σπειρων* אADΔMj **Jh 4, 36** (Tsch Blj) war wohl im Sinne von etiam gemeint, dabei aber übersehen, dass dasselbe schon in dem folgenden *ομου* liegt, während das *και* vor *εδωκεν* **Lk 6, 4** (Tsch) aus Mk 2, 26 herrührt, wo nur D es weglässt. Das *και* vor *ετερους* **Lk 10, 1** (אACDΔMj Tsch Trg u. Nst iKl) ist Reminiscenz an Stellen wie 9, 61. 23, 32. Wo ein solches *και* ausgelassen, verstand man wohl seine Beziehung nicht, wie א Iren interp die des *και* vor *υμεις* Mt 15, 3. So AΔMj Lk 24, 21 vor *συν πασιν τουτοις* oder **Jh 20, 6** (Tsch Blj Trg aRiKl) vor *σιμων πετρος*, wo ja das *εισηλθεν* scil. *εις το μνημ.* v. 5 schon in dem *ηρχοντο εις τ. μνημ.* v. 3 von Petrus mitgesagt schien. Das *και* vor *μαρτυρων* aber **21, 24** (B WHaR), für dessen Hinzufügung gar kein Grund ersichtlich, musste weggelassen werden, sobald man die beiden Part. durch Tilgung des Art. vor *γραψας* verbunden hatte (vgl. 1, f), da ein *και—και* im Sinne von sowohl—als auch hier mit Recht sehr unpassend schien. Das *και* nach *εκει* Lk 17, 37 ist in ADΔMj entweder in Reminiscenz an Mt 24, 28, oder durch Schreibeversehen ausgefallen, wie das *και* nach *αφιεται* **Lk 7, 47**, das trotz aller Editoren mit B beibehalten werden muss, nach *ερχονται* **Mt 25, 11** (DZ TrgiKl), nach *αποκριθησονται* 25, 44 (א) oder das *και* vor *οι* א Lk 23, 36 und dann doch wahrscheinlich auch **23, 35** (אD Tsch Blj), obwohl das *συν αυτοις* (AΔMj) zeigt, dass man dies *και* erläutern zu müssen glaubte und also Anstoss daran nahm. Die meisten solcher Schreibfehler finden sich natürlich in B. Vgl. den Ausfall des *και* nach *εσται* **Mt 6, 21** (WHiKl).

24, 39 (BD Trg WH Nst), nach *αι* **Mk 15, 41** (ℵB), obwohl dies nur TrgtxtiKl beibehält, und vor *αι* **Lk 24, 24** (BD Vers Trg WH Nst), wie vor *οι* **22, 39** (WHiKl).

Besonders häufig wird ein solches *και* zugesetzt nach Relativis, wie AΔMj Lk 23, 51, ADXΔMj **6, 16** (TrgiKl), wo freilich auch die Parallelen maassgebend sein konnten, und vereinzelt C Mt 27, 56, ℵ Jh 6, 23, D 11, 2. 13, 23, vor Allem nach *καθως* D 13, 34. 17, 16. Lk 6, 10, ADXΔMj **6, 36** (TrgiKl), ℵD **Jh 15, 10** (Tsch Blj) und sogar schon B4Mj **17, 11** (Trg), wobei dem Abschreiber wohl das völlig andere *καγω* aus der ersten Vershälfte vorschwebte. Auch das *ουτως και* ist häufige Verstärkung der Vergleichung (D Lk 14, 33. 17, 24, DL2Mj Mt 12, 40. DΔMj 24, 37), obwohl das *και* nach *ωσαυτως* **Mt 25, 17** (ℵCL Trg WH aR) auch übergangen wird. Vielleicht stiessen sich die Emendatoren schon hier an der wesentlichen Verschiedenheit des Falles, wie sicher bei dem *ομοιως και* **27, 41,** wo die Verhöhnung der Hohenpriester doch etwas sehr Anderes zu sein schien, als die Lästerung v. 39f., weshalb ℵAL (Tsch WHiKl Blj Nst) das *και* streichen, DΔMj (TrgiKl, vgl. 5, b. Anm. 1) ein *δε* davor setzen. Sonst wird durch Hinzufügung des *και* nicht selten ein solches *δε και*, wie dort, hergestellt. Vgl. AΔMj Lk 6, 6. 22, 68, ADXΔMj **18, 1** (TrgiKl), wo man den neuen Gegenstand, der in der Parabel verhandelt wird, markiren wollte, ℵDL4Mj Mt 27, 55, ℵ Jh 18, 18, C 18, 14 und selbst B 12, 10, wo freilich das *και* vor *αρχιερεις* nur ziemlich gedankenlose Antizipation des *και* vor *τον λαζαρον* ist. Dagegen schien es 18, 18 neben dem *μετ αυτων* überflüssig, das daher AΔMj an seine Stelle setzen, wie es auch sonst weggelassen wird, wo man seine Beziehung nicht verstand (AMj Lk 18, 9, AΔMj 6, 39. 14, 34).

d. Auch das bei Joh. so häufig in freierer Weise zur Verbindung gebrauchte *ουν* wird häufig zugesetzt, um ein Asyndeton zu heben, und zwar wieder besonders gern nach verb. dic., wie ΔMj 8, 46, DΔMj **9, 12** (TrgaRiKl), CDXΔMj 8, 41, DLXΔ 8, 52, ACLΔMj **5, 12** (TrgtxtiKl), ℵD 8. 25. **6, 35** (Tsch). wo auch AΔMj eine Verbindung (durch *δε*) für nothwendig hielten und schon das *ειπον ουν* v. 34 das *ουν* so nahe legte (vgl. noch ℵ 6, 7, D 6, 10. 8, 39. 9, 41), ℵDXΔ3Mj 8, 42, ℵLXΔMj **18, 31** (Tsch Blj), wo ebenfalls AMj sich mit *δε* helfen, ℵADΔMj 6, 43.

Dass irgendwo die Abschreiber an der Wiederholung des *ουν* Anstoss nahmen, wie Tsch mehrfach voraussetzt, lässt sich nicht nachweisen und ist bei der vorherrschenden Neigung zu Konformationen ganz unwahrscheinlich. Etwas Anderes ist es, wenn das schon **13, 25** antizipirte *ουν* aus **v. 26** nun dort fortgelassen wird (אDΔ, doch vgl. auch AMj, Tsch Trgtxt Blj); auch dass es **4, 9. 19, 10** in א, אA (Tsch Blj) gestrichen wurde, erklärt sich leicht, da dort v. 7, hier v. 9 ein asyndetisches *λεγει* vorhergeht, das zur Konformation aufforderte. Ohnehin fehlt es in א, der in solchen Dingen so willkürlich verfährt, auch 4, 33. 8, 25. 9, 26. Allein merkwürdig ist, dass es wiederholt nach *απεκριθ.* fortgelassen wird (DLX 7, 16. **9, 20** Trg, wo es AΔMj durch *δε* ersetzen, ADΔMj **12, 34** Trgtxt, אD **7, 47** Tsch). Es scheint, dass, weil in dieser Verbindung es so nahe lag, das *ουν* folgernd zu nehmen, wie es doch sichtlich nicht gemeint war, man es lieber fortliess. Aus demselben Grunde ist doch offenbar das *ουν* nach *λεγει* **7, 6** in אD (Tsch Blj) entfernt. Aber auch sonst wird in der Erzählung häufig ein *ουν* zugesetzt. So AΔMj 16, 19. 21, 13, ADΔMj 10, 19 (vielleicht in Reminiscenz an 7, 43, wie **10, 31** TrgiKl an 8, 59), besonders gern in א (4, 30. 47. 6, 23. 9, 17. 20, 24), אD **6, 66** (Tsch Blj), wo die Abschreiber übersahen, dass das *εκ τουτου* die Verbindung mit dem Vorigen herstellt, אL 19, 31, wo es ein für Joh. ganz unmögliches Anakoluth ergiebt, אLX 21, 3, אDLXΔ **13, 25** (Tsch TrgaR), wo schon AMj an das *νευει ουν* v. 24, das schon an sich zur Konformation reizte, mit *δε* anknüpfen, אADΔMj 6, 43, sogar אBCLX **21, 11** (Trgtxt WH Nst), aber hier allerdings wahrscheinlich in Konformation nach dem *ως ουν ανεβησαν* v. 9. Eine Weglassung des *ουν* findet sich 13, 31, wo AΔMj das *οτε εξηλθεν* mit dem zu abrupt erscheinenden *ην δε νυξ* verknüpfen, und **5, 18** (אD Tsch Blj), wo das an v. 16 anknüpfende *ουν* Anstoss erregte, weil dort noch nicht vom Tödten die Rede war, weshalb ja AΔMj dort das *και εζητουν αυτον αποκτειναι* antizipiren.

Das folgernde *ουν* wird in allen Evangelien sehr häufig zugesetzt. So LZ Mt 7, 19, DZ 26, 24, AΔMj Lk 12, 40. 21, 8. Jh 6, 45. 9, 41, ALX Lk 13, 7, AD Mk 12, 23, ADXMj **12, 27** (TrgiKl), ACDXMj 12, 6, ACXΔMj **Lk 10, 36** (TrgiKl), 11, 34, sogar höchst auffallender Weise B **Jh 9, 27** (WHaR), da sich

die Weglassung schlechterdings nicht erklären liesse; auch durch Konformation, wie ℵADXΔMj Lk 12, 7 (nach Mt 10, 31), ℵACDXΔMj **Mk 12, 9** (Trgtxt nach Lk 20, 15). Ebenso kann das *πως ουν* nach *ελεγον ουν* **Jh 9, 10** (ℵCDLX Tsch WHiKl Blj Nst) nur Reminiscenz an 9, 19 sein, da in dem völlig analogen Fall 6, 30 ℵL vielmehr das nach *ειπον ουν* scheinbar so tautologische *ουν* fortlassen. Absichtlich muss das *ουν* nach *πορευθεντες* **Mt 28, 19** in ℵAMj (Tsch Trg u. NstiKl) fortgelassen sein, das man nicht verstand und daher auch D cod it durch *νυν* ersetzen, da es viel zu schwierig ist, um eingebracht zu sein, und **Lk 14, 34** ist es in ADΔMj (TrgiKl) nach Mk 9, 50 ausgelassen, da AΔMj auch, wie dort, mit *εαν δε* (ohne *και*) fortfahren. Sehr häufig ist es durch blosses Schreibeversehen ausgefallen, wie doch offenbar **Jh 10, 39** nach *εζητουν* (B7Mj Trg WH u. NstiKl) und zwischen *ο* und *οχλος* **12, 29** (B Trg u. WHiKl, vgl. D Mk 10, 9), aber auch nach *απολυσον* **Mt 14, 15,** obwohl es nur Tsch WHaR nach ℵCZ cop aufnehmen, nach *εβλεπον* **Jh 13, 22** (BC), wo es nur TrgiKl hat, nach *ειπον* ℵ 8, 24, A 6, 28, wie AXΔMj 21, 21 nach *τουτον*, nach *εαν* L Mt 5, 19, ℵ **6, 22** (Tsch). Jh 6, 62, nach *ποθεν* **4, 11** (ℵD Tsch Blj), nach *απεστειλεν* 18, 24 (AMj). Da Lk 20, 5 in ACDMj das *ουν* vor *ουκ* nach Mt 21, 26 zugesetzt ist (vgl. C, der auch *ερει ημιν* danach hat), kann es in DL Mt 21, 26, ACLXΔ2Mj **Mk 11, 31** (Trg WH u. NstiKl) nur aus Schreibeversehen ausgefallen sein, wie das *ουν* vor *οσα* ℵL Mt 7, 12.

Ein *γαρ* wird besonders oft durch Konformation eingebracht. So **Mt 11, 10** (CLXΔMj TrgiKl) aus 3, 3, **Lk 6, 33. 34** (ADLΔMj Trgtxt, ADΔMj TrgiKl) aus v. 32, **Mk 13, 6. 7** (ADXΔMj Trgtxt, ADLXΔMj TrgiKl) aus den Parallelen, **13, 9** (ℵAXΔMj TrgtxtiKl) aus Mt 10, 17, **3, 35** (ℵACDLΔMj TrgiKl WHaR) aus Mt 12, 50 (vgl. ℵ Mk 14, 6 aus Mt 26, 10), ja sogar **Lk 8, 52** nach Mt 9, 24 gegen AMj (Tsch). Doch wird es auch selbstständig als Verbindungspartikel eingebracht, wie Lk 7, 28 (AΔMj). **19, 26** (ADΔMj TrgiKl). **Mk 11, 23** (ACLXΔMj TrgiKl), besonders in ℵ (Mt 3, 11. 6, 16), D (Jh 13, 35. 15, 5), ℵD 15, 14, ℵA 13, 18. Aber ℵ lässt es auch ohne jeden ersichtlichen Grund aus, wie Mt 19, 12 oder 2, 6 (in Folge der Verlesung des *εκ σου* in *εξ ου*), auch ℵX cod it **13, 17** (Tsch), wo das *γαρ* ja gar nicht aus Lk 10, 24 eingebracht sein kann, da dort *λεγω γαρ υμιν* steht. Gerade von den Emendatoren wird es aber auch ausgelassen, wie DL Mt 6, 14, wo die

Anknüpfung eines Begründungssatzes an das Vaterunser unpassend schien, oder, wo sonst der Sinn der Begründung nicht verstanden wurde, wie in AΔMj Lk 1, 66. **12, 23** (Tsch Blj), wo ja eine Einbringung nach Mt 6, 25 (*ουχι η ψυχη*) ganz undenkbar, ADLXΔMj **6, 33** (Trg WH u. NstiKl Blj), wo der Spruch, wie Mt 5, 47, ein einfacher Parallelspruch zu v. 32 zu sein schien (vgl. noch D itTrgiKl **22, 37**), und **Mt 26, 45**, wo das *γαρ* (B WHaR) viel zu schwierig ist, um eingebracht zu sein, vielmehr von allen andern Mjsk nach v. 46 fortgelassen wurde. Dagegen ist das *Γαρ* vor *Τα* **15, 27** (B WHiKl) durch Schreibfehler ausgefallen, wie Jh 12, 8 (L) das *γαρ* vor *παντοτε*. Aus reiner Nachlässigkeit ist Mt 16, 17 in B ein kausales *οτι* ausgelassen, wie **Mk 14, 21** (ACDXΔMj TrgiKl), natürlich nicht wegen Mt 26, 24, aber weil man seinen Sinn nicht verstand.

Das *η* **Mt 20, 15** (ℵCXΔMj Tsch Blj) ist aus dem Parallelgliede antizipirt, um eine Verbindung mit dem Vorigen herzustellen, wie **Lk 6, 42** (ACDLXΔMj TrgiKl) aus Mt 7, 4 und in denselben Zeugen **Mk 13, 21** (Trgtxt) zwischen den beiden *ιδου* aus Mt 24, 23 (vgl. 5, c), **Lk 17, 23** (ABΔMj WHtxt) aus v. 21, da schon das *και* in ℵ zeigt, dass hier ursprünglich eine Verbindungspartikel fehlte und nicht etwa das *η* in DLX nach Mrk. ausgelassen ist. Das *πριν η* **22, 61** (B TrgaRiKl) muss ursprünglich sein, da in der Parallele Mk 14, 72 ohne Varianten das einfache *πριν* steht, also eine Hinzufügung nach 14, 30 fernliegt. Ueberhaupt aber zeigt sich keine Neigung zur Einbringung dieses *η*, da das *πριν η* statt *εως* 22, 34 (AΔMj) wirklich aus Mk 14, 30 stammt, und sonst nur vereinzelt das *η* Mt 26, 75 (A). 34 (L) hinzugefügt, **Lk 2, 26** aber vielmehr nach *πριν* (B Trgtxt WHiKl) durch Schreibeversehen ausgefallen ist, wie **Jh 4, 1** in ABL (TrgaR WHiKl) zwischen *βαπτιζει* und *ιωαν*. Dass die Abschreiber wirklich das Schülermachen Jesu vom Taufen des Johannes als seine charakteristische Thätigkeit unterscheiden wollten, liegt doch gänzlich fern.[1])

1) Eine sehr naheliegende Vereinfachung ist die Auslassung des *εαν* vor *καν—αψωμαι* **Mk 5, 28** (ADMj Trgtxt), wie des zweiten im Parallelgliede Lk 12, 38 (AΔMj), dagegen ist **Mk 4, 26** trotz aller Editoren das unentbehrliche *εαν* (ACMj) zwischen ΩС und ΑΝ*θρωπος* durch Schreibeversehen ausgefallen, wie vielleicht auch das *ινα* zwischen *και* und *αποστ.* **3, 14** (B), obwohl ein solches auch im Parallelglied aus Nach-

e. Nach dem feierlichen *αμην λεγω υμιν* fehlt das *οτι* bei Mtth. u. Joh., die es am häufigsten brauchen, doppelt so oft, als es zugesetzt wird. Es wird daher auch nur selten eingebracht, wie LΔMj Mt 6, 5. 16, CXΔMj 23, 36, ℵAXΔMj Jh 16, 23 (nach v. 20), dann aber auch gegen ℵB (WHaR) **Mt 21, 43** nach v. 31. Umgekehrt wird es vielmehr, weil ungewöhnlich, eher weggelassen sein, wie **Jh 10, 7** in BLX4Mj (Trg WH Nst), weil es v. 1 fehlte, aber auch Mt 16, 28 (CDΔMj). Mk 9, 41 (AMj). 11, 23 (ℵD). **24, 34** (ℵXΔMj Tsch Nst). **Lk 18, 29** (ℵDΔ Tsch Blj). Dass es irgendwo nach den Parallelen ausgelassen oder zugesetzt sein sollte, ist doch ganz unwahrscheinlich, da bei dem häufigen Wechsel der Ausdrucksweise dem Abschreiber unmöglich mit Sicherheit vorschweben konnte, welche gerade in der Parallele gebraucht war. Ganz unmöglich wäre dies aber in der letzten Stelle, da Mt 19, 28 ein ganz andrer Spruch folgt und Mk 10, 29 gar kein *οτι* hat, das nur A zusetzt. Uebrigens folgt Mk 9, 41. Mt 24, 34 auf das fehlende *οτι*: *ου μη*, Lk 18, 29 *ουδεις*, Mk 11, 23 *ος αν*, so dass ein zufälliges Abirren des Abschreibers von O auf O nicht ausgeschlossen ist (vgl. Anm. 1).

Ungleich häufiger wird es nach dem einfachen *λεγω υμιν* zugesetzt, weil es nach ihm wirklich überwiegend häufig zu stehen pflegt. So AXΔMj **Lk 13, 35** (Tsch Blj), wo es gar nicht nach Mt 23, 39 ausgelassen sein kann, weil dann doch wenigstens nach ihm auch das *λεγω γαρ υμιν* aufgenommen wäre, ACLΔMj Mt 26, 29, ℵD Lk 12, 8, ℵLX **4, 25** (Tsch), wo schon das *οτι* in v. 24 maassgebend war, wie **22, 18** (ℵAΔMj Tsch Blj) das in v. 16, wo es umgekehrt CD, wie hier, weglassen, ℵADLX 12, 27, ℵCLZ **Mt 19, 24** (Tsch WHaR Blj), wo es aus v. 23 eingebracht, und **19, 9** (ℵCLΔMj Tsch WHtxt), wo es schon darum nicht gestanden haben kann, weil B, der hier so sichtlich nach 5, 32 konformirt, es gegen

---

lässigkeit übergangen werden konnte, wie ℵ Jh 17, 23 (vgl. 15, 16). Dagegen ist das *ινα* **Mk 4, 22** absichtlich ausgelassen (ACL2Mj Trgtxt), weil man es nicht verstand. Das *ως* muss **Lk 6, 4** in BD (Trg u. WHiKl) vor *εισ—* durch Schreibeversehen ausgefallen sein, da, wenn die Partikel zugesetzt wäre, wohl, wie **Mk 2, 26** (ℵACLΔMj Tsch Trg u. WHiKl Nst), das *πως* aus Mt 12, 4 gewählt sein würde. Dagegen kann das schwierige *ως* **Mk 7, 37** (B cop WHaR) nur, weil man es nicht verstand, ausgelassen sein, während das *ως* vor *εν κρυπτω* **Jh 7, 10** in ℵD (Tsch Blj) wohl einfach ausfiel, weil vor dem parallelen *φανερως* keines stand.

diese Stelle nicht hat. Dann aber wird man es auch **Lk 19, 40** mit B it (TrgiKl WHtxt) streichen müssen, da ein Grund zur Weglassung nicht vorliegt, die sich nur in ℵ (Mt 11, 24 nach v. 22. 21, 31 vor *οι*) und D (5, 32. Lk 18, 8) findet, der es sonst ebenso gern zusetzt (Mt 23, 39. 26, 64. Lk 7, 28. 9, 27, vgl. Jh 13, 38). Nach dem einfachen *λεγων* (-*οντες*) steht es verhältnissmässig selten, wird aber CLZΔMj Mt 20, 12, ACΔMj 26, 65, ADΔMj **Lk 21, 8** (TrgiKl), ℵ 23, 47 hinzugefügt. Ausgelassen wird es wohl absichtlich vor dem Acc. c. Inf. **Mk 8, 28** (ADLXMj Trg), 1, 40 eigentlich nur in D, der es bei Mrk. und Luk. noch 8 mal nach dem Part. auslässt, da es in CL nur durch das *κυριε* der Parallelen (2, a) verdrängt ist, sonst nur vereinzelt in LΔ 12, 6, ℵD **Mt 9, 18** (Tsch Blj) und schon in B 10, 7.

In andern Verbindungen wird das *οτι* zugesetzt CΔMj Jh 18, 6, wo es wohl absichtlich auf das *εγω ειμι* v. 5 wie auf ein Citat zurückweist, DΔMj 4, 53 nach v. 51, ADXMj **Mk 7, 6** (TrgiKl), wo dafür das *οτι* nach *γεγραπται* (vgl. Trgtxt) ausgelassen wird, ACD3Mj **Lk 19, 46** (TrgaR), wo schon die Weglassung des *και εσται* zeigt, dass den Abschreibern Mk 11, 17 vorschwebt, ADΔMj **Lk 7, 22** (Tsch), wo das *οτι* schon darum nicht nach Mt 11, 4 ausgelassen sein kann, weil dort die einleitenden Worte abweichen, wie vollends nicht **6, 5** (ADLXΔMj Tsch TrgiKl Nst), weil ja in den Parallelen, nach denen es weggelassen sein soll, gar kein *ελεγεν* steht, sondern die Worte mit *γαρ* und *ωστε* angeschlossen werden, ℵDLX **8, 20** (Tsch, vgl. ℵ Jh 2, 5. 14, 9, D Mt 27, 63. Lk 23, 40. Jh 10, 20. 11, 28. 12, 29. 20, 25, L 9, 8, X 1, 30. 2, 17), ℵACDLXMj **Mk 11, 3** (TrgaRiKl), wo es allerdings auch nicht nach den so vielfach anders lautenden Parallelen zugesetzt sein kann. Freilich wird es auch sehr oft ausgelassen, und zwar **Lk 13, 14** (ADXΔMj Trgtxt), weil es vor einer aus zwei selbstständigen Sätzen bestehenden Rede unpassend schien, wie das *οτι* nach *ελεγον* (TrgaR u. WHiKl) **Jh 7, 40** in ℵLXΔMj, weil gleich v. 41 ein *ελεγον* ohne *οτι* folgt, meist aber ohne dass ein Grund ersichtlich, weshalb es den Emendatoren unbequem schien. Vgl. DΔMj Lk 12, 54, wie ℵDL v. 55, ΔMj Jh 14, 2, AΔMj 10, 34, ADXΔMj 9, 11, ℵ 6, 42, ℵD Mt 21, 16, ℵDL 27, 47, ℵADXMj Mk 8, 4.[1])

---

1) Charakteristisch ist es, wie B, der wohl nirgends ein *οτι* einbringt, Jh 8, 28 nach den ersten Buchstaben des folgenden Wortes ein *οτι* ver-

f. Das *εν* haben ADMj (TrgtxtiKl) **Mk 1, 8** vor *υδατι* und *πνευματι* nach Mt 3, 11 zugesetzt, wie D auch Lk 3, 16 vor *υδατι*. L, der es bei *υδατι* mit den Emendatoren aufnimmt, hat es bereits vor *πνευματι* fallen gelassen. Dagegen haben es ℵΔ (Tsch Trg u. NstiKl) nur vor *πνευματι*, wo es auch Luk. für nothwendig hält. Da bei ihm keiner an dem Wechsel Anstoss nimmt, wird es auch hier nicht nach dem Parallelsatz ausgelassen sein. Sonst wird ein *εν* zugesetzt AΔMj Jh 19, 40 (*εδησαν—εν οθονιοις*), ADLXΔMj Lk 2, 38 (*προσδεχ. λυτρωσιν εν ιερου.*), ℵC Mk 9, 49 (*εν πυρι αλισθ.*), ℵAΔMj **Lk 13, 4** (Tsch Blj: *κατοικ. εν ιερουσ.* nach Act 7, 2. 4. 9, 22. 11, 29, wo Niemand daran Anstoss genommen hat), ℵDLXΞ **10, 21** (Tsch Blj), wo schon die Weglassung des *τ. αγιω* (AΔMj) zeigt, dass man an dem Ausdruck Anstoss nahm. Besonders lieben es die Emendatoren, das *εν* vor den Dat. temp. zu setzen, wie schon das häufige *εν τ. σαββ.* zeigt. Vgl. LMj Mk 2, 24, .C 1, 21, CD Mt 12, 5, A Lk 13,15, AD Mk 3, 4, ACXΔMj Lk 6, 2, ℵCD2Mj **Mk 3, 2** (Tsch Blj). Gleicher Art aber ist das *εν τ. νυκτι τ.* 14, 30 (AXΔMj), *εν τ. εξης ημ.* **Lk 9, 37** (ACXΔMj TrgiKl), *εν καιρω* 20, 10 (ACΔMj), *εν εκεινη τ. ωρα* **Jh 4, 53** (ADLΔMj TrgiKl), wo schon das folgende *εν η* dazu veranlasste, sowie das *η ημερα—εν η* **Lk 22, 7** (ℵAXΔMj Tsch Blj). Vgl. noch das *εν τω κατακεισθαι* **Mk 2, 15** (ACΔMj TrgiKl).[1])

---

muthet und, nachdem er es geschrieben, das richtige *οταν* bringt. Dagegen ist das *οτι* **4, 42** vor *ουκετι* wohl durch Schreibeversehen in B (WHiKl) ausgefallen, wie in ℵ 6, 14. 9, 9 vor *ουτος*, in ℵD 13, 33 vor *οπου* Mt 26, 72 vor *ουκ*, wie in ℵAΔMj Jh 13, 11, ℵACDLMj **Mk 2, 17,** wo es nur WH nach BΔ, wenn auch i Kl, aufnimmt, und ℵACDΔMj **4, 21** (Trg) vor *μητι*. Vgl. noch den Ausfall des *οτι* vor *ο οικος* 11, 17 (CD).

1) Nur D, der überhaupt neben 29 Zusätzen von Praep. 12 Auslassungen hat, lässt allein bei Luk. 5 mal das *εν* vor Zeitbestimmungen fort, weshalb man auch auf den Ausfall des *εν* **Lk 1, 59. 13, 10** (DL, D TrgaRiKl) nichts geben kann. Die Weglassung des *εν* vor *τ. σαββ.* Mk 2, 23 (CLΔ) kann nicht aus der so ganz verschieden lautenden Parallele (Mt 12, 1) abgeleitet werden, sondern stammt wohl aus einem Text, wo das *εν* noch nach *αυτον* stand (wie ℵBDΔ) und dort verloren ging; das *τη ημερα* **Lk 14, 5** (ADLXΔMj Trg) ohne *εν* ist nach 13, 15 konformirt (wenn auch A in seinem heutigen Text dort bereits ein *εν* zugesetzt hat, s. o.); doch kann das *εν* auch über dem hinzugefügten Art. (1, e) verloren gegangen sein. Das *εν τρισιν ημερ.* **Mk 15, 29** (WH u. NstiKl) kann nicht aus Mt 27, 40 herrühren, weil es dann, wie dort, nachdrücklich vorangestellt wäre, was

Nur bei Joh., der 6 mal das *εν* vor Zeitbestimmungen ohne Varianten hat, kommen häufiger Auslassungen vor, aber auch nur im ältesten Text. Zwar wenn B **2, 19** im Vorblick auf den v. 20 folgenden Dat. temp. des *εν* vor *τρισ. ημ.* fortlässt (Trg u. WHiKl), so hat er den Fehler bereits v. 20 eingesehen und aufgegeben, während ℵ grade v. 20 das *εν* vor *τρισ. ημ.* nach *τεσσ. κ. εξ ετεσιν* fortlässt. Aber **2, 23** ist in B (TrgiKl) as *εν* vor *τη εορτη* weggelassen, als wäre es Apposition von *τω πασχα,* und ohne jeden Grund das *εν* vor *σαββ.* **7, 22** (WHiKl), wie **18, 39** (WHiKl) vor *τω πασχα*, wenn hier nicht das *εν* nach —*ιν* abfiel. Da die Phrase *εν τη εσχατη ημερα* 7, 37. 11, 24. 12, 48 ohne Varianten steht und es völlig undenkbar ist, dass der Ausdruck in den vier Stellen 6, 39—54 verschieden lautete, 6, 44 aber das *εν* lediglich aus Schreibeversehen in ℵD nach *αυτου* ausgefallen ist, so muss das *εν* auch mit Tsch **6, 39. 40** gegen BCLΔMj, BCΔMj und **6, 54,** wo es nach *αυτου* so leicht abfiel, gegen alle Neueren (doch vgl. LchmiKl) mit CΔMj festgehalten werden. In andern Verbindungen wird das *εν* vor *παρρησια* ausgelassen 16, 29 (ALXMj) nach v. 25, wie nach *ενετυλιξεν* **Mt 27, 59,** wo nach der Praep. im Verb. das *εν* (BD it vg cop Trg WH u. NstiKl Blj) überhaupt entbehrlich schien (vgl. Lk 23, 53. Mk 15, 46, fast ohne Varianten), aber, wenn eine Praep., doch eher *εις* zu erwarten war (vgl. D Mk 15, 46); und das *εν* vor *τη αστραπη* **Lk 11, 36** (B WHaR), das viel zu schwierig ist, um eingebracht zu sein, vielmehr zur Erleichterung fortgelassen wurde. Sehr häufig freilich fiel es durch Schreibeversehen aus, wie in B nach *ειπεν* Mk 12, 36, *κατεβαινεν* **Lk 10, 31** (WHiKl), *προεκοπτεν* **2, 52,** wo Tsch Blj es mit Recht nach ℵL beibehalten; aber auch nach *ανθρωπον* D Mt 11, 8, nach *τοπον* AMj **Mk 6, 32** (Tsch TrgaR NstiKl), nach *εποιησαν* ℵD2Mj Mt 17, 12.

Offenbare Emendation ist das *ετυπτεν εις το στηθος* Lk 18, 13 (AΔMj), dagegen die Weglassung des *εις* vor *δεσμας* **Mt 13, 30** (LXΔ Trg u. WHiKl), wie vor *γεννησαρετ* **Mk 6, 53** (ADXMj Trg), des *εις το* vor *εμπροσθεν* **Lk 19, 4** (ADΔMj Trg), wie des *εις τα* vor *οπισω* (ℵD Mk 13, 16, R Lk 17, 31) Vereinfachung und Erleichterung des Ausdrucks. Ganz gedankenlos ist die Ueber-

---

gerade in BL noch nicht geschieht; das *εν* wird also, wie dort in L, in AD ausgefallen sein, aber wahrscheinlich rein durch Schreibeversehen (nach *ΩΝ*).

gehung des *εις* vor *την εμην αναμνησιν* B Lk 22, 19. Offenbare Schreibfehler sind der Ausfall des *επι* vor *ετη* **4, 25** (BD Trg WHtxt NstiKl), wie des *επ* vor *εμε* Jh 13, 18 (B); das nach *επεκειτο* entbehrliche *επ* vor *αυτω* ist in ℵL 11, 38 übergangen, dagegen die Hinzufügung des *επι* nach *βασιλευει* **Mt 2, 22** (CDLΔMj TrgiKl) offenbare Emendation. Das auf offenbarem Missverständniss beruhende *προς* **Mk 1, 27** (ACDLΔMj Trg WHaR ist Reminiscenz an Stellen, wie 9, 14. 16. Für eine ganz verfehlte Emendation aber halte ich das *προς τας περι μαρθ*. **Jh 11, 19** (ADMj Tsch), mochte man nun in höchst gezierter Weise die Schwestern nur in Umgebung ihrer Dienerinnen Männerbesuch empfangen lassen wollen, oder an die synoptischen Klageweiber denken. Das *μετ εμου* **13, 18** (ℵADΔMj Tsch TrgaR) rührt zwar schwerlich aus der zu verschiedenen Psalmstelle her, aber aus Mk 14, 18. Das *κατα* **Jh 18, 29** (ACLXΔMj Trg) wurde eingeschoben, weil der Gen. von seinem Subst. getrennt war und man ihn nun durch die Praep. mit dem Verbum verbinden wollte, wie Mk 14, 3 (AXMj) das *κατα* nach *κατεχεεν*, wo das *επι* in D zeigt, dass man an dem blossen Gen. Anstoss nahm; dagegen ist Lk 23, 14 das *κατ* nach *κατηγορειτε* in ℵAL übergangen, wie das *επ* nach *επεκ*. (s. o.) in ℵL. Nach *συσταυρ*. entfernen sogar AΔMj Mt 27, 44, ACXΔMj **Mk 15, 32** (Trg) das *συν*.

Offenbare Emendation ist das *απο* Mt 25, 29 (ACXΔMj) vor dem absolut gesetzten Genit. *του δε μη εχοντος*, der in *απ αυτου* am Schlusse aufgenommen wird, wie das *απο* nach *αφιστατο* Lk 2, 37 (AXΔMj), nach *αφαιρεθησεται* **10, 42** (ACΔMj TrgiKl) und nach *απολελυσαι* **13, 12** (ℵADX Tsch Blj). Die Auslassung des *απο* nach *επιβλημα* (*πληρωμα*), womit sich der Genit. so einfach verbindet (5, 36 ACMj. Mk 2, 21 CMj), bedarf sicher keiner Erklärung aus der so wesentlich verschiedenen Parallele (Mt 9, 16), und die Uebergehung des *απο* nach *απεχοντος* **Lk 7, 6** (ℵD Tsch) entspricht ganz der ähnlichen des *επι* in ℵL und *κατα* in ℵAL (s. o.), während für die richtige Lesart noch 24, 13 zeugt. Dagegen wird der Ausfall des *απ* vor *αυτου* B **Lk 12, 58** (WHiKl) reines Schreibeversehen sein, da Act 19, 12 an der Wiederholung der Präposition nach *απαλλαττεσθαι* Niemand Anstoss genommen hat. Das abundante *απο* vor *μακροθεν* wird AL3Mj Mk 5, 6, wie AXMj 8, 3, LΔ 14, 54, entfernt und ebenso **Lk 23, 49** (ACXΔMj Trgtxt), obwohl es 16, 23 ohne Varianten steht, Mt 27, 55 (AΔ2Mj)

und **26, 58** (אCLΔ2Mj Tsch WH u. NstiKl), während das *απο* vor *ανωθεν* **27, 51** in אL (Tsch WH u. NstiKl Blj) schon durch Schreibeversehen so leicht abfiel. — Die Auslassung des *εξ* **23, 25** (CD TrgiKl) beruht auf offenbarem Missverständniss, wie schon das fehlerhafte *αδικιας* in CMj zeigt. Dass man an dem *εκ* nach *μεταστaθω* Lk 16, 4 Anstoss nahm und es deshalb wegliess (AΔMj), zeigt schon seine Verwandlung in *απο* (LX), wie umgekehrt seine Hinzufügung in אZ **Mt 13, 1** (Tsch WHaR Blj) aus dem Anstoss an dem blossen Gen. hervorging, vor dem CLΔMj ein *απο* einschieben. Dann wird aber auch das *εκ* nach *εκτιναξατε τον κονιορτον* **10, 14** (אCΣ it vg Tsch WHaR Blj) zu streichen sein. Auch hier entfernen AXMj das abundante *εκ* vor *παιδιοθεν* Mk 9, 21, wie א Jh 1, 45 das *εκ* vor *τ. πολεως*. Vor den Gen. partit. wird häufig ein *εκ* gesetzt, wie ADXΔ **Mk 13, 1** (Trgtxt, vgl. D 8, 3. 14, 10. 13), ADXΔMj **14, 20** (TrgiKl), אADXΔMj **Jh 12, 4** (Tsch Blj NstiKl), wo schon für א das *εκ* in v. 2 den Anlass gab, wie für BT **6, 66** (Trg WH NstiKl) das *εκ* v. 60. Doch wird es auch in א 7, 25, D 11, 45, DL **Lk 17, 7** (TrgiKl) übergangen; aber wenn dies auch **Jh 12, 2** (ADXΔMj Trgtxt) geschehen zu sein scheint, so liegt die Vermuthung nahe, dass hier eine in v. 4 beabsichtigte Korrektur des dort fälschlich eingekommenen *εκ* an falscher Stelle angebracht ist.

Die Wiederholung der Praep. im Parallelgliede wurde **Lk 7, 17** (ADΔMj TrgiKl) dadurch veranlasst, dass das *κ. παση τ. περιχωρω* durch *περι αυτου* von dem *εν ολη τη ιουδ.* getrennt war, wie die Wiederholung des *εκ* **Jh 18, 3** (אDL Tsch WH u. NstiKl) durch das *των* vor *φαρισαιων*, weshalb die, welche das *εκ* nicht haben, auch das *των* fortlassen, so dass B allein (Trg) das Richtige hat. Vgl. auch אC Mk 11, 1, D 6, 26. 36. Mt 14, 9. Lk 2, 34. Dagegen haben AXMj an dem dreimaligen *εις* Mk 6, 56, wie אD Jh 1, 13 an dem dreimaligen *εκ* Anstoss genommen. Die Weglassung des zweiten *επι* Mt 21, 5 (CDXΔMj) ist zwar keine Konformation nach der sehr anders lautenden Sacharjastelle, beruht aber darauf, dass man hier noch das *και* explikativ nehmen und an ein Thier denken zu können glaubte, die des *απο* vor *βορρα* **Lk 13, 29** (אADXΔMj Tsch Trg u. NstiKl Blj) ist einfache Konformation, da vor *δυσμων* und *νοτου* keins stand, wie die des *ανα* **9, 3** (אBCLΞ TrgiKl WH) nach den vier vorigen Gliedern. Ebenso lässt B **24, 38** (TrgaR) in Parallele mit dem ersten *τι*

das *δια* vor dem zweiten, wie AB (WHiKl) **Mk 10, 29** das zweite *ενεκεν* nach 8, 35 fort. Dagegen kann der Ausfall des *εν* vor *εξηκοντα* und *εκατον* **4, 20** in B (WHiKl) nur Schreibfehler sein, da C, der das erste Mal diesen Fehler noch theilt, ihn bereits beim zweiten verbessert.

g. Die präpositionellen Zusätze sachlicher Art sind meist dem Kontext oder den Parallelstellen entlehnt. Vgl. CLXMj Mt 9, 13 (*εις μετανοιαν* aus Lk 5, 32), AΔMj Jh 17, 12 (*εν τω κοσμω* aus v. 11), Lk 4, 5 (*εις ορος υψηλον* aus Mt 4, 8), ADMj Mk 9, 45 (*εις το πυρ το ασβ.* aus v. 43). **6, 16** (TrgiKl: *εκ νεκρων* aus v. 14). **8, 13** (TrgiKl: *εις το πλοιον* aus v. 10), ACXΔMj **Lk 2, 42** (TrgtxtiKl: *εις ιεροσολυμα* aus v. 41), ADXΔMj **Mk 13, 15** (Trg: *εις τ. οικιαν* nach dem *εκ της οικ.* im Parallelgliede, das sich schon dadurch als Zusatz verräth, dass unmöglich das *αυτου* beim zweiten *οικ.* stehen könnte).[1]) Das *καθ ημεραν* Lk 9, 23 ist wohl in CDXΔMj nur ausgelassen, weil den Abschreibern der Spruch ohne diesen Zusatz aus den Parallelen geläufiger war, wie das *εν τη οδω* **Mk 9, 34** in ADΔ (TrgaRiKl), weil es, nach v. 33 ganz überflüssig, die Verbindung des Verbi mit dem *τις μειζων* übel unterbrach. Wäre es aus v. 33 eingebracht, so wäre es wohl dem Verb. vorangestellt. Wie störend das **Mt 26, 44** in AD2Mj (TrgaRiKl) ausgelassene *εκ τριτου* den Abschreibern war, zeigt recht deutlich ℵ, der schon mit *τον αυτον* fortzufahren begonnen hatte, als er bemerkte, dass dasselbe ausgelassen, und es nun, ungeschickt genug, nachbrachte. Wie das *απο του νυν* vor *απο του γεν.* **Lk 22, 18** in ACXΔMj (TrgiKl) und das *απο του μνημειου* **24, 9** (D cod it WHiKl) vor *απηγγ.* ausgelassen, so das *εις τον*

---

1) Charakteristisch für B ist das ganz mechanisch wiederholte *προς τον πατερα* nach *κατηγορων* Jh 5, 45, wie das überaus lästige *εις την χωραν* Mt 2, 13 aus v. 12. Dagegen erinnert in ℵ das *εν αγαλλιασει* Lk 1, 41 aus v. 44 und das *υπο τ. πατρος μου* Mk 10, 40 aus Mt 20, 23 ganz an die gewöhnlichen Zusätze der Emendatoren. D hat einige 30 solcher Zusätze, darunter freier ausmalende, wie das *μετα δακρυων* **Mk 9, 24** (DXMj it vg) und das *εις απαντησιν αυτου* **Mt 27, 32** (D cod it), die dennoch WHaRiKl hat. Aber letzterer erläutert doch nur das *ευρον* im Sinne der Parallelen und wird schon durch seine ungeschickte Einschaltung vor *ονοματι σιμ.* und die harte Prägnanz, an der aber die Abschreiber schwerlich Anstoss nahmen, verurtheilt.

οικον nach *αυτον* **10, 38** in B (WHaRiKl, vgl. II, 1, d), das *εν τη ημερα αυτου* nach *ανθρωπου* **17, 24** in BD (WHtxt TrgaR iKl Blj) und das *εις τον ανθρωπον* nach *εισπορευομενον* ℵ Mk 7, 18.

Häufiger noch werden bloss Pronomina mit einer Präposition eingefügt, wie das sachlich ganz unpassende *εις σε* aus Lk 17, 4 **Mt 18, 15** (DLΔMj Trgtxt), das *προς αυτον* **Lk 7, 6** (CDLXΔMj Trg), wobei die Abschreiber übersahen, dass die vermisste nähere Bestimmung in dem *αυτω* nach *λεγων* (3, e) folgt, das *υπ αυτου* 9, 7 (AXΔMj), das *απ αυτων* **Mk 14, 52** (TrgaRiKl) und das *απ αυτου* **Lk 19, 26** (Trgtxt) in ADΔMj, das schon durch die Parallelen Mt 13, 12. 25, 29. Mk 4, 25 so nahegelegt war, das *προς υμας* bei *εκαθεζομην* **Mt 26, 55** (CDΔMj TrgiKl), das schon durch seine verschiedene Stellung verdächtig wird und durch Reminiscenz an Mk 14, 49 eingekommen ist, wenn die Stelle den Abschreibern auch nicht im Wortlaut vorschwebte, und das *εις εμε* **Jh 6, 47** (TrgiKl) nach 6, 35. 40 und den vielen ähnlichen Ausdrücken in ACDΔMj; das scheinbar unentbehrliche *διατι* **Lk 5, 33** (ℵCDXΔMj TrgiKl) aus den Parallelen (Mk 2, 18. Mt 9, 14), und dann auch das *προς αυτον* **9, 62**, das nur in B (WHiKl TrgaRiKl) fehlt, aber schon durch seine verschiedene Stellung verurtheilt wird. Das *εις εμε* **Mk 9, 42** (ABLXMj Trgtxt, der es aR neben dem *πιστιν εχοντ.* aus CD einklammert) stammt offenbar aus Mt 18, 6. Auslassungen solcher Zusätze sind besonders häufig in ℵ, der bei Mtth. allein neun und mehrere bei Luk. hat, vgl. auch Jh 7, 7. 51. Dann wird man aber auch nicht mit Tsch Blj nach ihm allein **Jh 7, 22** das *δια τουτο* streichen, dessen verschiedene Verbindung schon zeigt, wie wenig es verstanden wurde, oder das *προς εαυτον*, das **Lk 18, 11** vor *προσηυχετο* ausfiel, wie schon seine falsche Restituirung vor *ταυτα* (ADXΔMj) zeigt (vgl. noch Jh 19, 4 das *εν αυτω* und dazu II, 4, a), oder das *προς εμε* **Jh 7, 37** (ℵD), wo den Abschreibern Alles an der engen Verbindung von *ερχεσθω και πινετω* lag, oder das *προ εμου* **10, 8** (ℵΔMj), dessen Schwierigkeit der Lesart ohne diese Worte ihre weitere Verbreitung verschaffte. Sicher ist auch das *προς αυτον* **1, 19** in ℵLΔMj Tsch nur gestrichen, weil es so unbequem das Verbum von seinem Subjekt trennte, weshalb AX es nach *λευειτας* stellten. Wie in BD **Lk 24, 32** (WHtxt Trg iKl) das *εν ημιν* nach *ην* durch Schreibeversehen ausgefallen,

so wohl auch das *δια τουτο* Mt 14, 2 in B, da das Auge des Abschreibers so leicht von *ΔΙΑ* auf *ΑΙ* abirrte. Zu Jh 4, 52 vgl. 3, a.

6. Glossen und umfassendere Auslassungen.

a. Viele umfassendere Zusätze ergeben sich einfach aus dem näheren oder ferneren Kontext der betreffenden Evangelien und sind rein formaler Natur, wie das *σε παραδω* **Mt 5, 25** aus dem Parallelgliede (DLΔMj TrgiKl), das *και ελαβεν—τ. γυναικα κ. ουτος απεθ. ατεκνος* **Lk 20, 30** aus v. 29 (AΔMj TrgaRiKl), das *εξ ολης της ψυχης* **Mk 12, 33** aus v. 30 (ADXMj Trgtxt). Andre sind schon mehr sachlicher Art, wie das freilich nach dem *εις καθ εις* ganz unpassende *και αλλος μητι εγω* **14, 19** aus dem Vorigen (ADXMj TrgaRiKl), das erläuternde *βαπτισμους ξεστων και ποτηριων και αλλα παρομοια τοιαυτα πολλα ποιειτε* **7, 8** (ADXMj TrgiKl), das doch im Wesentlichen nur Wiederholung aus v. 4 ist, das *τους πεποιθοτας επι χρημασιν* **10, 24** (ACDXMj Trgtxt), das den scheinbar zu sehr verallgemeinerten Ausspruch nach v. 23 beschränkt, die verstärkende Wiederaufnahme des *αυτη πρωτη εντολη* **12, 30** (ADXMj Trgtxt) aus v. 29, die Näherbestimmung des *ιδων αυτον* **Lk 18, 24** (ADΔMj TrgiKl) aus v. 23, wie die recht ungeschickte Ergänzung des *και των αρχιερεων* **23, 23** (ADXΔMj TrgtxtiKl) aus v. 13. Vgl. noch die Antizipation des *ευλογημενη συ εν γυναιξι* **1, 28** (ACDXΔMj Trgtxt u. WHaRiKl) aus v. 42. Das *και στραφεις προς τ. μαθητας ειπεν* **10, 22** (ACXΔMj Tsch) aus v. 23 soll das von Gott redende Wort von dem Gebet an Gott scheiden. Es kann weder weggelassen sein, weil v. 23 wesentlich dasselbe folgt, da dann doch dieses vielmehr gestrichen wäre, noch weil es Mt 11. 27 fehlt. Wie CDΔMj **Mt 20, 16** (TrgiKl WHaRiKl) den Spruch 22, 14 ganz unpassend anknüpfen, weil er einen ähnlichen Gegensatz enthält, so wird **Mk 9, 44. 46** (ADXMj TrgiKl) bereits die Ausmalung aus v. 48 antizipirt und **7, 16** (ADXΔMj TrgiKl) das Mahnwort 4, 23 angefügt. Wie hier schon überall D betheiligt ist, so hat er für sich noch in den Synoptikern 7. bei Joh. 5 solcher Kontextkonformationen, darunter **Mk 13, 2** (cod it WHaR

iKl) eine freie Antizipation von 14, 58 und Jh 12, 28 die ganz unpassende von 17, 5, welche voraussetzt, dass er in seinem Text *σου τον υιον* las, wie jetzt nur noch LXVers. Derartige Konformationen sind aber schon im ältesten Text durchaus nichts Seltenes. Vgl. die Erweiterung von **Jh 3, 8** nach v. 5 (ℵ WHaR iKl), wie das *και φαρισαιων* **Mt 12, 38,** das die Neueren gegen B (Lchm) aufnehmen, obwohl es einfach aus 5, 20. 23, 2 ff. stammt und nicht einmal der Reminiscenz an Mk 8, 11 bedarf (vgl. C Mt 7, 29 und das ähnliche *οι αρχ. και οι πρεσβυτεροι* 26, 59 ACΔMj nach 26, 47. 27, 1 ff., sowie das *οι φαρισαιοι και οι γραμματεις* **Mk 9, 11** ℵL Tsch aus 7, 5), und das *και προσευχεσθε* **Mk 13, 33** (ℵACLXΔMj TrgiKl) aus 14, 38. Ebenso stammt das *μωροι και* **Mt 23, 19** (BCΔMj WHaR) aus v. 17, das *ποιησον με ως ενα των μισθ. σου* **Lk 15, 21** (ℵBDX WHiKl) aus v. 19, das *και της παροψιδος* **Mt 23, 26** (ℵBCLΔMj Trg WH u. NstiKl) aus v. 25, wie noch das fehlerhafte *αυτου* in B zeigt, das erst die Späteren in *αυτων* verwandelten.

Ungleich häufiger sind die Einbringungen aus den Parallelstellen, wie die Einschaltung von Mk 9, 29 in **Mt 17, 21** (CDLXΔMj TrgtxtiKl), die schon der Zusatz *και νηστεια* verräth, der dann wieder von ACDLXΔMj (Trgtxt WHaRiKl) in die Markusparallele zurückgetragen wird. Der ganze Vers **Mk 15, 28** (LΔMj TrgiKl) ist freie Reminiscenz an Lk 22, 37, das *θεραπευειν τας νοσους και* **3, 15** (ADMj TrgaRiKl) stammt aus Mt 10, 1, das *ως η αλλη* **Lk 6, 10** (AXΔMj TrgiKl) aus Mt 12, 13 und das *αλλ επι παντι ρηματι θεου* **4, 4** aus Mt 4, 4 (ADΔMj TrgiKl), das *και πινει* **Mk 2, 16** (ACLΔMj Tsch WHaR TrgaR u. NstiKl) ist nach Lk 5, 30 gebildet (vgl. Σ: *εσθιετε και πινετε*). Nach Mt 9, 11 kann es nicht weggelassen sein, da nur ℵ, und zwar gerade mit CLΔ, in dem Zusatz *ο διδασκαλος υμων* auf Mtth. reflektirt. Wie ACDΔMj **Lk 20, 23** das *τι με πειραζετε* (TrgaRiKl) aus Mt 22,18. Mk 12, 15 einschalten und **5, 38** (TrgiKl) das *και αμφοτεροι συντηρουνται* aus Mt 9, 17, so haben sie **8, 45** (TrgiKl) einen längeren Zusatz aus Mk 5, 31 und **11, 54** (TrgiKl) das *ινα κατηγορησωσιν* in Reminiscenz an Mt 12, 10. Mk 3, 2. Auch das *και προσκολληθ. τη γυναικι αυτου* **Mk 10, 7** (ACDLXΔMj Trgtxt) stammt natürlich aus Mt 19, 5. Der ganze Vers **Lk 23, 17** (ℵXΔMj), den D erst nach v. 19 einschaltet (TrgaRiKl), ist Zusatz nach den Paral-

lelen, wie **23, 38** in ℵADXΔMj (TrgaRiKl) frei erweitert nach Jh 19, 20. Dann wird aber auch das *και υπακουουσιν αυτω* **8, 25** gegen alle Editoren mit B als Zusatz aus den Parallelen zu streichen sein, da doch in dem *υπακουειν* erst die eigentliche Pointe zu liegen schien und auf den zufälligen Ausfall der Worte nicht wohl reflektirt werden kann, wo der Sinn ohne sie so völlig tadellos ist; wie **8, 45** das *και οι συν αυτω* nach B sah syr (WH TrgaRiKl) als Zusatz nach Mk 5, 31, und ebenso das *ιατροις προσαναλωσασα ολον τον βιον* **8, 43** als freie Reminiscenz an Mk 5, 25, da B (WH TrgaRiKl) und D trotz mehrfacher Abweichungen diese Worte ausschliessen. Ebenso aber wird **11, 11** das aus Mt 7, 9 f. eingeschaltete *αρτον μη λιθον επιδωσει αυτω η και* nach B cod it sah arm Orig (WHtxt Blj) zu streichen sein, wie noch das Fehlen des *και* in ℵL (WHaRiKl) zeigt. Das *και* statt *μη* in B (vgl. II, 4, a) schliesst jeden Ausfall durch Schreibeversehen aus, und schon dies *μη* zeigt ja deutlich die Hand der Konformatoren (vgl. noch das *μη* in v. 12 und dazu 5, a).

Die Naivetät, mit der gerade im ältesten Text solche Zusätze aus den Parallelen eingebracht werden, zeigt **Mt 27, 49,** wo ℵBCL2Mj (WHiKl) einen offenbaren Zusatz aus Jh 19, 34 haben (vgl. Δ cod it Mt 27, 35 aus Jh 19, 24), und die Zusätze aus Jh 20, 4 f. 19. 20 in **Lk 24, 12** (Trg, WH u. NstiKl), der besonders frei wiedergegeben, **36** (Trg WH u. NstiKl). **40** (Trg, WH u. NstiKl), die nur D und die Lat ausschliessen. Vgl. auch das *και μενον* ℵ Mk 1, 10 aus Jh 1, 33. Ganz derselben Art ist aber das *ους και αποστολους ωνομασεν* **Mk 3, 14** (ℵBCΔ WH) aus Lk 6, 13, das *και σιδωνος* **7, 24** (ℵABXMj Trgtxt WH u. NstiKl Blj) aus Mt 15, 21 und trotz allen Editoren das *ψευδοχριστοι και* **13, 22,** wo auch im Folgenden D allein das Richtige erhalten hat (II, 3, b). So hat B allein das *σοι φαγειν το πασχα* Lk 22, 9 aus Mt 26, 17, BCL2Mj **Mk 1, 34** (WHiKl) das *χριστον ειναι* aus Lk 4, 41, das BL noch ohne Art. an das ursprüngliche *ηδεισαν αυτον* anhängen, während C die Konformation genau durchführt, ABLXΔMj das *εγρηγορησεν αν και* **Lk 12, 39** (Trgtxt WHtxt Nst) aus Mt 24, 43, ABCLXΔMj das *και ανεφερετο εις τον ουρανον* **24, 51** (Trg WH u. NstiKl) in freier Reminiscenz an Act 1, 10 sammt dem damit zusammenhängenden *προσκυνησαντες αυτον* v. 52 nach Mt 28, 17, das auch ℵ theilt, so dass hier wieder

D cod it allein das Richtige erhalten haben. Ebenso ist das *ο δε ιησ.—ποιουσιν* **23, 34** freie Reminiscenz an Act 7, 60, da sich das Fehlen in BD Vers (WHiKl) schlechterdings nicht erklären lässt, und trotz der ganz bedeutungslosen Umstellung das *ουκ εστιν ωδε αλλα ηγερθη* **24, 6,** das in D cod it (WHiKl) fehlt, aus den Parallelen. Dann aber wird auch **22, 19 f.** das *το υπερ υμων* mit dem späteren *διδομενον* und das *τουτο—τω αιματι μου* aus den Abendmahlsworten 1 Kor. 11, 24 f. herrühren, woran man noch in freier Reminiscenz an die synoptischen Parallelen das anakoluthische *το υπερ υμων εκχυννομενον* anschloss. Das Fehlen dieser Worte in D cod it (WHiKl) bleibt völlig unbegreiflich, und die Ergänzung des Kelches, der doch in einer freilich von der synoptischen Ueberlieferung sehr abweichenden Weise schon v. 17 gereicht war, überaus naheliegend (vgl. noch die genauere Konformation des *ωσαυτως και το ποτηριον* in AXΔMj TrgaR nach 1 Kor. 11, 25). D, der so manche dieser Zusätze noch nicht hat, hat bei Mtth., Mrk., Joh. 8, bei Luk. sogar 31 analoge Konformationen, darunter zwei aus Joh. (6, 15. 19, 38).

b. Ganz freie Glossen finden sich verhältnissmässig wenige und darunter so rein formelle, wie die Einschaltung eines *και ειπεν* nach *απεκριθη* (D Mk 9, 38, vgl. 14, 56. AXΔMj Jh 9, 11) oder des *και λεγοντες* **Mk 14, 4** (AXΔMj TrgiKl, D: *κ. ελεγον*, WH aRiKl) und des *λεγει αυτοις ο ιησ.* Mt 13, 51 (CLXΔMj), das ebenso natürlich den Uebergang bildet von der Erklärung der Parabel zur Frage nach ihrem Verständniss, wie Lk 16, 19 (D). 7, 41 (DX) den Uebergang zu einer neuen Parabel; besonders aber schien **22, 31** das *ειπε δε ο κυριος* (אADXΔMj TrgiKl) fast unentbehrlich. Vgl. noch das *ειποντος αυτου* ACΔMj Mk 1, 42 und das *καθως ειπον υμιν* ADXΔMj **Jh 10, 26** (TrgaRiKl), das auf v. 3. 4 zurückweisen sollte und den Abschreibern sicher nicht die Skrupel machte, wie den heutigen Exegeten (vgl. D 20. 18 *και α ειπεν αυτη εμηνυσεν αυτοις*). Andere Zusätze gehen kaum über die nächstliegende Erläuterung des Textes hinaus, wie das *αρατε αυτον* CXΔMj Mt 22, 13, das D an die Stelle des Ursprünglichen setzt, wie **Lk 24, 53** (Tsch WHaR) den Zusatz *αινουντες και* (AXΔMj TrgtxtiKl). Auch Jh 13, 24 hat das *πυθεσθαι τις αν ειη* in א nachher in ADΔMj den richtigen

Text verdrängt, während D **Mk 8, 26** das erläuternde *μηδε ειπης τινι εν τη κωμη* (ACXΔMj Trgtxt) noch mit dem *υπαγε εις τον οικον σου* aus 2, 11. 5, 19 verknüpft. Ganz ähnlicher Art sind das *ειδεν αυτον και* **Lk 19, 5** (AΔMj TrgaRiKl), das *και εθαυμαζον* **Mk 6, 51** (ADXMj TrgaRiKl, vgl. D Mt 19, 25), das *οι δε εδειξαν (αυτω) και ειπεν* Lk 20, 24 (ℵCL) wie das *εκεινο εις ο ενεβησαν οι μαθηται αυτου* Jh 6, 22 (ℵDΔMj); etwas reflektirter die Erweiterung des Citats Lk 4, 18 (AΔMj, vgl. CXΔMj Mt 15, 8, CDLΔMj 2, 18), das *και ουτως εδει* 24, 46 (AXΔMj), das *και τινες συν αυταις* 24, 1 (ADXΔMj) und das auf Missverständniss von Mk 14, 72 beruhende *και αλεκτωρ εφωνησεν* **v. 68** (ACDXΔMj Tsch Trg Nst), da ja v. 72 nicht auf einen ersten Hahnenschrei zurückweist, sondern darauf, dass Jesus nach Mrk. die Verleugnung vor dem zweiten Hahnenschrei, der den Morgen verkündet, vorhergesagt hatte (v. 30). Etwas freier bewegt sich D in den auf ihn zurückgehenden Zusätzen, wie der Erweiterung von **Mt 10, 23** (DL cod it WHaRiKl), in dem Jh 5, 7 vorbereitenden Zusatz v. 3 (DΔMj), in dem *και της νυμφης* **Mt 25, 1** (DX it vg WHaRiKl), das dadurch nicht sinnvoller wird, dass den Abschreibern vielleicht vorschwebte, wie gewöhnlich die Braut ins Haus des Bräutigams heimgeholt wurde, und in den ihm allein eigenthümlichen Zusätzen, deren sich bei Mrk. allein 12, bei Luk. 15 finden, und die, obwohl sie häufig von Cod it getheilt werden, doch nirgends etwas für sich haben. Vgl. Lk 23, 53, wo er aus den Parallelen den Stein vor dem Grabe hinzufügt, den 24, 2 voraussetzt, und dessen Grösse er in übertreibender Weise ausmalt. Auch in denen, die WH aR iKl setzt, wie das *διο πεποιηκει λαθρα* **Mk 5, 33,** oder in dem **12, 40** hinzugefügten *και ορφανων*, in der Hinzufügung der *εσπερινη φυλακη* **Lk 12, 38** oder dem *γεννωνται και γεννωσιν* **20, 34,** wo die Ehe doch wesentlich als Mittel der Kindererzeugung in Betracht kommt, kann ich nichts Ursprüngliches finden.

Die sachlich bedeutsamen Zusätze finden sich keineswegs nur in D. Das *και απο μελισσιου κηριου* **Lk 24, 42** (TrgiKl WHaRiKl) findet sich in XΔMj, die Doxologie des Vaterunsers Mt 6, 13 in LΔMj, die legendenhafte Erklärung des Sprudels Jh 5, 4 in ALΔMj. Das *ως και ηλιας εποιησεν* **Lk 9, 54** theilt er mit ACXΔMj (Trg u. WHaRiKl), und erst die Worte der Ab-

wehr Jesu v. 55 hat er allein mit jüngeren Mjsk it vg hinzugefügt (WHaRiKl), da schon das allseitig beibehaltene *επετιμησεν αυτοις* zeigt, dass kein Anstoss an dem Tadel des auch ohne den Zusatz in v. 54 deutlich genug an das Verfahren des Elias erinnernden Wortes die Weglassung der Worte in v. 55 hervorrief; die Perikope vom Blutschweiss **22, 43 f.,** die nur WH u. Blj einklammern, obwohl die dogmatischen Anstösse, auf die man ihre Auslassung, wie die in 9, 54 f. zurückführt, dem Charakter von B vollständig fern liegen, mit ℵLXMj; und der Markusschluss (16, 9—20), über dessen Unechtheit doch heute kein Zweifel mehr sein sollte, fehlt nur in ℵB. D allein bringt bei Jh 6, 56 eine Antizipation von 17, 21 mit einer aus 6, 53 gebildeten Anspielung auf das Abendmahl, bei Mt 20, 28 ein vielgebrauchtes unkanonisches Herrenwort mit einer breiten und unklaren Variation von Lk 14, 8 ff., bei Lk 6, 4 die Anekdote von dem Handarbeiter am Sabbat, und mit Mjsk Vers die Perikope von der Ehebrecherin **Jh 7, 53—8, 11** (WHaRiKl NstaRiKl), deren Unechtheit längst entschieden ist. Auch hier ist nicht daran zu denken, dass dogmatische oder ethische Skrupel die Weglassung dieser Abschnitte veranlasst haben; und wie man auch über ihren historischen Werth urtheile, dem Text unserer Evangelien gehören sie nicht an.

c. Mtth. zeigt neben einigen 40 Glossen gegen 60 umfangreichere Auslassungen. Dazu gehört der Ausfall des *ουδε ο υιος* 24, 36 in LΔMj, der freilich nicht aus dogmatischen Bedenken herrührt, da es Mk 13, 32 nur in X fehlt. Es muss echt sein, da das *μονος* bei *ο πατηρ* es voraussetzt und eine Konformation nach Mrk., wo vorher *οι αγγελοι εν ουρανω* (statt *τ. ουρανων*) steht, sehr unwahrscheinlich ist. Da D 12 Auslassungen hat, die zweifellos aus blosser Flüchtigkeit herrühren, wird auch der Ausfall des Parallelgliedes **5, 32** (WHiKl) und des kaum entbehrlichen *ελαλησεν αυτοις* **13, 33** (WHiKl) nicht anders zu beurtheilen sein. Wie **9, 34** im Vorblick auf 12, 24 weggelassen ist (WHiKl), weil hier die Geschichte, zu der der Vers die Einleitung bildete, noch nicht folgte, so **21, 44,** den nur Trg(aR) WH Nst einklammern, weil der Vers hinter dem Abschluss der Rede in v. 43 störend schien, wenn nicht das Auge des Abschreibers von *αυτης* auf *αυτον* abirrte. Eine Einbringung aus

Lk 20, 18 ist sehr unwahrscheinlich, weil er sonst wohl, wie dort, mit v. 42 verbunden wäre. Da ℵ 15 Auslassungen p. hom. hat (vgl. noch ℵD 5, 19) und noch 5 andere aus reiner Nachlässigkeit, wird man nicht mit ihm (Tsch) das *η τι πιητε* (B Trg WH u. NstiKl) **6, 25** streichen dürfen, da Lk 12, 29 viel zu unähnlich ist, um zur Konformation zu reizen, und erst LΔMj, wie dort, *και τι πιητε* schreiben. Das *και δυσβαστακτα* **23, 4,** das nur TrgiKl WHaR hat, ist wohl in ℵL vor dem folgenden *και* p. hom. ausgefallen, da es ℵ ganz ungeschickt durch *μεγαλα* vor *βαρεα* ersetzt. Wäre es aus Lk 11, 46 eingebracht, so wäre es wohl an die Stelle des *βαρεα* gesetzt, aber nicht damit verbunden.

Da in B 26, 4 das *κ. αποκτεινωσιν* p. hom. ausgefallen, wie in BD 10, 37 der Parallelsatz, und das *και δικαιοι* B 13, 17 aus reiner Nachlässigkeit, wird ebenso in ℵBD **15, 5** das *η την μητερα αυτου* (Tsch TrgaRiKl Blj, vgl. den Ausfall des *η πατερα* 19, 29 in D cod it), und das *και λοιμοι* nach *λιμοι* **24, 7,** das nur noch TrgaRiKl hat, ausgefallen sein. Gerade B hat Lk 21, 11 *λοιμοι και λιμοι*, und Mk 13, 8 hat es keiner eingebracht, so dass es schwerlich aus Luk. eingekommen sein kann. Auch das *ως δε επορευοντο απαγγειλαι τοις μαθηταις αυτου* **28, 9** muss trotz allen Editoren nach den gleichen vier Schlussworten von v. 8 in ℵBD ausgefallen sein, da die Emendatoren sicher nicht einen so völlig tautologischen und unnöthigen Zusatz einbrachten. Ebenso fiel in ℵBL (TschiKl WHaR NstiKl) der fast in jedem Worte mit 12, 46 gleiche und mit demselben *ζητουντες—λαλησαι* endende **v. 47.** aus, da, wenn der Vers zur Erläuterung des *τω λεγοντι αυτω* v. 48 nach Mk 3, 32 eingeschoben wäre, er durchaus nicht so tautologisch lauten würde. Unmöglich aber kann **16, 2 f.** aus Lk 12, 54 ff. eingebracht sein, da die Verse nicht eine freie Wiedergabe desselben, sondern eine wesentlich andere Ueberlieferung des Ausspruchs Jesu darstellen. Sie können darum, obwohl alle neueren Editoren ausser Trg sie einklammern, nur in ℵBX2Mj übergangen sein, weil sie nicht die aus 12, 39. Mk 8, 12 wohlbekannte Antwort auf die Zeichenforderung enthielten, die daher gleich mit v. 4 angeschlossen wurde.

Joh. hat neben 30 Glossen schon etwa 70 Auslassungen. aber doch nur selten solche, die auf Emendation zurückgehen.

wie die Auslassung des scheinbar so überflüssigen *και ηρχοντο προς αυτον* 19, 3 (AΔMj), die Entfernung des zweiten *ερχεται—και* **12, 22** (DXΔMj TrgaR: *και παλιν—λεγουσιν*), wie des umständlichen *λαμβανει και* **13, 26** (אADΔMj TrgaRiKl). Besonders א hat 21, D 12 solche Sonderfehler, und beide selbst mit A eine so gedankenlose Auslassung, wie die des *και εγνωσαν* 17, 8. Es war daher wirklich kein Grund, mit Tsch an der Echtheit des *ω δεδωκας μοι* **17, 12,** das in א fehlt, zu zweifeln, weil es aus v. 11 wiederholt sein könnte, oder gar an der des nach *τον πατερα* in א p. hom. ausgefallenen *και μητερα* **6, 42,** geschweige denn mit א das *τι προς σε* **21, 23** als aus v. 22 wiederholt zu streichen oder gar den Schlussvers **21, 25.** Auch die Parenthese *ου γαρ—σαμαρειταις* **4, 9** fiel in אD a b e (Tsch Blj Nst u. WHiKl) natürlich aus, weil sie die Antwort von der Frage trennt; und bei denselben Zeugen das zweite *επανω παντων εστιν* **3, 31** (Tsch Blj WHaR), um ein Subjekt für v. 32 zu gewinnen, den AΔMj, um das Asyndeton zu heben, mit *και* anschlossen (5, c). In B ist **16, 18** (WHiKl) das *τι λαλει* ausgefallen, weil er das *οιδαμεν* zum Vorigen zog, und p. hom. 9, 7 das *απηλθεν—ηλθεν*, 17, 15 das *εκ του—εκ του*, wodurch, obwohl ihn a begleitet, der ganze Sinn zerstört wird, auch wohl 1, 13 das *ουδε εκ θεληματος ανδρος* nach dem so ähnlichen *ουδε εκ θεληματος σαρκος*. Dann wird aber auch das *ως ουτος λαλει ανθρωπος* **7, 46** nicht wegen der prolixitas scripturae (Tsch), sondern einfach durch Schreibfehler nach *ελαλ. ουτως ανθρωπος* in BLT (TrgiKl WH Blj Nst) ausgefallen sein und ebenso das *ει ο θεος εδοξασθη εν αυτω* **13, 32** in אBCDLX (TrgiKl WH Nst) nach *ο θεος εδοξασθη εν αυτω*.

Mark. zeigt neben 70 Glossen sogar 90 Auslassungen. Sicher absichtlich liessen **3, 16** ADLMj (Trg) das scheinbar so überflüssige *και εποιησεν τους δωδεκα* aus, wobei sie den Art. im Unterschiede von v. 14 übersahen. Aber die meisten dieser Auslassungen kommen auf א, der 15, und D, der 40 solche Sonderfehler hat. Dazu gehört auch der Ausfall des *αλλα οινον εις ασκους καινους* **2, 22** (Trg, WH u. NstiKl), das nicht aus Lk 5, 38 herrühren kann, da in אB noch das scheinbar unentbehrliche *βλητεον* fehlt, das erst ACLΔMj (Trg) hinzufügen, wie trotz it vg der von *εις βηθφαγη* (Trgtxt WHtxt Nst Blj) nach *εις ιεροσ.* und vor *και εις βηθαν.* **11, 1,** das, zumal wenn man mit A ein *και*

davor las, doch so leicht abfiel und unmöglich nach der so wesentlich anders lautenden Parallele Lk 19, 29 zugesetzt sein kann; ferner das *εμου και* 8, 35 (WHiKl), wie das *τον αυτον λογον ειπων* **14, 39** (WHiKl) trotz den ihn begleitenden cod it. Schon hier ist zu bemerken, wie 2, 27 in D cod it lediglich ausfiel, weil zwischen den ihn umgebenden Sprüchen in den Parallelen nichts Ähnliches stand (vgl. den Ausfall des *δωμεν η μη δωμεν* 12, 14), und wie 6, 15 nach 8, 28, 4, 19. 10, 27. 14, 65. 15, 19 nach Mt 13, 22. 19, 26. 26, 67. 27, 30 gekürzt ist. Auslassungen p. hom. finden sich in B **1, 35** (WHiKl). 10, 46, aber auch in BΔ2Mj 10, 19, in BD2Mj **1, 40,** wo das *κ. γονυπετων αυτον* nach *παρακαλων αυτον* ausgefallen ist (Trg WH u. NstiKl, vgl. 3, f), in ℵBLΔ **7, 4,** wo das *και κλινων* nach *χαλκιων* (Trg WHaRiKl Blj) ausgefallen, das viel zu schwierig ist, um zugesetzt zu sein, wie das *και πασα θυσια αλι αλισθησεται* **9, 49,** das nur TrgtxtiKl hat u. WHaRiKl statt des vorhergehenden *πας—πυρι αλισθησεται*, obwohl Lev. 2, 13 in Gedanken und Ausdruck viel zu sehr abweicht, als dass es von dort eingebracht sein könnte, und **11, 26,** der trotz allen neueren Editoren wegen der Aehnlichkeit der Schlussworte mit v. 25 ausfiel; ebenso in ℵBDL das viel zu fern liegende *και ταραχαι* **13,** 8 vor dem im ältesten Texte folgenden *αρχαι* (II, 1, g). Wenn das *και αι αδελφαι σου* **3, 32** (Tsch Trg u. WHaR NstiKl), das sogar in ℵBCLΔ fehlt, wegen v. 35 zugesetzt wäre, würde es sicher auch v. 33. 34 nicht fehlen; und das *ος ουκ ακολουθει ημιν* **9, 38** (Tsch Trgtxt u. NstiKl) ging in denselben Zeugen vor dem folgenden *οτι ουκ ηκολουθει ημιν* verloren, wofür man nicht einmal auf Lk 9, 49 reflektiren darf, während DX it vg umgekehrt den Begründungssatz auslassen (WHaRiKl). Nur AXMj (Tsch Blj) haben aber das *οταν αναστωσιν* **12, 23** erhalten, das im ältesten Text nach *εν τη αναστασει* ausfiel.

d. Am meisten ist durch diese Fehler der Text des Luk. entstellt, der neben etwa 120 Glossen 150 Auslassungen hat. Aber bei den eigentlichen Emendatoren wüsste ich keine andre nachzuweisen, die irgend jemand der Erwägung werth gehalten hat (da das, vielleicht in Reminiscenz an Mt 12, 10. Mk 3, 2. 4, wahrscheinlich aber rein aus Nachlässigkeit in AXΔMj ausgefallene

η ου 14, 3 nur Lchm eingeklammert hat), als **24, 10,** wo in AD (TrgiKl) das ησαν δε ausgefallen sein muss, da unmöglich der Evangelist, welcher bisher weder die unter dem Kreuze stehenden, noch die das Grab besuchenden Frauen genannt, ihre Namen hier, wo sie endlich zum Schlusse als erste Zeugen der Auferstehung genannt werden, nur als Subjekt an den Schluss von v. 9 anschliessen konnte. Dagegen lag es den Abschreibern nahe, den Satz, welcher den sachlichen Zusammenhang von απηγγειλαν v. 9 und εφανησαν v. 11 unterbrach, durch Streichung des ησαν δε zu entfernen. Höchstens wenn sie bereits, wie jüngere Mjsk, ην δε lasen, konnte dasselbe durch Schreibeversehen vor η μαγδ. ausfallen. Auch in D cod it allein wird das η αντειπειν **21, 15** (TrgiKl) absichtlich ausgelassen sein, da es nach dem αντιστηναι matt und bedeutungslos erschien, wie AXΔMj (TrgaRiKl) zeigen, die es voranstellen und das αντιστ. theilweise sogar mit ουδε anknüpfen. Vgl. auch die Weglassung des η τι nach πως **12, 11** (D cod it Trgtxt und WHiKl), das nicht nach Mt 10, 19 zugesetzt sein kann, weil es zu verschieden lautet, und wo a b k auch das πως η fortlassen. Zweifellos ist auch **10, 42** das ολιγων δε εστιν χρεια η ενος (ℵBL) in D cod it (WHaR) ausgelassen, weil man es so wenig verstand, wie die Emendatoren, die dafür das blosse ενος εστι χρεια setzen, das doch offenbar erleichternde Lesart ist, da sich die schwerere des ältesten Textes daraus schlechterdings nicht erklären lässt. Irgendwie zufällig können die Worte nicht ausgefallen sein, da, die sie nicht haben, zugleich das γαρ streichen, das ACΔMj in δε (Trgtxt) verwandeln, was nur die Fortsetzung ihrer Emendation ist. Auch von dem allerdings schwierigen Ausspruch **12, 21,** den WH nach D a b einklammert, wird dasselbe gelten, wie von der Auslassung in **v. 19,** da das αναπαυου φαγε πιε v. 19, das bei einigen Lateinern allein fehlt, doch offenbar weggelassen ist, weil dasselbe zu der angeredeten Seele nicht, wie das ευφραινου (Act 2, 26), zu passen schien. Ob damit zugleich das κειμενα εις ετη πολλα, das jetzt in D cod it (WHiKl) fehlt, ausgelassen oder durch Schreibeversehen nach πολλα αγαθα ausgefallen ist, wie doch offenbar das και αγαθα μου nach τα γενηματα μου **v. 18** in ℵD (WHaR), lässt sich kaum mehr entscheiden. Auch **21, 24** kann man zweifeln, ob das καιροι και εσονται nach πληρωθωσιν vor καιροι (L) durch Schreibeversehen ausgefallen oder, weil unverstanden, von fast allen Mjsk und

Editoren ausgelassen ist. Dass es ursprünglich, zeigt noch B (WHiKl), bei dem das *καιροι* vor *και* durch Schreibeversehen ausgefallen und dadurch die Lesart sinnlos geworden ist, wie schon D erkannte, der diesen Text noch vor sich hatte und daher die Worte gänzlich fortliess. Die Worte *οτι—αγαπα* 7, 47 lässt D allein fort, entweder um die Ertheilung der Sündenvergebung v. 48 unmittelbar mit ihrer Motivirung zu verbinden, oder weil man schon, wie oft noch heute, daran Anstoss nahm, dass dieselbe erst Folge, dann Ursache der Liebe zu sein schien.

Ueberhaupt aber giebt es unter den 60 Auslassungen, die D allein neben seinen 40 Glossen hat, und von denen doch nur eine Minderzahl von einer irgend erheblichen Anzahl von Cod it getheilt wird, nicht wenige solche, die wahrscheinlich davon herrühren, dass der Abschreiber an den Worten Anstoss nahm oder sie nicht verstand, wie den Vers 19, 25 oder die Worte *δια τουτο και η σοφια τ. θεου ειπεν* 11, 49, da in beiden Stellen die Parallelen in der Umgebung zu ungleich sind, um den Ausfall veranlasst zu haben, wie es etwa bei dem *τοτε ελεγεν· αυτοις* 21, 10 (vgl. auch 22, 4) geschehen sein könnte. Ganz klar ist letzteres aber bei dem Ausfall von *ει ουν ουδε ελαχιστον δυνασθε* **12, 26,** die D cod it (WHaRiKl) fehlen, weil hier der Gedankengang von Mt 6, 27 f. im Uebrigen so genau reproduzirt ist. Dasselbe gilt aber von **11, 36,** den Blj einklammert, da D cod it zugleich v. 35 fortlassen und an die Stelle beider Mt 6, 23 setzen, wozu allerdings die Schwierigkeit des v. 36 beigetragen haben mag, und von **5, 39** (D cod it WHiKl), wo die Geschichtsfolge genau dieselbe ist, wie Mk 2, 22 f., und man den Zusammenhang mit der positiven Wendung der Ermahnung nicht verstand. Vgl. auch 7, 7, wenn hier auch ein Ueberlesen von *εισελθης* auf *ελθειν* nicht ausgeschlossen ist. Auch in andern Stellen, wo der Ausfall per hom. erfolgt zu sein scheint, wie bei dem *και εκστασις—εδοξαζον τον θεον* 5, 26 nach *δοξαζων τον θεον* (DX2Mj), *και εν ολη τ. διανοια σου* nach *τ. ισχυει σου* 10, 27 (DΓ), *και εισηγαγον* nach *ηγαγον* **22, 54** (TrgaRiKl), *και υβρισθησεται* nach *—χθησεται* 18, 32 (DL), wäre an sich umgekehrt eine Reminiscenz an die Parallelen möglich, wenn auch wenig wahrscheinlich; denn es giebt ja auch sonst Fälle genug, wo ganze Verse, wie **11, 32,** oder halbe, wie 6, 21, ohne Zweifel p. hom. ausgefallen sind, selbst

wo der Sinn dadurch völlig zerstört wird, wie 16, 7. Das *καθισας ταχεως* 16, 6 ist wohl ausgefallen, weil es v. 7 fehlt, wie 11, 42 das *ταυτα—παρειναι*, weil die beiden parallelen *ουαι* keine solche positive Vorschrift enthalten. Aber es giebt auch Auslassungen, für die gar kein Anlass ersichtlich ist, da sie selbst da vorkommen, wo, wie in Folge des Ausfalles von *και δυναμις κυριου ην* in DX 5, 17, der Satz dadurch ganz sinnlos wird. Bei weitem die meisten betreffen nur kleine Satztheile, die leicht aus Nachlässigkeit oder aus dem Streben nach Verkürzung, wie es 9, 48. 19, 2. 31 ff. 23, 39 (vgl. DX 9, 15, DΓ 23, 50, wohl auch DQ 23, 42, wenn man sich nicht an dem *οταν ελθης* stiess) klar vorliegt, ausfielen. Es bedarf nur einer Vergleichung der Stellen, in denen wir 1, a die in D cod it fehlenden Sätze als Zusätze erkannten, um sich zu überzeugen, wie völlig verschiedener Art dieselben sind.

Bemerkenswerth ist, dass ℵ für sich einige 20 derartige Auslassungen zeigt, wovon über die Hälfte p. hom. entstanden, die übrigen denen in D ganz ähnlich sind. Die Auslassungen, die er mit vereinzelten andern Mjsk theilt, sind meist ebenfalls reine Schreibeversehen, wie ℵG 16, 16, ℵL 2, 44, ℵD 12, 18 (s. o.). 2, 12 (vgl. 4, b), ℵC 22, 6, während das *ειπον ημιν* 20, 2 nach den Parallelen ausgefallen zu sein scheint. Auch das *δι ην—αυτου* 8, 47 ist wohl in ℵ p. hom. nach *αυτω* ausgefallen und in A gedankenloser Weise nur das *δι ην αιτιαν* restituirt worden, wie von dem ursprünglich in ℵB vor dem *εν αυταις* ausgefallenen *εν αις δει εργαζεσθαι* 13, 14 in B ebenso gedankenlos nur das *δει εργ.* restituirt ist. Wie das *του αμιναδαβ* **3, 33,** das vielleicht im ältesten Text überhaupt in *αδαμ* verschrieben war (vgl. ℵ), in B (WH Blj) vor *του αδμειν* ausgefallen, und das *απελθητε μηδε* **17, 23** (WHiKl) nach *μη*, so ist das *ου δοκω*, obwohl es nur TrgaRiKl restituirt, vor *ουτως* **17, 9** in ℵBLX, wie das *μοι η απολυσητε*, das nur Trg u. WHaRiKl hat, nach *αποκριθητε* **22, 68** in ℵBLT durch Schreibeversehen ausgefallen. Dass diese Fehler sich so weit verbreitet haben, liegt daran, dass die Worte nicht vermisst und daher auch nicht restituirt wurden. Doch kommen auch in B schon Auslassungen vor, die aus reiner Nachlässigkeit herrühren, wie 17, 19, wo eine Einbringung des *η πιστις σου σεσωκεν σε* aus 7, 50. 8, 48 in die Samaritergeschichte, die eine so ganz andre Pointe hat,

durchaus fern lag, und 20, 13, wo das *τι ποιησω* des thörichten Reichen und des ungerechten Verwalters (12, 17. 16, 3) doch schwerlich dem Weinbergsherrn in den Mund gelegt wurde. Vgl. die ganz andern Fälle, in denen wir 1, a die in B fehlenden Worte für Zusätze halten mussten. Auch 8, 16 wird aber das *ινα—το φως* in B ausgefallen sein, weil es zwischen den parallelen Sprüchen Mk 4, 22 fehlte. Wäre es aus 11, 33 antizipirt, so würde doch das dort gesicherte *το φεγγος* (vgl. II, 1, d) sich auch hier finden, und umgekehrt erklärt sich das *το φως* dort nur daraus, dass der Spruch in dieser Form den Abschreibern bekannt, also bereits dagewesen war.

IV. Umstellungen.

1. Substantiva mit ihren Näherbestimmungen.

a. Der vor dem Verb. stehende Vokativ wird CXΔMj Mt 20, 30. 31 nachgestellt, weil noch ein zweiter folgt, mit dem er verbunden werden soll. Sonst wird er gern vorangestellt, um die folgende Rede nicht zu unterbrechen, wie A Mk 5, 8, ADΔ Mj Jh 4, 21. Lk 19, 18, wo auch die Konformation nach v. 16. 20 mitwirken kann, ℵ Jh 9, 36, und selbst ohne dies Motiv AΔMj **Lk 22, 57** (TrgaR). Nur in ℵ (Jh 6, 34. Mt 14, 28) und D (26, 50. Mk 12, 32) werden Vokative ganz willkürlich herabgerückt.

b. Zunächst lag den Emendatoren die Heraufnahme des Subjekts vor das Verb. am nächsten, und selbst da, wo eine Konformation nach den Parallelen möglich ist, was ohnehin nur annehmbar, wo dieselben nicht etwa daneben noch viel wesentlichere Abweichungen zeigen, wird doch die Vorliebe für diese Wortstellung das eigentlich Entscheidende gewesen sein. Vgl. AΔ Mj Lk 15, 10 (*χαρα γινεται*), wo die Nachwirkung von v. 7 doch ziemlich fern liegt. **17, 35** (TrgaR: *δυο εσονται*, vgl. v. 34 AMj, **Mt 24, 40** DLΔMj Trg). Jh 9, 16 (*ουτος ο ανθρ. ουκ εστιν παρα θεου*), ALX 12, 12 (*ιησους ερχ.*), ADXMj Mk 14, 50 (*παντες εφυγον*), wo freilich auch die Verbindung mit dem voraufgehenden Partic. mitwirkte, **7, 5** (TrgaR: *οι μαθηται σου ου περιπ.*), ADΔMj Jh 11, 21 (*ο αδελφος μου απεθ.*), ADLMj **Mk 3, 27** (Trg: *ουδεις δυναται*), was freilich mit der Entfernung des abundanten *ου* zusammenhängt (vgl. III, 5, a), ACLXΔMj **Lk 8, 30** (Trgtxt: *δαιμονια πολλα εισηλθ.*, vgl. CRX TrgaR **8, 38**), ACDXΔMj **Mk 13, 20** (Trgtxt: *ο κυριος εκολοβωσεν*), ℵD Mt

16, 13 (*οι ανϑϱ. λεγουσιν*). Jh 7, 46 (*ουτως ανϑϱωπος ελαλησεν*), ℵDΔMj 6, 21 (*το πλοιον εγενετο*). **7, 42** (Tsch Blj: *ο χϱιστος εϱχεται*), wo doch davon keine Rede sein kann, dass man das Zusammentreffen von *δαυειδ* und *ο χϱιστ.* vermeiden wollte, vielmehr noch die Konformation nach v. 41 so nahe lag, und ℵC Lk 6, 45 (*το στομα αυτ. λαλ.*). Auch vor das Part. wird das Subst. heraufgenommen, wie LQ **Lk 12, 37** (TrgaR: *ο κυϱιος ελϑων*). Besonders die Bezeichnung des Redenden wird gern möglichst weit heraufgenommen, wie AΔMj Lk 2, 48 (*η μητηϱ αυτου ειπεν*), ACXMj Mk 12, 29 (*ο ιησ. απεκϱ.*), ADXMj **10, 28** (Trgtxt: *ηϱξατο ο πετϱος λεγων*), ACΔMj **Lk 3, 16** (Trgtxt: *απεκϱινατο ο ιωαν. απασιν λεγων*), ℵDL3Mj **4, 8** (*αποκϱιϑεις ο ιησ. ειπεν*), wo trotz allen Editoren das *ο ιησ.* mit AB Mj hinter *ειπεν* zu stellen, wie **6, 3,** wo nur Tsch TrgaR diese Wortstellung nach ℵADLXMj aufnehmen, vgl. DΞ **4, 12** (TrgaR). Natürlich gilt dasselbe von dem Pronominalsubjekt, wie AΔMj 3, 14 (*και ημεις τι ποιησωμεν*). 19, 11 (*αυτον ειναι*), ADΔMj **9, 34** (TrgaR: *εν τω εκεινους εισελϑειν*), ℵADΔMj **Jh 12, 34** (TrgaR: *πως συ λεγεις*), wo freilich die Absicht, das *συ* zu betonen, wie Lk 3, 14, sehr klar vorliegt. Auch dem Prädikat wird das Subjekt vorangestellt, wie AΔMj 19, 7 (*εαυτον υιον ϑεου εποιησεν*). Lk 22, 45 (*ευϱεν αυτους κοιμωμενους*). **23, 38** (TrgaR: *ουτος εστιν ο βασιλ. τ. ιουδ.*, wo schon das eingeschobene *εστιν* die Hand des Emendators zeigt, vgl. III, 4, a). **4, 22** (Trgtxt: *ουτος εστιν ο υιος ιωσ.*).[1]) Eine analoge Heraufnahme des Subjekts ist das *κακεινα με δει αγαγ.* Jh 10, 16 (AX 2Mj), *ευαγγελισασϑαι με δει* **Lk 4, 43** (ℵACXΔMj) statt *δει με* (Trg u. WHaR), wo ja die Verbindung des Subj. mit seinem Verbum so nahe lag, *εαν με δεη* **Mk 14, 31** (ℵCDXΔMj Tsch Blj), wo die Nachstellung gar nicht aus Mt 26, 35 stammen kann, weil dort die ganze Umgebung eine andere. Auch vor

---

1) Charakteristisch ist, dass B diesen Fehler nur in Folge von Konformation hat, wie **Jh 19, 28**, wo das *ιησους ειδως οτι* (WHaR) dem *ιησους ιδων τ. μητ.* v. 26; **8, 14,** wo das *η μαϱτυϱια μου αληϑης εστιν* (Trg u. WHaR) nach denselben Worten in v. 13; **14, 20**, wo das *υμεις γνωσεσϑε* (BLQX Trg WH Nst) nach dem *υμεις ϑεωϱ.—υμεις ζητησετε* v. 19, und umgekehrt das *τι εστιν τουτο* **16, 18** (ℵBDL Trgtxt WH Blj Nst) nach v. 17 konformirt ist.

den Inf. wird das Subj. voraufgenommen, wie **Lk 9, 13** (Trgtxt WHaR), wo die von den Parallelen so nahe gelegte absichtsvolle Zusammenstellung des *αυτοις υμεις* nach B verworfen werden muss.

Ähnlich wird das Subj. dem Accus. voraufgestellt, wie AD Mj Lk 7, 6 (*επεμψεν ο εκατοντ. φιλους*), AΔMj 1, 41 (*ηκουσεν η ελισ. τον ασπασμον τ. μαρ.*). Jh 10, 17 (*ο πατηρ με αγαπα*). 21, 17 (*συ παντα οιδας*, vgl. ℵ 5, 14. 12, 18), CDΔMj **Mt 20, 10** (TrgaR: *ελαβον και αυτοι το ανα δην.*), ADΔMj **Jh 9, 17** (Tsch TrgaR Blj: *συ τι λεγεις*), DLXΔMj **8, 38** (TrgaR u. WHaRiKl: *εγω α εωρακα*), wo freilich wohl die Konformation nach dem Parallelgliede maassgebend war, oder dem Dativ, wie ℵAΔMj 18, 17 (*η παιδισκη η θυρ. τω πετρω*, vgl. ℵ 18, 20), wozu vgl. noch das *εγεν. ιωνας σημειον τοις νιν.* ADΔMj Lk 11, 30. Dies geschieht sogar schon in BL (TrgaR WH) **Jh 11, 44,** da der nach *αυτοιC* ausgefallene Art. vor *ιησ.* in B (III, 1, a) noch zeigt, dass auch in seinem Text ursprünglich der Dat. voranstand, weshalb der Fehler wohl erst von der Hand des Abschreibers herrührt, der das Subjekt, wie gewöhnlich, dem Verb. folgen liess, ehe er bemerkte, dass noch ein *αυτοις* dazwischen stand. Endlich gehören hierher die Stellen, wo das Subjekt vor das Adv. heraufgenommen wird, wie ℵ 8, 28 (*ο ιησ. παλιν*). 19, 28 (*παντα ηδη*). 19, 41 (*ουδεις ουδεπω*), ℵLX **19, 4** (Tsch Blj: *ο πιλατος εξω*), wo freilich schon die Konformation nach v. 5 sehr nahe lag, weil umgekehrt wieder jüngere Mjsk dort die Stellung aus v. 4 einbringen, und vor die Praep. mit ihrem Kasus. Vgl. AMj Lk 4, 4 (*απεκρ. ο ιησ. προς αυτον*), AΔMj 1, 44 (*εσκιρτ. το βρεφος εν αγαλλ.*), ADXMj **Mk 7, 29** (Trgtxt: *το δαιμον. εκ της θυγ.*), ADΔMj **Lk 19, 42** (Tsch Trgtxt Blj: *και συ καιγε εν τη ημερα*, vgl. III, 3, d), CD **Jh 6, 52** (TrgaR: *οι ιουδ. προς αλλ.*), ACXΔMj Lk 7, 10 (*οι πεμφθ. εις τον οικον*), ℵD **Jh 6, 17** (Tsch WHaR Blj: *ιησ. προς αυτους*). 7, 28 (*ο ιησ. εν τ. ιερω διδασκων*), ℵDΔMj **7, 52** (Tsch: *προφητης εκ τ. γαλιλ.*, vgl. noch ℵ 2, 11. 7, 3. 12, 1) und **Lk 1, 21,** wo durch die Heraufnahme des hinter *εν τω ναω* (BLΞ TrgaR WH) stehenden *αυτον* dasselbe mit seinem Verbum verbunden und der unschöne Zusammenstoss der beiden *εν*, von denen das zweite dem ersten untergeordnet, vermieden werden sollte. Das *ειρηνη εν ουρανω* **19, 38** (ADΔMj TrgaR) ist natürlich dem parallelen *δοξα εν υψιστοις* konformirt.

Oft genug freilich konnten auch Motive für die Voraufnahme des Verb. oder des Prädikats vorliegen, wie **Mt 23, 37**, wo in dem vorangestellten *επισυναγει* (CXΔMj) eben der Vergleichungspunkt liegt, **14, 26**, wo der Anblick des unerhörten Vorgangs v. 25 den hier geschilderten Eindruck hervorruft und daher *ιδοντες αυτον* vor *οι μαθ*. steht (CLXΔMj Trg), **Mk 12, 1** wo die Pflanzung des Weinbergs es zu sein schien, wovon die Erzählung ausging, und daher das *αμπελον* mit *εφυτευσεν* verbunden wurde (ADXMj TrgaR), Lk 24, 7, wo das vor die Conj. heraufgenommene *τ. υιον τ. ανθρ.* mit seinem Verb. verbunden wird (ADXΔMj), 9, 20, wo der entscheidenden Frage gegenüber die Antwort betont werden sollte, und nicht der Antwortende (ADXΔMj). Ganz klar ist in ℵLZ die Absicht, **Mt 19, 26** (Tsch) das *δυνατα* zu betonen, während in Wirklichkeit der Nerv des Gegensatzes auf dem *παντα* ruht (vgl. D Mk 14, 36), wie **22, 43** (Tsch WHaR) das *κυριον*, weshalb ΔMj sogar das *καλει* an den Schluss stellen (vgl. ℵDΔMj Tsch Blj **Lk 20, 44**, ALMj Mk 3, 12. ℵA Mk 6, 48).[1]) Wie ℵA Mk 6. 48 die Konformation nach Mt 14, 24 sehr nahe liegt, so wird die Neigung zu solchen auch sonst die Voranstellung des Verb. herbeigeführt haben, wie Mk 12, 22 (AXMj). **Lk 20, 32** (AΔMj TrgaR) nach Mt 22, 27, ADΔMj Lk 17, 1 nach Mt 18, 7. 17, 37, wo noch in zwei andern Punkten nach Mt 24, 28 konformirt ist, ℵACDΔMj 5, 24, wo in beiden Parallelen das *εξουσιαν εχει* voransteht. Auch **9, 18** ist wohl, im Gegensatz zu ℵD Mt 16, 13 (s. o.), *οι οχλοι* dem *λεγουσιν* nachgestellt (ACDXΔMj TrgaR), um, wie Mk 8, 27, das enklitische *με* unmittelbar mit dem Verbum zu verbinden. Immerhin bleibt eine Reihe von Stellen übrig, wo ohne ersichtlichen Grund das Verb. vorangestellt ist. Wenn dies noch Mk 6, 22 (ADMj)

1) Etwas anders ist **Mk 1, 34**, wo ursprünglich *τα δαιμονια* das Objekt von *ηφιεν* war, wie 5, 19. 11, 6. 14, 6, da D trotz seiner willkürlichen Aenderung der ganzen Stelle noch die richtige Stellung des *αυτα* nach *ηφιεν* bewahrt hat, während alle andern Mjsk und die Editoren das *τα δαιμονια* nach Analogie von 7, 27 zum Subjekt von *λαλειν* machen und dasselbe dem betonten Verbum nachstellen. Zu dem *συ ουν τι* **Jh 1, 21** in B vgl. III, 3, c. Kaum hierher gehört **12, 30** (BL TrgaR WH), wo lediglich das *και ειπεν* unmittelbar mit *απεκριθη* verbunden ist, obwohl noch das artikellose *ιησ.* (III, 1, a) zeigt, dass es ursprünglich hinter *απεκριθη* stand.

sichtlich durch die vorhergehende Verwandlung des Verb. finit. in den Gen. abs. veranlasst ist, so ist doch auch **14, 18** (ADXΔMj Trgtxt) u. **Mt 22, 13** (CDXΔMj TrgaR) das *ειπεν* vorangestellt; und wenn AΔMj Lk 14, 18 durch die Stellung des *παντες* am Schlusse vielleicht das Subj. ebenso betonen wollten, wie sonst durch die Voranstellung, so schreiben sie doch Mk 2, 23 *ηϱξαντο οι μαθηται*, Jh 19, 12 *εζητει ο πιλατος*, 10, 42 *επιστευσαν πολλοι*, ohne dass sich mit Sicherheit sagen lässt, was sie hier zum Abgehen von ihrer gewöhnlichen Weise bewog. Dasselbe gilt von den Stellen, in denen das Pronominalsubjekt nachgestellt wird. Vgl. DLZ **Mt 12, 46** (TrgaR: *λαλουντος αυτου*), DLX **Jh 7, 35** (Tsch Blj: *που μελλει ουτος*), ACLMj Mk 2, 23 (*παϱαποϱευεσθαι αυτον*), ℵ 1, 45 (*ωστε δυνασθαι αυτον*).

Während ACMj Lk 1, 7 *καθοτι ελισαβετ ην στειϱα* (statt *ην ελισ.*) schrieben und ℵDΔ **Mt 6, 4** (Tsch Blj) sichtlich an dem voranstehenden *η* Anstoss nahmen, weshalb sie *η σου ελεημοσυνη* voranstellen, setzen AΣMj Lk 4, 20 *οι οφθ.* hinter *ησαν*, um dasselbe mit dem *ατενιζοντες* zu verbinden, ADXMj **Mk 11, 13** (TrgaR) *καιϱος* hinter *ου γαϱ ην*, wo freilich, wie das Fehlen des Art. bei den Meisten zeigt, ein Missverständniss vorliegt, und **4, 38** (Tsch Trgtxt) *αυτος* hinter *ην*, AXΔMj Lk 8, 30 *ονομα* hinter *εστιν*. ADLXΔMj **2, 25** (Trgtxt) *ανθϱωπος* hinter *ην*, ℵADXΔMj Jh 21, 24 *η μαϱτυϱια αυτου* hinter *εστιν*. Da nun auch CDLΔMj Trg **Mt 11, 26** das *ευδοκια* dem *εγενετο* nachstellen, wie ℵADΔMj Tsch **Lk 10, 21**, wo ja von einer Konformation nach Mtth. keine Rede sein kann, da CL dort gar nicht *ευδοκ. εγεν.* haben (vgl. noch ADX Lk 21, 9 *γενεσθαι ταυτα*), so scheinen die Emendatoren bei dem blossen *ειναι* und *γενεσθαι*, wo sie nicht besondere Gründe zum umgekehrten Verfahren bewogen, das Subjekt nachgestellt zu haben. Die Neigung zur Voranstellung des Subjekts vor das Objekt konnte gelegentlich überwogen werden durch das Bedürfniss, den Acc. gleich mit dem Verb. zu verbinden, weil dasselbe nur in dieser Näherbestimmung an das Vorige anknüpft, wie Jh 5, 16 (AΔMj: *εδιωκον τον ιησ.*). **19, 27** (ℵ Tsch Blj: *ελαβεν αυτην*). **7, 32** (ℵDΔMj Tsch Blj: *απεστειλαν υπηϱετας*), oder das Objekt zu betonen, wie es doch bei dem *αμαϱτωλων ο θεος* **9, 31** (ℵALXΔMj Tsch Blj) ganz zweifellos, aber wohl auch, wiewohl recht ungeschickter Weise, **6, 52** (ℵC Tsch Blj: *δυναται ημιν ουτος δουναι*). Mk 5, 19

(ADLMj: *οσα σοι ο κυρ. πεποιηκεν*) der Fall ist. Wie nöthig es scheinen konnte, das *αυτου* **Jh 1, 37** vor das Subjekt heraufzunehmen und unmittelbar mit *ηκουσαν* zu verbinden (AΔMj Trgtxt), zeigen CLX (Trg u. WHaR), die es wirklich mit *μαθηται* verknüpfen und, um jedem Missverständniss vorzubeugen, es vor *μαθηται* stellen. Dagegen ist das *απεκριθη αυτω ο ιησους* 13, 8 (ℵΔMj) wohl dem vorhergehenden und v. 9f. zweimal folgenden *λεγει αυτω* einfach konformirt. Wie das Adv. des Nachdrucks wegen vor das Subjekt vorangestellt werden konnte, zeigt das *ην εκει ανθρωπος* Lk 6, 6, *ετι πορρω αυτου* 14, 32 (AΔMj), und dasselbe gilt von dem *μετ αυτων,* das Jh 18, 18 (AΔMj) vor das Subjekt heraufgenommen ist und sogar das *και* verdrängt hat, da es ja auf die Anwesenheit des Petrus unter den Dienern anzukommen schien, aber nicht darauf, dass er bei ihnen stand und sich wärmte. Dann wird man aber auch trotz allen Editoren mit B **Mt 18, 21** *ο αδελφος μου* vor *εις εμε* stellen müssen, da hier die Verbindung der Praep. mit dem Verbum so nahe lag, um das Thema des neuen Abschnitts, in dem es sich nicht mehr, wie v. 15—20, um das Sündigen des Bruders überhaupt, sondern um seine Verfehlungen gegen den Bruder handelt, von vorn herein anzudeuten.

c. Appositionen werden von den Emendatoren gern nachgestellt, wie DLΔMj Mt 2, 22 (*ηρωδου του πατρος αυτου*), CLΔMj 2, 3 (*ηρωδ. ο βασιλευς*), AΔMj Lk 4, 17 (*ησαιου του προφ.*), ℵDΔ Mk 14, 67 (*ιησ. του ναζαρηνου*) und noch 3 mal in D. Nur **Jh 12, 4** (ADXΔMj TrgaR) ist das *εις εκ τ. μαθητων αυτου* vor *ιουδ. σιμ. ισκαρ.* gestellt, weil noch eine Apposition nachfolgt. Charakteristisch für B ist, wie der Schreiber **13, 9,** nach v. 8 konformirend, *πετρος* schreibt, und nachher, das *σιμων* bemerkend, dasselbe nachbringt (TrgaR). Vgl. D 13, 6.

d. Am nächsten lag es, den Genit., wo man den Grund seiner Voranstellung verkannte, dem Hauptwort, von dem er abhängt, nachzustellen. Vgl. AΔMj Jh 10, 29 (*μειζ. παντων*), ADXΔMj **Lk 17, 2** (TrgaR: *ενα των μικρ. τουτ.*). **20, 41** (Trgtxt: *υιον δαυειδ*). **22, 50** (TrgaR: *τον δουλον του αρχ.*, vgl. ℵD Jh 18, 10). **Jh 15, 10** (Trgtxt: *τας εντολ. του πατρ. μ.*). Nur selten hat die Absicht der Betonung die umgekehrte Umstellung herbei-

geführt, wie Lk 4, 1, wo AΔMj, absichtsvoll an 3, 22 anknüpfend, *πνευματος αγ. πληρης* schreiben. Ungleich häufiger wird aber die Stellung des Pronominalgenitivs vertauscht, und nicht nur in D, der überhaupt den Gen. 23 mal nachstellt und 18 mal voranstellt. Besonders häufig ist die Nachstellung desselben, die sich 7 mal in DΔ, LΔ, A, AΔ, denen meist die Mehrzahl der Mjsk folgt, findet, darunter **Jh 7, 3,** wo nur B das *σου τα εργα* (WHiKl) erhalten hat, weil ℵD das *σου* überhaupt fortlassen (III, 3, d), aber auch DLΔ Mt 21, 8. Mk 6, 52, CDXΔMj Mt 12, 13, CLXΔMj 7, 26, ADXMj Mk 10, 37. **14, 40** (Trg: *οι οφθ. αυτων*), ADΔMj Lk 19, 8, ADLXΔMj **Jh 12, 16** (Trg: *οι μαθηται αυτου*), ℵAΔMj 13, 8. 21, 24, ℵADXMj **Mk 12, 37** (TrgaR: *υιος αυτου*), ℵDLΔMj Jh 9, 27. Lk 20, 44, ℵCLXΔMj **Mt 23, 30** (Tsch Blj: *κοινωνοι αυτων*). Dann wird man aber auch mit B allein das *αυτου οι συνδουλοι* **Mt 18, 31** (Lchm), wie gegen alle Editoren das auffällige *αυτων ενι* **20, 13** und das *αυτων των ομματων* **20, 34** festhalten müssen, wo schon das *οι οφθαλμοι ημων* v. 33 die Umstellung so nahe legte, und das *ημων* (*αυτων*) *οι οφθ.* v. 33. 34 in CΔMj noch die Reminiscenz an einen älteren Text zeigt, in dem *αυτων τ. ομμ.* stand und danach konformirt wurde. Nirgends zeigt B eine Neigung zur Voranstellung des Genit., denn das *σου τον ανδρα* **Jh 4, 16** (TrgaR WH) wird nach v. 18 konformirt sein; und ebenso wenig zur Nachstellung, da das *αι καρδιαι υμων* **Lk 21, 34** (ABX Trgtxt WH Nst) nach v. 14 konformirt ist.

Dagegen findet sich eine absichtsvolle Voranstellung des Pronominalgenitivs schon in ℵ Mt 2, 12, wo die Absicht der stärkeren Betonung aus der Verwandlung des *αυτων* in *εαυτων* erhellt, Jh 19, 24, wo die Anwendung der Psalmstelle auf diesem *μου* beruht, Lk 12, 32, wo das betonte *υμων ο πατηρ* dem folgenden *υμιν την βασιλειαν* entspricht, und ohne Frage auch das *εαυτων τα ιματια* Mk 11, 7. Ebenso liegt die Absicht besonderer Betonung vor, wo die spezifischen Emendatoren diesen Genit. voranstellen. Vgl. die alte Emendation in ΔMj Lk 11, 8 (*δια το ειναι αυτου φιλον,* wo A nachher das *αυτου* in *αυτον* verwandelt hat), und das vorangestellte *αυτης* **Mk 13, 28** (XΔMj Tsch), wo nur durch die Beibehaltung des *ηδη* vor *ο κλαδος* eine Lesart entstanden ist, die viel zu schwierig scheint, um eingebracht zu sein, ferner ACΔMj Mt 26, 52. **Mk 14, 8** (Tsch TrgaR:

μου το σωμα) und ADXΔMj **Lk 14, 26**, wo nur WH das richtige *την ψυχην εαυτου* haben, obwohl gerade hier die intendirte Betonung eine ganz verkehrte ist. Die Betonung, welche Mt 12, 27 völlig ausreichend durch die Trennung des *υμων* von *κριται* und seine Stellung am Schlusse erreicht wird, verstärken CLXΔMj dadurch, dass sie das *υμων* vor *κριται* stellen, wodurch es neben dem *αυτοι* noch besonderen Nachdruck empfängt. Wie nahe diese Emendation lag, zeigt **Lk 11, 19** (TrgaR WHtxt Nst), wo es wirklich so lautet, nur ohne die gesperrte Wortstellung, die L allein bei Mtth. aufgiebt.[1])

e. Auch das Adject. wird häufig nachgestellt, wo den Abschreibern der Grund seiner Voranstellung nicht ersichtlich war. selbst solche, die durch sich selbst zur Betonung aufforderten, vgl. AΔMj Lk 15, 30. Jh 2, 6. Mk 1, 33 (*ολη*). Mt 25, 19 (*πολυς*). **Lk 7, 35** (Tsch Trg u. WHaR), wo schon die Weglassung des *παντων* in DLX (Blj TrgaRiKl) und sein Fehlen in Mt 11, 19, wo es keiner zusetzt, zeigt, wie fern es den Abschreibern lag, das Wort besonders zu betonen (vgl. noch A 21, 35, AD2Mj 2, 51), ACDΔMj 7, 12 (*μονογενης*), ℵD Jh 6, 5 (*πολυς*), ℵACLXΔMj **Lk 3, 8** (Tsch Trg WHtxt), wo von einer Konformation nach Mk 3, 8 doch nur bei D (*καρπον αξιον*) die Rede sein könnte, ℵCXΔMj **Mt 15, 14** (Tsch WHaR), wo das *τυφλοι εισιν οδηγοι* schon darum echt sein muss, weil es allein den Ausfall des *τυφλων* im ältesten Texte (III, 2, e) erklärt. Vgl. noch ℵAX Jh 20, 5 (*τα οθονια κειμενα*). Allein ebenso leicht konnten die

---

1) Hier haben ℵ cod it (Tsch Blj) einfach nach Mtth. konformirt, während ACLΔMj (Trgtxt WHaR) die gesperrte Wortstellung aufgeben und XΔMj durch Voranstellung des Prädikats die Betonung des *κριται υμων* erstreben. Sehr häufig ist auch die Voranstellung des Pronominalgenitivs nur durch Konformation herbeigeführt. So ist das *αληθως θεου υιος* AC LΔMj **Mt 27, 54** statt *υιος θεου* (Trgtxt WHaR) Reminiscenz an 14, 33, so stammt in ℵΔMj das *υμων ο καθηγητης* 23, 10, wie auch andere Konformationen zeigen, aus v. 8 und das *μου τ. ποδας* **Lk 7, 46** (Tsch) aus v. 45, so das *αυτης αι αμαρτιαι* **7, 47** (ℵA3Mj Tsch) aus dem *σου αι αμαρτ.* v. 48, wie das *σου αι αμαρτ.* 5, 20. 23 (ℵD) aus den Parallelen; das *μου τον δακτυλον* **Jh 20, 25** (ℵDL Tsch Blj) ist dem *μου την χειρα* im Parallelgliede konformirt, wo dann wieder AXΔMj nach dem ersten Gliede *τ. χειρα μου* schreiben, und das *μου την στεγην* Lk 7, 6 (ℵCDLMj) rührt aus der Parallele Mt 8, 8 her.

Abschreiber natürlich von sich aus darauf kommen, das Adject. zu betonen, besonders das *πας* (**Lk 20, 6** ACΔMj TrgaR. **21, 24** ACDXΔMj TrgaR), *πολυς* (Jh 10, 32 DLXΔMj, vgl. ℵ Mk 7, 13. Jh 6, 2, D 15, 8, A 6, 10) oder *πλειονα* (ADΔMj 15, 2), vgl. noch das *νεος* Lk 5, 37 (AΔMj), *μεγαλω* **Jh 21, 11** (ADLXΔ TrgaR), *μικρον* 7, 33 (DΔMj).

Dasselbe gilt von den Zahlwörtern, die zunächst häufig nachgestellt werden, wie DL Mk 8, 8, AXΔMj **Lk 12, 52** (TrgaR: *οικω ενι*), ADMj **Mk 5, 25** (Trgtxt: *ετη δωδεκα*), ACXΔMj 15, 34 (*τη ωρα ενατη*), ℵ Mt 18, 5 Jh 4, 40, ℵCDL **Mk 14, 5**, wo die Parallele Jh 12, 5 viel zu abweichend lautet, als dass das *τριακοσιων δηναριων* (WHaR) aus ihr entlehnt sein könnte. Aber auch gegen fast alle Mjsk wird **Mt 21, 28** das *δυο τεκνα* (B WHaR) festzuhalten sein, da eine betonte Voraufnahme hier ebenso fern lag, wie bei dem *τ. τριτη ημερα* **Jh 2, 1** (B U b e q Trg WHaR), wo vielmehr von den Abschreibern die Beziehung auf 1, 44 übersehen wurde.[1]) Umgekehrt ist das *δυο λεπτα* **Lk 21, 2** (ADΔMj Tsch) eine sehr absichtlich betonte Voranstellung. Die Nachstellung kann nicht aus Mk 12, 42 sein, wo die Worte wesentlich anders lauten, zumal D, der wirklich den Zusatz aus ihm entnimmt, die Voranstellung theilt. Vgl. noch das *επτα ετερα πνευμ.* Lk 11, 26 (ACXΔMj), wo die Abschreiber übersahen, dass das hinter *πονηροτερα εαυτου* gestellte *επτα* ebenso nachdrücklich betont ist, wie sie es durch die Voraufnahme bezweckten, das *ετεροι δυο κακουργοι* **23, 32** (ACDLXΔMj) nach Analogie von *ετεροι εβδομ.* 10, 1, wo das *ετερ. κακ. δυο* (WH) Jesus mit zu den *κακουργοι* zu zählen schien, und das *πλειον η πεντε αρτοι* **9, 13** (ACDL XΔMj Trg WHaR), das durchaus nicht aus den Parallelen abge-

1) Nur **Mt 4, 2** ist das *νυκτας τεσσερ.* (BCLΔMj Trg WH Nst) dem *ημερας τεσσερ.* konformirt, wie das *σαρξ μια* Mk 10, 8 (ℵAC 5Mj) zwar nicht nach Mt 19, 6, wo ja gerade ℵD das *μια* durch Voranstellung betonen, sondern nach dem vorhergehenden *εις σαρκα μιαν*, und das *ημερ. τεσσερ.* 1, 13 (ADΔMj) nach den Parallelen, wie wahrscheinlich auch das *ενα λογον* CD Mt 21, 24. Dagegen kann das *σκηνας τρεις* in **Mt 17, 4** (B e WHaR) nicht aus Lk 9, 33 sein, wo ja die voraufgehenden Worte so anders lauten, sondern nur in Mk 9, 5 (ADXMj), wo sie übereinstimmen. Vielmehr wollten bei Mtth. die übrigen Mjsk das *τρεις* durch Voranstellung betonen, wie DLΞ Vers Lk 9, 33, um einen Gegensatz gegen das dreimalige *μιαν* zu bilden, der freilich durchaus nicht stattfindet.

leitet zu werden braucht. Wie das *κεραιαν μιαν* **Lk 16, 17** (B sah syr WHaR) festzuhalten sein wird, weil die ohnehin naheliegende Betonung des *μιαν* sich schon durch Reminiscenz an Mt 5, 18 ergab, so auch das *πλοια δυο* **5, 2** (B a e cop WHtxt Blj), da diese Wortstellung neben dem fehlerhaften *πλοια* (II, 1. d) erhalten ist, während die betonte Voranstellung nicht weniger ungeschickt ist, als 1, 59 (AΔMj). Mk 15, 25 (AC2Mj).

Das Demonstrativ wird gern nachgestellt, wie AXΔMj Mk 14, 30. **Lk 21, 3** (Tsch TrgaR Blj), wo eine Konformation nach Mk 12, 43 doch ganz unwahrscheinlich, ADXΔMj **Jh 9, 24** (Tsch Trgtxt Blj), AXΔMj **21, 23** (Tsch), ACXMj Mk 15, 39, ℵ Lk 15, 24, ℵCΔ Mk 9, 37, ℵAXΔ Mj Lk 22, 42 und **Jh 8, 23,** wo das *εκ του κοσμου τουτου* (Tsch Blj) trotz aller Mjsk ausser BT doch sicher aus dem Parallelgliede stammt, da, wenn ein bedeutsamer Wechsel beabsichtigt wäre, die Voranstellung eher im zweiten Gliede einträte. Das *ο λαος ουτος* **Mk 7, 6** (BD WHaR) stammt aus Mt 15, 8 oder den LXX. Das umgekehrte *ουτος ο λογος* Jh 7, 36 (ℵΔMj) hat offenbar die Absicht, das Relativum unmittelbar mit dem Subst. zu verknüpfen. Auch bei dem so geläufigen *ταυτα παντα* wird oft das *ταυτα* nachgestellt, wie DΔMj Mt 24, 2, DLXΔMj 13, 56, ADXMj **Mk 13, 30** (TrgaR), AC Lk 21, 36, wo offenbar auch ℵΔMj das fehlerhafte *παντα ταυτα* hatten, da in ihnen das *ταυτα* nach *παντα* ausfiel, ℵDXΔMj **24, 9** (Tsch Blj), ℵCLΔMj **Mt 19, 20** (Tsch WHaR Blj), wo das *ταυτα παντα* nicht aus den in mancher Beziehung abweichenden Parallelen herrühren kann, und die Betonung des *παντα* so nahe lag. Es ist nur für die willkürlichen Aenderungen in ℵD charakteristisch, dass sie auch einmal mit 4Mj **24, 33** das an sich häufigere *ταυτα παντα* (Tsch Trgtxt Blj) einbringen, das doch ℵ selber **v. 34** aufgiebt, während D (dem hier L folgt) es beibehält (TrgaR). Aber auch **23, 36,** wo CL2Mj mit ihnen gehen, wird *παντα ταυτα* (Trgtxt WHaR) beizubehalten sein, da hier allerdings die Betonung des *ταυτα* durch Voranstellung sehr nahe lag. Dagegen wird das *τις, τι* gern heraufgenommen, wie D Lk 10, 25, DX 11, 37, LX 12, 4, CD 23, 36, AΔMj Jh 12, 20, ℵΔMj **Lk 11, 36** (Tsch Blj), wo WHaR es voranstellt, aber einklammert, weil es in CL fehlt, und sogar B 8, 27 (WHaR), wo das *ανηρ* vielleicht nur aus Schreibeversehen übergangen war und hinter *τις* nachgeholt wurde. Ähnlich war wohl das *τι* Jh 1, 47 in ℵ nach *δυναται*

ausgefallen und ist an falscher Stelle später restituirt. Doch wäre es bei ihm, so wenig wie bei D (Lk 11, 27), auffallend, wenn er auch einmal das *τι* nachstellte.

f. Es liegt in der Natur der Sache, dass gesperrte Wortstellungen häufig von den Emendatoren entfernt wurden. So DΔMj Jh 11, 47, DLΔMj Mt 4, 9. 16. **18, 24** (Trg: *αυτω εις οφειλετης*), AMj Jh 11, 32. **Mk 13, 4** (TrgaR: *ταυτα παντα συντελ.*, wo zu gleichem Zweck DXMj das *παντα* vor *ταυτα* stellen), ADMj 4, 30, AΔMj **Jh 9, 16** (TrgaR), wo zugleich noch das Subj. vorangestellt ist, 18, 22, wo CLX in andrer Weise helfen, ADXMj Mk 14, 67, ADXΔMj **Lk 8, 9** (Trg: *τις ειη η παραβολη αυτη*), wo zugleich noch das Demonstrativ nachgestellt, 19, 16, CΔMj **20, 11** (TrgaR: *πεμψαι ετερον δουλον*), ACΔMj 4, 29. 10, 5. **11, 27** (Trg: *επαρασα τις γυνη φωνην*), wo D dadurch hilft, dass er *γυνη τις* (s. not. e) vor *επαρασα* stellt, ACD 1, 10, ℵD3Mj Jh 5, 14, ℵΔMj 7, 12, ℵXΔMj 1, 50, ℵL, die Mt 18, 16 in verschiedener Weise die Trennung des *δυο η τριων* durch *μαρτυρων* aufheben, das D lieber ganz fortlässt, wie ℵLXΔMj **Jh 11, 17**, wo AD Tsch das *ηδη* (III, 5, a) ganz fortlassen (TrgaR: *τεσσ. ημ. ηδη*), ℵC **Mk 11, 2** (Tsch Blj: *ουδεις ανθρ. ουπω*), wo die gesperrte Wortstellung gar nicht aus Lk 19, 30 sein kann, da dort ja *πωποτε* steht, ℵCΔ **3, 3** (Tsch Blj: *την ξηραν χειρα*, vgl. D), ℵACLXΔMj 9, 1, ℵADXMj 15, 14. **6, 38**, wo das *ποσους αρτους εχετε* statt *εχετε αρτους* (TrgaR WH) ebenso Aufhebung der gesperrten Wortstellung ist, wie 8, 5 (ℵD), vgl. **12, 37** (TrgaR), wo ℵAXMj und D it vg in verschiedener Weise die Trennung des *αυτου* von *υιος* aufheben, ℵAΔMj Jh 18, 38. Dann aber kann es nicht auffallen, dass B hier vielfach allein das Richtige erhalten hat. Vgl. **Mt 7, 17** (WHaR: *καρπους ποιει καλους*), wo die Konformation nach dem Parallelgliede so nahe lag und noch Δ, obwohl er das Adj. voranstellt, die gesperrte Wortstellung erhalten hat, **Mk 10, 47** (WHaR), wo schon das fehlerhafte *ναζωραιος* zeigt, dass hier geändert ist (vgl. denselben Fehler 14, 67 ADXΔMj s. o.), **Lk 22, 30** (TrgaR WH, vgl. T i), wo schon Mt 19, 28 die Verbindung des *φυλας* mit seinem Genit. so nahe legte, **11, 11** (WHaR), wo, wenn die nachdrückliche Zusammenstellung des *τον πατερα* mit *ο υιος* beabsichtigt, dies wohl eher vor das Verb. gesetzt wäre, **21, 11**, wo das die *φοβητρα*

und *σημεια* trennende *απ ουρανου* (WHtxt) theils hinter *μεγαλα* gesetzt ward (ℵL WHaR), theils hinter *φοβητρα τε* (D), theils in AXΔMj, denen die meisten Editoren folgen, hinter *σημεια*, obwohl dadurch dieses von seinem Adj. getrennt wird, **Jh 10, 32** (WHtxt), wo das durch *εδειξα υμιν* von seinem Subst. getrennte *καλα* theils hinter (ℵA3Mj Tsch Blj Nst), theils vor *εργα* (DLXΔMj Trg) heraufgenommen wurde.[1])

Nur D hat etwa gleich oft (17 mal) gesperrte Wortstellungen eingebracht, wie aufgehoben, natürlich auch **Jh 10, 35** (D cod it Eus Tsch Blj), wo man *ο λογος* auf das v. 34 citirte Wort bezog und erst, nachdem schon *εγενετο* geschrieben, das *του θεου* bemerkte und nachbrachte, und ebenso ℵ, der, so oft er für sich allein gesperrte Wortstellungen aufhebt (Lk 3, 19. Jh 5, 20. 13, 14), sie doch auch einbringt (4, 54. 8, 12. Mt 27, 54, vgl. ℵD Jh 6, 64. **7, 31** Tsch Blj, wo dieselbe nur dadurch entstand, dass man, weil das *δε* an dritter Stelle stand, das Subjekt heraufnahm und es doch nicht von seinem Verbum trennen wollte, mit dem es in der Vorlage verbunden war, weshalb erst ΔMj später das *εκ του οχλου* dazwischen schoben). Bei den eigentlichen Emendatoren sind es meist Umstellungen aus durchsichtigen andern Motiven, welche die gesperrte Wortstellung herbeigeführt haben. So verbanden AΔMj Lk 5, 29 *οχλος* mit *τελωνων*, weil es auf sie im Zusammenhange ankam, wobei man übersah, dass noch ein andrer Genit. mit *οχλος* verbunden war, und nahmen 22, 53 das *υμων* vor *εστιν* herauf, um es noch stärker zu betonen, während das *χρειαν εχομεν μαρτυριας* 22, 71 (ℵADXΔMj) aus den Parallelen herrührt. Das *εν τη συναγωγη* **4, 20** (DΔMj TrgaR, vgl. A) wurde mit *παντων* verbunden, weil es sich um

---

1) Eine absichtsvolle Einbringung einer gesperrten Stellung lässt sich bei B so wenig nachweisen, wie die Entfernung einer solchen. **Lk 8, 23** (WHaR) entstand dieselbe nur dadurch, dass dem Schreiber das *λαιλαψ* genügte und er erst, nachdem er bereits das *εις την λιμνην* geschrieben, die Näherbestimmung durch *ανεμου* bemerkte und nachbrachte, wie er umgekehrt **Jh 19, 21** das *βασιλ. τ. ιουδ.* bereits nach v. 19 konformirt hatte, als er das übergangene *ειμι* bemerkte und nachholte (BLX Trg WH Nst). Dagegen sahen wir schon III, 5, c, dass das *τ. σαββατον* **Lk 6, 5** (ℵB) nicht zu *κυριος* heraufgenommen, sondern wegen des davor eingebrachten *και* nach Mk 2, 28 mit Nachdruck an den Schluss gestellt ist. Zu Mt 27, 40 vgl. III, 1, c.

alle Synagogenbesucher handelte. Nur **Mk 15, 39** sollte durch die gesperrte Stellung *υιος ην θεου* (ACMj Tsch Trgtxt Blj) das *θεου* im Gegensatz zu *ανθρωπος* betont werden (vgl. Lk 6, 5 in Anm. 1), was D durch die Zusammenstellung von *ανθρωπος θεου* erreichte. Gar nicht hierher gehört 1, 41, wo ACΔMj das *αυτου* vor *την χειρα* hinter *ηψατο* stellen, weil bei diesem ein Objekt zu fehlen schien.

2. Verba mit ihren Näherbestimmungen.

a. Die Emendatoren lieben es, die Copula ans Ende (hinter das Praedicat oder Part.) zu stellen, wie LΔMj **Mk 6, 22** (Trg: *εαν ο οφθ. σ. απλους η*), AΔMj Mk 1, 33 (*η πολις επισυνηγμενη ην*). **Lk 20, 41** (Trgtxt: *χριστον υιον δαυειδ ειναι*). **Jh 9, 18** (TrgaR: *οτι τυφλος ην*), ADΔMj **Lk 14, 26** (TrgaR: *ου δυν. μου μαθητ. ειναι*), ACDΔMj **19, 46** (TrgaR: *οικος προσευχ. εστιν*). Daher wird nach stehender johanneischer Ausdrucksweise **Jh 2, 17** mit B gegen alle Editoren *εστιν γεγραμμενον* zu lesen sein, das bei der ersten Begegnung derselben von den Emendatoren geändert, aber später als richtig erkannt ward (nur vgl. D 6, 31). Das umgekehrte *ειμι ικανος* **Lk 7, 6** (ACDLXΔMj TrgaR) ist aus Mt 8, 8, wie das *εγω δε ειμι* 22, 27 (AXΔMj) dem v. 28 (freilich nur scheinbar) gegenüberstehenden *υμεις δε εστε* konformirt ist. Das (übrigens Verbalcharakter habende) *η* nach *εις τον αιωνα* **Jh 14, 16** (B WHaR) ist von ℵ und Lat (Tsch Blj) hinter *μεθ υμων* gestellt, mit dem zusammen es eben den Verbalbegriff bildet, schon um die beiden Präpositionen zu trennen, während ADΔMj das *η* in *μενη* verwandeln und dadurch die Dauer des Verhältnisses zum Hauptbegriff machen, obwohl der Begriff des *παρακλητος* doch zunächst auf den Beistand, dessen sie gewiss sein können, führt, und LQX (Trg WHtxt Nst) diese Stellung aufnehmen, obwohl sie noch das richtige *η* erhalten haben. Wenn ℵD (Tsch Blj) **7, 12** das *ην* nach *γογγυσμος* stellen, obwohl ℵ mit ΔMj, um die gesperrte Wortstellung zu vermeiden (vgl. 1, f), das *πολυς* davor heraufnimmt, während D mit cod it es streicht, so nehmen beide das *ην*, das reine Copula ist, im Verbalsinn, indem sie verkennen, dass das *περι αυτου* nur Näher-

bestimmung des Subjekts ist. Das *εγενετο πρωτη* aber **Lk 2, 2** (אD Tsch) soll offenbar markiren, dass *πρωτη* Prädikat ist, obwohl es nur mit *απογραφη* zusammen dasselbe bildet, was ACLΔMj, die den Art. davor setzten (vgl. III, 1, e), verkannten, so dass B allein das Richtige erhalten hat.[1])

b. Der dem Verb. vorausgeschickte Infin. **Jh 4, 24** (אD Tsch *προσκυνειν δει*) ist nach v. 20 konformirt (doch vgl. auch א Mt 16, 13 *ειναι λεγουσιν*). Das Part. mit der dazu gehörigen Praep. ist **Mk 3, 27** (ADMj TrgaR) mit dem Verb., zu dem es als Voraussetzung gehört, verbunden, obwohl dasselbe dadurch höchst ungeschickt von seinem Objekt getrennt wird. Das *δειραντες* **Lk 20, 10**, das zwischen *αυτον* und *κενον* störend schien, ist in ACΔMj (Trgtxt, vgl. D) mit dem *αυτον* vor das Verb. *εξαπεστειλαν* gestellt. Gegen alle Editoren muss **Mt 15, 31** das *βλεποντας θαυμασαι* (B) als die schwierigere Lesart festgehalten werden. Man stiess sich an dem objektlosen *βλεποντας* und der Verbindung des *θαυμαζειν* mit dem Acc. der Person (vgl. Lk 7, 9) und wollte die folgenden Accusative zum Objekt von *βλεποντας* machen.

c. Den Objektsaccusativ, wo er vorangestellt ist, nachzustellen, zeigt sich bei den Emendatoren keine Neigung. Wo es geschieht, liegen überall besondre Gründe vor. So wird **Mk 9, 9** (AXMj TrgaR) der Relativsatz, der das Objekt umschreibt, dem Verbum nachgestellt, weil dadurch erst seine Bedeutung klar zu

---

1) Charakteristisch ist, wie B Mt 13, 39 das *εστιν* nach *ο εχθρος* antizipirt, den parallelen Sätzen in v. 37. 38 entsprechend, und dann erst bemerkt, dass hier noch eine partizipiale Näherbestimmung zu dem Subjekt folgte, die er nun nachbrachte (vgl. Lk 24, 32, wo D in dem auf *η καρδια* folgenden *H* den Beginn der Copula zu lesen glaubte und so eine ganz unnatürliche Wortstellung herbeigeführt hat). Auch das *πιστος ης* **Mt 25, 23** (B WHaR) muss auf einer ganz ähnlichen gedankenlosen Antizipation beruhen, da B v. 21 die richtige Stellung ohne Anstoss aufgenommen hat. Dagegen wird das *χρεια εστιν* **Lk 10, 42** mit B gegen alle Editoren festgehalten werden müssen, da seine Umstellung mit der Emendation in ACΔMj (vgl. III, 6, d) zusammenhängt, die L allein aus ihr aufgenommen hat, während in א das *χρεια* fehlt. Das *ην* hinter *γνωστος* aber **Jh 18, 15** (B cod it WHaR) wurde von allen Mjsk davor heraufgenommen, um das Adj. mit seinem Dativ zu verbinden.

werden schien, so Mt 27, 28 (AΔMj) *χλαμυδα κοκκ.* hinter *περιεθηκεν αυτω,* damit man es nicht zu *εκδυσαντες* ziehe, so Lk 4, 40 (ℵC), damit man das *αυτων* nicht mit *τας χειρας* verbinde, weshalb ja D das *αυτων.* fortlässt. Wiederholt wird das Objekt umgestellt, um den Infinitiv mit dem Verb., von dem er abhängt, zu verbinden. Vgl. ACΔMj **Lk 20, 12** (TrgaR: *προσεθετο πεμψαι τριτον*), ℵC **Mk 15, 15** (Tsch: *βουλομενος ποιησαι το ικανον*), ℵACXΔMj Lk 5, 21 (*δυναται αφιεναι αμαρτιας*), wo an Konformation nach Mk 2, 7 gar nicht zu denken, der in viel wesentlicheren Punkten abweicht, ℵACDXΔMj **6, 42** (Trgtxt: *διαβλεψεις εκβαλειν το καρφος*), was einer Reflexion auf Mt 7, 5 sicher nicht bedarf. Nur **10, 2** (ℵACLXΔMj TrgaR: *εκβαλη εργατας*) wird die ganz gleich lautende Parallele Mt 9, 38 maassgebend gewesen sein. Dagegen braucht das *αποδοτε τα καισαρος* Mk 12, 17 (ADXMj) gar nicht aus den Parallelen erklärt zu werden, da es lediglich umgestellt ist, um dem *τα του θεου τω θεω* zu entsprechen, wie das *τρυγωσιν σταφυλην* Lk 6, 44 (AΔMj) nach dem *συλλεγουσιν συκα,* das *ηγαπησα υμας* **Jh 15, 9** (ℵAXΔMj Tsch Blj) nach dem *ηγαπησεν με,* das *ποιης δοχην* **Lk 14, 13** (ADLXΔMj Tsch Trg Blj Nst) nach v. 12 und das *ηραν το περισσευον* Mt 15, 37 (ℵCLXΔMj) nach 14, 20. Nur D hat in seiner willkürlichen Weise ziemlich gleich oft (gegen 50 mal) das Objekt nachgesetzt, wie voraufgenommen. Aus dem ihm zu Grunde liegenden Texte stammt auch das *ουκ εχετε τ. αγαπην τ. θεου* **Jh 5, 42** (ℵD Tsch Blj), da das hinter *τ. θεου* in ℵ stehen gebliebene *ουκ εχετε* deutlich zeigt, dass in seiner Vorlage das Objekt voranstand und das erste *ουκ εχετε* eingebracht ist.

Dagegen neigen die Emendatoren viel eher zur Voranstellung des Objekts, um dasselbe zu betonen. So CLΔMj Mt 13, 44 (*παντα πωλει*), DLΔMj Jh 13, 10 (*ου χρειαν εχει*), AXMj **Mk 11, 28** (Tsch TrgaR: *την εξουσιαν ταυτην εδωκεν*), da die Umstellung gar nicht aus den Parallelen herrühren kann, die dadurch wesentlich anders sind, dass dort kein Satz mit *ινα* folgt, und **12, 14** (Tsch Blj), wo schon Lk 20, 22 zeigt, wie nahe die Voraufnahme des *κηνσον καισαρι* vor *δουναι* lag. Die Nachstellung kann nicht aus Mt 22, 17 herrühren, wo das *δωμεν η μη δωμεν* fehlt, das gerade zeigt, wie hier nicht auf dem Objekt, sondern auf dem *δουναι* der Nachdruck lag. Vgl. ferner AΔMj 2, 3. Lk 7, 33. 17, 9, ADXMj **Mk 12, 19** (Trgtxt: *τεκνον μη αφη*), ADΔMj

Lk 8, 27 (TrgaR: *ιματιον ουκ ενεδιδ.*). Jh 10, 28, ℵADXMj **Mk 15, 14** (TrgaR: *τι γαρ κακον εποιησεν*), wo ohnehin die Verbindung des *κακον* mit *τι* so nahe lag (vgl. Mt 27, 23), und **Lk 10, 35,** wo alle Mjsk gegen B (WHaR) an dem objektlosen *εκβαλων* Anstoss nehmen und es mit *δυο δηναρια* verbinden, das nun zugleich das Objekt für *εδωκεν* hergiebt. Interessant ist Jh 3, 2, wo, umgekehrt wie in den oben besprochenen Stellen, ΔMj das *ταυτα τ. σημεια* heraufnehmen, um das *δυναται* mit seinem Infin. (*ποιειν*) zu verbinden. Viele dieser Umstellungen rühren freilich auch lediglich aus Konformationen her, wie das *ανθρωπον ιδειν* **Mt 11, 8** (ℵ Tsch) aus v. 9, wo umgekehrt CDLXΔMj nach v. 8 *ιδειν προφητην* schreiben, das *αρτους λαβειν* **16, 5** (ℵCDLΔ Mj Tsch Trg WHtxt Blj) aus v. 7. 8, das *ανδρα ουκ εχω* **Jh 4, 17** (ℵCDL Tsch Blj) aus dem gleich folgenden *ανδρα ουκ εχω*, wie 5, 26 (ℵ) das *ζωην εχει* aus dem folgenden *ζωην εχειν*. Sogar in ℵBDLΞ2Mj ist das *κυριον τον θεον σου προσκυν.* **Lk 4, 8** dem *αυτω μονω λατρευσ.* im Parallelgliede konformirt, wie Tsch allein erkannt hat.

Etwas häufiger werden Pronominalaccusative nachgestellt. Zwar **Mk 13, 15** (ℵADXΔMj Tsch Blj) ist auch wieder das Verb. mit seinem Infin. und das *τι* mit *εκ της οικ.* verbunden, und das *με* **Lk 22, 34** (AΔMj Tsch Blj) wurde, weil sonst das *ειδεναι* ganz bedeutungslos schien, mit diesem verbunden. Doch vgl. schon das analoge *απαρνηση με* Mk 14, 30. 72 (AXMj) mit ADXMj 14, 10, CLΔMj Mt 3, 11, AΔMj 26, 59, ADXΔMj Jh 10, 32, ℵ Mk 12, 34. Häufiger freilich ist auch hier die nachdrückliche Voranstellung, wie DΔMj Jh 15, 15 (*υμας λεγω δουλους*), wo dadurch freilich zugleich das Objekt von seinem Objektsprädikat getrennt werden soll, AMj Mk 8, 7, ADMj **6, 26** (Trg: *αυτην αθετειν*). **7, 15** (TrgaR: *αυτον κοινωσαι*). **12,** 8 (Trg: *αυτον απεκτειναν*), wo dadurch freilich zugleich, wie Lk 10, 35 (s. o.), das *λαβοντες* ein Objekt empfängt, 7, 42. 24, 20, AXΔMj 14, 12. Jh 13, 2, ADXΔMj **21, 18** (Tsch TrgaR Blj), wo durch die Voranstellung des *σε* vor *ζωσει* dieses zugleich enger mit *και οισει* verbunden wird, ACXΔMj Mk 15, 34, wenn das *με εγκατελ.* nicht aus Mt 27, 46 herrührt, ℵ Mt 8, 29. 26, 34, wo freilich das *με απαρνησ.* zwar nicht nach Mk 14, 30, aber leicht nach dem *ου μη σε απαρνησ.* v. 35 konformirt sein kann, ℵDΔMj **Jh 18, 7** (Tsch Blj: *αυτους επηρωτησεν*) und **Mk 11, 3,** wo sogar alle

Mjsk gegen B (WHaR) *αυτον αποστελλει παλιν ωδε* lesen. Hier kann die Umstellung nicht von B herrühren, da es sonst ja nicht zugleich hinter *παλιν* gestellt wäre.

Auch der Objektsdativ oder -genitiv wird, abgesehen von ℵ (Mt 11, 24. Jh 4, 42), nur **Jh 5, 26** nachgestellt (ADΔ Mj TrgaR: *εδωκεν και τω υιω*), da das *διδωμι τοις πτωχοις* **Lk 19, 8** (AΔMj TrgaR) Reminiscenz an das *διαδος πτωχοις* 18, 22 ist, und das *βαλειν τ. κυναριοις* **Mk 7, 27** (ADLXΔMj TrgaR) zwar nicht nach Mt 15, 26, aber nach dem parallelen *λαβειν τον αρτον* konformirt ist. Nur der Pronominaldativ wird auch hier häufiger nachgestellt, wie XΔMj Jh 21, 22, CLXΔMj Mt 8, 27, DXΔMj **Lk 15, 1** (TrgaR: *εγγιζοντες αυτω*), AΔMj 8, 39, ADXMj **Mk 10, 13** (Tsch Trg Blj Nst), wo das *αυτω αψηται* schon darum nicht aus Lk 18, 15 herrühren kann, weil dort *τα βρεφη—απτηται* steht, was doch wichtigeren Anlass zur Konformation darbot, ADXΔMj **Lk 16, 9** (Trgtxt: *ποιησατε εαυτοις*), ℵD **Jh 6, 27** (Tsch), wo schon v. 32 das *διδωσιν υμιν* so nahe legte (vgl. II, 3, d). Sogar B hat **20, 17** *μη απτου μου* (Trg u. WHaR), wo aber schwerlich besondere Absicht vorliegt, da das *μου* nach *μη* so leicht übergangen und dann erst hinter *απτου* nachgeholt wurde. Natürlich fehlt es auch hier nicht an Beispielen, wo das Objekt absichtsvoll vorangestellt wird, wie DL Mt 16, 19 (*σοι δωσω*), CLΔMj 17, 5 (*αυτου ακουετε*), AMj (Jh 18, 39 *υμιν απολυσω*, vgl. ΔMj), AΔMj 19, 11 (*σοι δεδομενον*), ADXMj **Mk 9, 25** (TrgaR: *σοι επιτασσω*), ℵCΔ **4, 41** (Tsch), wo das *υπακουει αυτω* (BL) schon wegen des Plur. Lk 8, 25 nicht Konformation nach ihm sein kann, wie das *-ουσιν αυτω* in AMj. Es kommt sogar vor, dass **Mk 12, 28**, um zu betonen, wie der Schriftgelehrte nach den den bisher mit Jesu Streitenden ertheilten Antworten auch für sich eine gleiche erwartete, das auf *αυτων ζητουντων* gehende *αυτοις* dem *απεκριθη* vorangestellt wird (ADXMj TrgaR), und dass **Lk 12, 22**, wo auf die Volksrede eine Jüngerrede folgt, die ausdrücklich als solche bezeichnet war, dieselbe mit *δια τουτο υμιν λεγω* (AΔMj Tsch Blj Trg u. WHaR) eingeleitet wird. Von einer Konformation nach Mt 6, 25, die im Folgenden gerade nur bei ΔMj sichtbar wird (*τις ψυχη υμων*), kann doch in solchen reinen Formalien nicht die Rede sein, höchstens von der Herstellung der gewöhnlichen Wortstellung, die aber doch hier, wo das Motiv der Umstellung so durchsich-

tig ist, nicht berechtigt wäre, wie etwa 23, 43 (ℵAXΔMj: *αμην λεγω σοι*) oder **Jh 16, 12** (ADΔMj TrgaR: *εχω λεγειν υμιν*), wo noch das Motiv dazu kam, das Verb. mit seinem Infinitiv zu verbinden. Nach Analogie dieser Stellen wird aber auch **10, 1. 7. 13, 21** mit B allein gegen alle Mjsk und Editoren *αμην αμην υμιν λεγω* zu lesen sein, da die Herstellung einer so gebräuchlichen Formel doch ungleich wahrscheinlicher ist, als die Zerstörung derselben, zumal für B die Absicht stärkerer Betonung ohne alle Analogie wäre.[1])

Das nähere Objekt im Accus. wird nicht selten dem entfernteren vorangestellt. So **Lk 22, 4** (AXΔMj TrgaR: *αυτον παραδω αυτοις*), **Jh 10, 28** (ADΔMj TrgaR: *διδωμι ζωὴν αιωνιον αυτοις*), Mk 11, 7 (ℵ: *αυτων τα ιματια αυτω*), **15, 15** (ℵC Tsch: *το ικανον τω οχλω*), **Mt 20, 12** (ℵDLZ Tsch TrgaR WHtxt Nst), wo sichtlich noch die Absicht vorliegt, das *αυτους* mit *ισους* zu verbinden. Nur **Jh 14, 3** wird das *τοπον υμιν* (ℵBDLX2Mj) trotz aller neueren Editoren ausser TrgaR nach dem *τοπον υμιν* v. 2 konformirt sein. Dagegen muss das *μιαν ηλεια* **Mt 17, 4** (BMj) trotz aller Editoren ursprünglich sein, das ja nicht nach Lk 9, 33 geändert sein kann, wo alle dreimal das *μιαν* voransteht

1) Dass das *λεγουσιν αυτω* **Mt 13, 28** (ℵD Tsch Blj) lediglich nach v. 27 konformirt ist, zeigt die Fortsetzung dieser Konformation in LXΔMj (*ειπον*), und umgekehrt hat ℵ 13, 10 das *αυτοις* vor *λαλει* gestellt nach v. 13, wie dort D nach v. 10 das *αυτοις* nachstellt. Ganz klar ist doch, dass **Jh 18, 34** das *αλλοι σοι ειπον* (ℵAXΔMj Tsch Blj) ebenso dem *αφ εαυτου συ—λεγεις* konformirt ist, wie das *τις υμιν δωσει* **Lk 16, 12** (AB XΔMj WHaR) dem *τις υμιν πιστευσει*. Ganz anders sind die Stellen, wo das zu *αποκριθεις* gehörige *αυτω* **4, 8** (BΔMj TrgtxtWHaR) heruntergerückt wird, um es mit *ειπεν* zu verbinden, da das *αποκριθεις* in der ungeheuren Mehrzahl der Fälle ohne einen Dativ steht. Vgl. noch C Mk 3, 33, CZΔ **Mt 20, 13** (Trg WHaR), AXMj Mk 10, 51, AΔMj 15, 2, ADXMj **11, 33** (TrgaR). Selbst B konnte es begegnen, dass dies *αυτω* übergangen und erst nach dem *ειπεν* nachgeholt wurde (**Mt 14, 28** WH). Umgekehrt ist nur **Lk 3, 16** das so ungewöhnlich nach *λεγων* stehende *απασιν* mit dem Subj. *ο ιωαν.* (vgl. 1, b) zu *απεκρινατο* heraufgenommen (ACΔMj Trgtxt), während Mt 15, 15 (B) das *αυτω* nur durch Schreibeversehen heraufgenommen sein kann, da das dazwischenstehende *ο πετρος*, das vollends ohne alle Analogie in der Ausdrucksweise des Evangelisten wäre, die Absicht einer Verbindung mit *αποκριθεις* ausschliesst, und eine Betonung des *αυτω* hier ebenso völlig unmotivirt, wie für B undenkbar wäre.

und merkwürdiger Weise ℵ nur die beiden ersten nach Mtth. nachstellt, also dort noch, wie B, gelesen haben muss, während die Konformation nach den beiden Parallelgliedern so nahe lag. Wie hier, so liegen überall besondere Gründe vor, wo der Dat. vorangestellt wird. So Jh 20, 20 (LXΔMj), wo das aus zwei Substantiven bestehende nähere Objekt das *αυτοις* scheinbar zu weit von seinem Verbum trennte, Mk 5, 23 (AMj), wo das *αυτη* nach *επιθης* absichtsvoll an *το θυγατριον μου* anknüpft, **3, 16** (ADMj TrgaR), wo *τω σιμωνι* heraufgenommen wird, um *ονομα* mit *πετρον* zu verbinden, wie das hinter *δυναμιν* stehende *αυτοις* **Lk 9, 1** (B cop WHaR), um dies mit *και εξουσιαν* zu verbinden. Das *καισαρι φορους* Lk 23, 2 (AXΔMj) wird nach 20, 22 konformirt sein.

Oft bezwecken die Umstellungen, das irgendwie von seinem Verbum getrennte Objekt mit ihm zu verbinden, wie LXΔMj Mt 7, 5 (*εκβαλε—την δοκον*), CLXΔMj 14, 18 (*φερετε μοι αυτους*), DR **Lk 8, 55** (TrgaR: *δοθηναι αυτη φαγειν*), das freilich aus Mk 5, 43 stammen kann, ADMj Mk 4, 30 (*παραβαλωμεν αυτην*). **10, 51** (Trg: *τι θελεις ποιησω σοι*), ACΔMj **Lk 9, 41** (TrgaR: *προσαγ. τον υιον σ.*), ℵAXMj **Jh 19, 33** (TrgaR: *ειδον αυτον ηδη*), ℵALXΔMj **Lk 8, 20** (Tsch TrgaR Blj Nst: *ιδειν σε θελοντες*), selbst wo dadurch das Subj. noch weiter vom Verb. entfernt wird, wie CLXMj Mt 10, 33 (*αρνησομαι αυτον καγω*). **14, 27** (Trgtxt: *ελαλησεν αυτοις ο ιησ.*), CDLΔMj **14, 4** (Trg: *ελεγεν αυτω ιωαν.*), ℵD2Mj **Jh 11, 12** (Tsch Blj: *ειπον αυτω οι μαθηται*), wo A sogar das *οι μαθ.* entfernt, um das *αυτω* mit dem Verb. zu verbinden, und LΔMj es nach dem Subj. so wenig mehr erwarteten, dass sie es in das gewöhnliche *αυτου* verwandelten, ℵACXΔMj Mk 8, 32 (*προσλαβ. αυτον ο πετρ.*), wo die Lesart keineswegs aus Mt 16, 22 stammt, da dort erst nach Mrk. konformirt ist. Sogar gegen alle andern Mjsk wird **Mt 6, 18** nach B (WHaR) *φανης νηστευων* zu schreiben sein, da die Verbindung des *φανης* mit *τοις ανθρωπ.* schon durch v. 16 sich darbot, **9, 28** nach B (WHaR), wo C in andrer Weise als ℵADLΔ die Verbindung des *τουτο* mit *ποιησαι* herstellt, und **Lk 6, 26** (B e q tol Trt: *υμας καλως ειπωσιν*), wo durch die Umstellung des *υμας* nach (ℵAL Tsch) oder vor *ειπωσιν* (DQXΔΞMj, vgl. die übrigen Editoren) zugleich das *υμας* betont und in jener Fassung noch das *υμας* bedeutsam dem Subj. gegenübergestellt wird.

d. An der an dritter Stelle stehenden Conjunction nahmen die Emendatoren oft Anstoss und rückten sie herauf. Vgl. ADXΔMj Mt 25, 27 (*εδει ουν σε*), wie ℵLXΔMj **Lk 16, 27** (Tsch Blj: *ερωτω ουν σε*), oder AXΔMj 22, 22 (*ο μεν υιος*). Jh 9, 30 (*εν γαρ τουτω*, vgl. ADXΔMj Lk 8, 18 *ος γαρ εαν*), ℵAΔMj **Lk 12, 56,** wo das nach *καιρον* stehende *δε* (B WHtxt) in ℵAΔMj nach *τον* gestellt, in L gestrichen, in D in *πλην* verwandelt wird, vgl. **18, 4** (ℵADXΔMj Tsch Blj: *μετα δε ταυτα*). Eine ganz naheliegende Emendation ist die Umstellung des *οτι* vor *ουτως* ADMj (Mk 11, 32) oder des *τοινυν* nach *αποδοτε* in ACΔMj (Lk 20, 25), die auch das *γαρ* hinter *ως παγις* stellen (**21, 35** TrgaR), weil sie dies zum folgenden Satze zogen. Die Stellung des *και* nach *εν τη οδω* **Mt 20, 17** (CDXΔMj TrgaR) ist Nachbesserung, weil letzteres bei *παρελαβεν* bedeutsamer schien, wie **Lk 8, 27** das *και* nach *εκ χρονων ικαν.* gestellt ward (AXΔMj Trg), um die Zeitbestimmung zu der Hauptsache (*εχων δαιμονια* zu beziehen, und **Mk 3, 26** nach *εμερισθη* (ℵCΔ Tsch) in Folge der ganz gedankenlosen Verbindung des *εφ εαυτον* mit *εμερισθη* nach v. 24. 25 (vgl. Mt 12, 26). Auch **Jh 12, 18** wird das *και* vor *ο οχλος*, das den *οχλος* v. 12 von dem v. 17 erwähnten unterscheidet, weil man es nicht verstand, von den meisten Mjsk und Editoren nach *δια τουτο* gestellt, obwohl noch Δ3Mj (Trgtxt) zeigen, dass es dort ursprünglich nicht stand.

e. Absichtsvolle Emendationen sind es, wenn AΔMj Mt 26, 43 das *παλιν* vor *καθευδοντας* stellen, weil es doch darauf ankam, dass er sie wieder eingeschlafen fand (vgl. Mk 14, 40 und dazu II, 3, b), oder das *νυν μεν* nach *λυπην* Jh 16, 22, weil nicht die Zeiten einander entgegengesetzt werden, sondern Trauer und Freude, wenn Mk 2, 12 (ADΔMj) das *ευθυς* zu *ηγερθη* heraufgenommen wird, bei dem es bedeutsamer schien, oder das *αρτι* **Mt 26, 53** (ACDΔMj TrgaR) zu *παρακαλεσαι*, weil es doch auf den Zeitpunkt der Bitte zunächst ankommt, der dann die Erhörung erst folgen kann. So begreiflich es ist, dass **Mk 2, 12** (ACΔMj TrgaR) das *ουδεποτε* vor *ουτως* gestellt wurde, ist es auch, wenn Lk 21, 30 (ℵDLR) das das Prädikat des Satzes vertretende *εγγυς* vor das *ηδη* gestellt wird.

Am häufigsten wird das Adverb. seinem Verb. nachgestellt, wie CLΔMj Mt 3. 16. Lk 9, 59. AXΔMj 24, 34. Mk 15, 12. ALXΔMj

13, 10. **14, 72** (Tsch TrgaR: *φωνησαι δις*, wie gleich im folgenden AXMj: *απαρνησ. με τρις*), wo schon eine bedeutungsvolle Zusammenstellung von *δις τρις* beabsichtigt sein kann, ℵD **Jh 5, 19** (Tsch Blj: *ποιει ομοιως*), ℵZ **Mt 14, 15** (Tsch WHaR: *παρηλθεν ηδη*), ℵLX **Jh 18, 36** (Trg WH Nst Blj: *ηγωνιζοντο αν*, vgl. III, 5, a), wie 14, 7 (AΔMj). 8, 19 (ℵΔMj), weshalb gegen alle Mjsk **Lk 10, 6** mit B it vg (TrgaR WHtxt) *εαν εκει η* zu lesen sein wird. Dagegen ist **16, 6** das *ταχεως* nur, weil es bei flüchtiger Verbindung des *καθισας* mit seinem Verbum in B (WHaR) ausgefallen war, erst hinter *γραψον* nachgebracht. Wo das Umgekehrte der Fall, sollte das Adverb. sichtlich durch die Voranstellung einen besondern Nachdruck erhalten, wie LΔMj Mt 2, 8 (*ακριβως εξετασατε*), AMj **Jh 19, 34** (TrgaR: *ευθυς εξηλθεν*, vgl. AΔMj 13, 30), AXΔMj 9, 19 (*αρτι βλεπει*), ADXΔMj **Lk 12, 28** (Trgtxt), wo dem *σημερον οντα* das *αυριον βαλλομενον* gegenübertritt, ℵ Jh 4, 42. 7, 40 (*αληθως ουτος εστιν*), ℵLX Lk 12, 43 (*ευρησ. ουτως ποιουντα*), ℵDΔMj Jh 7, 46 (*ουτως ελαλησεν*). Zuweilen kommen noch besondere Gründe hinzu, wie bei dem *ομοιως εισιν* **Mk 4, 16** (ℵCLΔ Tsch Blj), weil dies bei der Nachstellung des Adverb. so verstanden werden konnte, als gelte von den auf das Steinige Gesäten dasselbe wie von den *οι παρα την οδον* v. 15, oder bei dem *εξω εκαθητο* Mt 26, 69 (ACXMj), weil nach dem Verb. noch ein präpositioneller Zusatz folgt (vgl. ℵC Jh 21, 16 *παλιν λεγει αυτω δευτερον*). Das *υστερον ακολουθ.* Jh 13, 36 (ADΔMj) wird dem *νυν ακολουθ.* davor konformirt sein, da CDLX wieder v. 37 das *νυν ακολουθ.* danach konformiren.

f. Noch viel häufiger werden die präpositionellen Bestimmungen nachgestellt. Vgl. CLXΔMj Mt 14, 3. 16, 21. 12, 44, wo dadurch noch die Anknüpfung des *οθεν* erleichtert, DLZ 15, 14. AMj, die noch bei Mrk. allein sechsmal den gleichen Fehler haben, **Mk 3, 27** (TrgaR), wo ohnehin das Partizipium fehlerhaft gestellt (2, b), AΔMj Lk 1, 29. **5, 2** (TrgaR: *αποβαντες απ αυτων*). **18, 24** (TrgaR: *εισελευσονται εις τ. βασιλ.*, vgl. schon II, 3, b). 18, 27. 22, 22. Jh 2, 6. 15, 25, ADXMj **Lk 6, 3** (TrgaR), wo das *προς αυτους* nach richtiger Wortstellung (vgl. 1, b) zu *αποκριθεις* gehört (vgl. **14, 5** AD2Mj TrgaR), **Mk 12, 7** (TrgaR: *ειπαν προς εαυτους*). **6, 53** (Trg), wo die Nachstellung mit der fehlerhaften

Auslassung des *εις* (III, 5, f) zusammenhängt, **6, 49** (Trg: *περιπατουντα επι τ. θαλ.*), wo die Konformation nach v. 48 sehr nahe lag, ADΔMj **Lk 15, 7** (Trgtxt: *χαρα εσται εν τω ουρ.*). **19, 19** (Trgtxt: *γινου επανω πεντε πολ.*), wo damit zugleich eine gesperrte Stellung entfernt wird, 23, 8. **Jh 5, 38** (TrgaR: *μενοντα εν υμιν*). 14, 16, ADLΔMj **Lk 24, 13** (Trgtxt: *ησαν πορ. εν αυτ. τ. ημ.*), ACXΔMj **24, 1** (Trgtxt: *ηλθον επι το μν.*). ℵ Jh 1, 28, wo wohl das *περαν τ. ιορδ.* als Näherbestimmung des *βηθαν.* genommen, 16, 26, wo dadurch zugleich die beiden verschiedenartigen *εν* getrennt werden, wie Mt 14, 28 (LXMj) zwei verschiedene Präpositionen durch Voranstellung der einen, ℵD 28, 20, ℵADL **Lk 11, 17** (Tsch WHaR Blj: *διαμερισθεισα εφ εαυτην*, das bereits v. 18 als falsch erkannt und aufgegeben ist). Aber auch mit B (WHtxt TrgaR) allein muss **12, 25** das *επι την ηλικιαν αυτου προσθειναι* festgehalten werden, da das von den meisten Mjsk zugesetzte *ενα* zeigt, dass hier nach Mt 6, 27 konformirt ist, und ebenso das *προς αυτους εληλυθει* **Jh 6, 17** (B), da die Präposition theils einfach nachgestellt wurde (ALΔMj Trg WHtxt Nst), theils, damit das Subjekt nicht zu sehr nachhinke, ganz an den Schluss (ℵD Tsch WHaR Blj). Dass freilich auch Präp. des Nachdrucks wegen vorangestellt werden, erhellt aus Mk 4, 22 (AMj: *εις φανερον ελθη*). 2, 19 (AΔMj), wo schon das *μεθ εαυτων* auf diese Absicht hindeutet, 14, 24 (ADXΔMj *το υπερ πολλων εκχυνν.*), wo diese Stellung nicht aus der vielfach abweichenden Parallele (Mt 26, 28) herstammt, Lk 18, 13 (ADΔMj: *εις τον ουρανον επαραι*). 2, 44 (ACXΔMj: *εν τη συνοδια ειναι*). 20, 46 (ℵALR: *εν στολαις περιπατειν*, vgl. ℵ Jh 3, 36. 7, 13).[1])

Eine offenbare Emendation anderer Art ist Jh 16, 23, wo

1) Dasselbe würde auch von dem *επι τ. γης* vor *αφιεναι* **Mk 2, 10** (ℵCDLΔΣMj Tsch Trgtxt WHaR Nst) gelten, das noch AMj mit B hinter *αφιεναι* haben, aber wenigstens vor *αμαρτιας* stellen, wenn hier nicht die Konformation nach Mt 9, 6 so nahe läge. Zweifellos ist ja in Folge solcher Konformation das *κατ οναρ* **Mt 2, 13** (BC2Mj Trg WHaR) nach 1, 20 vor das Verb. gestellt (vgl. II, 3, d), wie 2, 19 (CLΔMj) bestätigt. Vgl. 19, 24, wo CXΔMj das *εις την βασιλ.* nach dem Parallelgliede vor das Verb. stellen, wie ΔMj Jh 17, 16 das *εκ τ. κοσμου* vor *ουκ ειμι*. Auch das *ο εις τον κοσμον ερχομενος* **Jh 6, 14** (ℵD Tsch) wird nach 11, 27 konformirt sein, wo Niemand ändert.

ADMj das nach *δωσει υμιν* nicht verstandene *εν τω ονοματι μου* zu *αιτησητε τον πατερα* (vgl. v. 24) heraufnehmen, oder **6, 51**, wo die seltene Konstruktion des blossen *εστιν* mit *υπερ* dadurch verbessert wurde, dass man das *υπερ της του κοσμου ζωης* mit *ον εγω δωσω* verband (ℵ Tsch Blj), während ΔMj durch die Einschiebung eines *ην εγω δωσω* nach *εστιν* helfen. Ebenso ist das *εν τη πολει* Lk 7, 37 (AXΔMj) zu *γυνη* heraufgenommen, weil man das *ητις ην εν τ. πολει αμαρτωλος* nicht verstand. Es schien natürlicher, das *προς αυτον* **Mk 2, 3** (ACDΔMj Trg txt) mit dem Hauptverbum *ερχονται* zu verbinden, als mit dem *φεροντες* (vgl. CΔMj Lk 6, 3 *αποκριθεις προς αυτους ειπεν*. AΔMj 20, 2 *ειπον προς αυτον λεγοντες*). Dass das in ℵ ausgefallene *προς εαυτον* **Lk 18, 11** fälschlich hinter *σταθεις* restituirt wurde, wo es gar keinen wortgemässen Sinn giebt (AD XMj Trg u. WHaR), sahen wir schon III, 5, g. Nur selten lässt sich kein rechtes Motiv für die Heraufnahme der Präposition vor das Verbum absehen, wie bei dem *εν τω αμπελωνι πεφυτευμ.* 13, 6 (AΔMj), *μετ αυτου συνλαλ.* Mt 17, 3 (CDLΔMj). Aber wenn das *εν τη συναγ. διδασκων* Mk 6, 2 (AMj) allgemein verworfen wird, so wird kein Grund sein, das *εν τ. ιερω διδασκων* **Lk 21, 37** gegen B K it vg syr Trgtxt WHaR zu bevorzugen, da wohl nur D Jh 7, 28 *διδ. εν τη συναγ.* schreibt.

Die zweifellos schwierigere Wortstellung *εκ του ουρανου ως αστραπην πεσοντα* **Lk 10, 18** (B WHaR) ist dadurch erleichtert, dass man die Praep. mit dem Verb. verband, wodurch auch die beiden Accus. sich enger zusammenschlossen. Aber auch sonst wird die Praep. dem Verb. näher gerückt, wie **Mk 12, 6** (AXMj TrgaR: *απεστειλεν και αυτον προς αυτους*), oder direkt mit ihm verbunden, wie **Lk 12, 28** (AMj Trgtxt: *σημερον εν αγρω οντα*, vgl. ΔMj). 19, 44 (ACΔMj: *αφησουσιν εν σοι*). Jh 4, 52 (LΔMj: *επυθετο παρ αυτων*). 9, 24 (AXΔMj *εφωνησεν ουν εκ δευτερου*). **Mk 9, 22** (ADXMj Trgtxt: *εις πυρ εβαλεν*). **6, 32** (AMj), wo die, welche das *εν* vor *τω πλοιω* auslassen, nun *εις ερημον τοπον* voraufnehmen, um es mit *απηλθον* zu verbinden (Tsch Trg). Schon in B ist das *μεθ εαυτων* **9,** 8 (WH txt) gleich hinter *ειδον* heraufgenommen, wie sich daraus zeigt, dass er von seiner Vorlage abweichend *μετα εαυτων* schreibt. Dagegen ist das *εν υμιν* hinter *μεγας* (B sah cop WHaR) **Mt 20, 26** des Nachdrucks wegen in allen andern Mjsk nach v. 27 gleich

mit *θελει* verbunden, während es C erst hinter *γενεσθαι* stellt. Umgekehrt konnte freilich auch das Interesse vorherrschen, das Verb. zunächst mit seinem Objekt zu verbinden (vgl. not. c am Schluss), wodurch die Praep. aus ihrer Stellung verdrängt wurde. So nahmen schon B cop (WHaR) **Mt 18, 16** unwillkürlich das Objekt herauf, worauf alles ankam, so dass nun die Präposition offenbar nachschleppt. Sehr klar zeigt sich diese Absicht in dem *αυτο πινω καινον μεθ υμων* statt *μεθ υμ. καιν.* **26, 29** (CLZ TrgaR) oder *τ. βαλλοντας τα δωρα αυτων εις* **Lk 21, 1** (AΔMj TrgaR), *ενδυσησθε δυναμιν εξ υψους* **24, 49** (ADXΔMj TrgaR), *απολεσας εν εξ αυτων* **15, 4** (ALXΔMj TrgaR), *εφαγον το μαννα εν τη ερημω* Jh 6, 49 (ℵALΔMj), auch bei Heraufnahme des Pronominaldativs, wie **Lk 23, 55** (AXΔMj Trgtxt: *συνεληλυθ. αυτω εκ*) und sogar **12, 13** (ADXΔMj Trgtxt: *ειπε δε τις αυτω εκ τ. οχλου*), wo die Zusammengehörigkeit des *τις* mit der Praep. ganz übersehen wurde.

Auch vor das Objekt wird die Präposition heraufgenommen, um sie zu betonen, wie Jh 7, 4 (DΔMj it: *εν κρυπτω τι ποιει*). Mt 26, 23 (CDΔMj: *εν τω τρυβλιω την χειρα*). Jh 13, 37 (ℵX: *υπερ σου την ψυχην μου θησω*), während sie umgekehrt **Lk 22, 6** (XΔMj TrgaR) hinter *αυτοις* gestellt wird, um dies nachdrücklich mit *αυτον* zu verbinden, oder **Lk 2, 36** (AD TrgaR) hinter den Acc. temp., weil man die absichtsvolle Verbindung der beiden Zeitbestimmungen verkannte. Endlich wird gern die Praep. vor das Adverb. gestellt, weil in ihr die wichtigere Näherbestimmung zu liegen schien, wie AMj Lk 7, 38, AΔMj Mk 14, 66, ℵD **5, 21** (Tsch: *εις το περαν παλιν*), ℵCL **1, 45** (Tsch WH aR), wo man das *εις πολιν* im Gegensatz zu *επ ερημ. τοποις* betonen zu müssen glaubte, ℵAMj **Jh 18, 33** (Tsch Blj: *εις το πραιτωριον παλιν*) und besonders ℵADΔMj Mt 27, 51, wo die Heraufnahme des *εις δυο* so ganz nahe lag. Umgekehrt wurde das hinter *μετα των μαθητων αυτου* stehende *εκει* (B WHaR) **Jh 18, 2** heraufgenommen und in D sogar hinter *συνηχθη* gestellt wegen seiner Anknüpfung an *τον τοπον*. Das *υπ αυτου* ist **Mk 1, 5** hinter *εν τω ιορδ. ποτ.* gestellt (ADΔMj TrgaR), schwerlich wegen Mt 3, 6, sondern weil die für die Johannestaufe charakteristische Bestimmung dem im Zusammenhange mit v. 4 selbstverständlichen *υπ αυτου* voraufgehen zu müssen schien.

3. Parallele Worte und Sätze.

a. Da **Jh 19, 10** Pilatus Jesum offenbar mit seiner Vollmacht bedrohen will, wird in LXΔMj (TrgaR) das *σταυρωσαι σε* vorangestellt. Das *το δαιμονιον εξεληλ.* wird in AMj Mk 7, 30 vorangestellt, weil sich daraus erst das ruhige Daliegen der bisher vom Dämon umgetriebenen Tochter erklärt, wie Jh 19, 31 das *επει παρασκευη ην* hinter *σαββατω*, um den Satz nicht durch zwei Parenthesen zu unterbrechen. Das *μη μοιχευσης* vor *μη φον.* **Mk 10, 19** (AXMj Tsch Trgtxt WHaR) stammt aus Lk 18, 20, da für die umgekehrte Stellung nicht auf Mt 19, 18 reflektirt sein kann, wo die Verbote ganz anders lauten. Ebenso wird in AΔMj Jh 9, 21 das *ηλικιαν εχει* vorangestellt, weil sich darauf erst die Aufforderung *αυτον ερωτησατε* gründet, weshalb auch wohl schon hier, dem folgenden *αυτος* parallel, ein *αυτος* voraufgeschickt wird, das noch ℵ theilt, der die Aufforderung auslässt, und **Lk 23, 35** (Trgtxt) das *του θεου*, das bei *ο χριστος* überflüssig schien, zu *εκλεκτος* gezogen (vgl. C: *ο εκλ. του θεου*). In ADXΔMj wird das *κατα τοπους* **21, 11** (TrgaR) zu *σεισμοι τε μεγαλοι* heraufgenommen, weil es in den Parallelen mit den Erdbeben verbunden wird, und deshalb auch zunächst *και λιμοι* angeknüpft (vgl. noch ℵL, von denen ℵ auch Mt 24, 7 *σεισμοι κ. λιμοι* hat), während nach B it vg (Trgtxt WHtxt) *λοιμοι* vor *λιμοι* stand, und **13, 9** (TrgaR) das *εις το μελλον* mit *εκκοψεις* verknüpft, um einen Gegensatz zu v. 7 zu bilden, eine offenbar gänzlich verfehlte Emendation. Das *οταν γενηται* **Jh 13, 19** stellen ACDΔMj (TrgaR) vor *πιστευσητε*, um dieses mit *οτι* zu verknüpfen. Dass die Heraufnahme des *συνπνιγει τον λογον* ℵ **Mk 4, 19** nicht multum probabilitatis habet (Tsch), zeigt schon der ganz unpassende Sing., bei dem offenbar das vorhergehende *αι μεριμναι* übersehen ist. Gänzlich verfehlt ist auch die Heraufnahme des *απο τ. ιουδ.* vor *ηκολουθησαν* (**3, 7** ℵCΔ Tsch WHaR), da die Abschreiber übersahen, wie absichtsvoll die Jesu nachfolgende galiläische Volksmenge von der aus der Ferne zu ihm gekommenen unterschieden wird. Das *σταχυας* wurde **Lk 6, 1** mit *ετιλλον* verbunden (ℵADXΔMj Tsch TrgaR Blj Nst), da in den Parallelen überall vom Aehrenrupfen

die Rede ist und darin ja auch eigentlich das Anstössige lag. Auch **12, 1** wird das *των φαρισαιων* mit BL (WH TrgaR) hinter *υποκρισις* zu stellen sein, da das *απο τ. ζυμης τ. φαρισ.* offenbar aus Mt 16, 6. Mk 8, 15 stammt. Geradezu sinnlos ist aber die Voranstellung des *εις τα οπισω βλεπων* (bem. die nachdrückliche Voranstellung der Präp.) vor *και επιβαλλων* (bem. das konformirte Part. Praes.) **9, 62** in D cod it (WHaRiKl).

b. Wie das *γραμματεις και φαρισ.* Mt 15, 1 (CLXΔMj). Lk 5, 30 (AXΔMj) aus Mt 5, 20. 12, 38. 23, 2 ff., so stammt das *οι αρχιερ. κ. οι γραμμ.* **Lk 20, 19** (ℵDΔMj TrgaR) aus 9, 22. 19, 47. 22, 2 und ähnlichen Stellen. Das *κυλλον* **Mt 18, 8** (DLΔMj Trg) ist dem *χωλον* als der umfassendere Begriff nachgestellt, aber nur D hat diese Emendation durchgeführt, indem er nun auch *ποδας* vor *χειρας* stellt, **Lk 12, 56** stellen DL mit XMj (TrgaR) *του ουρανου* dem *κ της γης* voran, da die vorhin genannten Zeichen wesentlich Himmelszeichen sind, und **2, 52** (Trgtxt) *ηλικια* vor *σοφια*, da ja die körperliche Entwicklung der geistigen vorangeht. Offenbar absichtsvoll ist **11, 40** (CD TrgaR) das *το εσωθεν* vorangestellt, um chiastisch an v. 39 anzuknüpfen, dabei aber der Sinn gänzlich verfehlt; **Mt 19, 29** ist das *οικιας* ans Ende gestellt (CL Tsch Trgtxt WHaR Blj), um es mit dem allein ähnlichen *αγρους* zu verbinden, da ja auf die Parallelen, wo *οικιαν* steht, nicht reflektirt sein kann. **Mk 7, 21** haben AXΣ Mj (TrgaR) *μοιχειαι* vorangestellt, um es mit dem ähnlichen *πορνειαι* zu verbinden und *φονοι* vor *κλοπαι* nach der Ordnung des Dekalogs, wie ADMj Lk 17, 29 *θειον* vor *πυρ* nach den LXX und ADXΔMj (Trgtxt) **18, 29** die umfassenderen Begriffe (*γονεις—αδελφους*) vor *γυναικα*, dem sich nun sehr passend die *τεκνα* anzuschliessen schienen. So wenig wie Mt 14, 21 nach D it cop Orig, kann **15, 38** nach ℵD (Tsch WHaR) das *παιδιων κ. γυναικων* aufgenommen werden. Das *λογω και εργω* Lk 24, 19 (ℵD) ist nach Act. 7, 22 konformirt, das erste *τελων. κ. αμαρτ.* **Mk 2, 16** (ℵACΔMj Tsch Blj) nach v. 15 und dem gleich folgenden, statt dessen D (TrgaR) das *αμαρτ. κ. τελ.* beibehält; 10, 29 (ℵAXMj) schien die Voranstellung des *πατερα* vor *μητερα* die natürlichere. Auch das in B allein erhaltene *σαδδ. και φαρ.* **Mt 16, 12** muss trotz allen Editoren echt sein, da die Aenderung der Stellung gegen v. 11 ganz unbegreiflich wäre, während

der Evangelist sehr wohl in seiner Deutung die Sadduk äer voranstellen konnte, gegen deren Lehre Jesus ausdrücklich polemisirt hatte (22, 23ff.).[1])

c. Umstellungen von ganzen Versen finden sich nur in D. Den mit ℵΔMj eingeschalteten Vers Lk 23, 17 (vgl. III, 6, a) hat er mit einigen Vers hinter v. 19 gebracht, weil er ja nur erklären sollte, warum Pilatus v. 20 Jesum zu amnestiren beabsichtigt, obwohl nun jedes Subjekt zu *αναγκην ειχεν* fehlt. Die Worte *μειζων—εστιν* 7, 28 hat er mit einem *οτι* als Begründung an v. 26 angeknüpft. Diesen Text kennt schon der Vercell., in dem die Worte v. 26 übergeschrieben waren und nun ganz ungeschickt nach etiam dico vobis eingeschaltet sind. Den Spruch 6, 5 hat er an den Schluss der Sabbatheilungen nach v. 10 als die für sie alle entscheidende Pointe angefügt. Mk 10, 25 hat er mit einigen Lateinern, ihn zugleich frei umgestaltend in eine Form, an die schon sein Citat bei Clem erinnert, an v. 23 angefügt, weil in ihm noch von den Reichen die Rede ist, während v. 24. 26 ganz allgemein zu lauten schienen. Ebenso hat er mit cod it Mt 17, 13 nach *ηϑελησαν* als Parenthese eingefügt, weil dort das über den Täufer Gesagte zu Ende war. Dann aber darf man auch nicht **Mt 5, 5,** weil ihm noch einige cod it mehr folgen, und diese Lesart schon Clem u. Orig bekannt war, vor 5, 4 stellen (Tsch Trg WHaR Blj). Es lag doch ebenso nahe, die Seligpreisung der *πραεις* mit der der *πτωχοι* zu verknüpfen, da beides im AT vielfach Bezeichnung derselben Kategorie ist, wie die Verheissung des Himmelreiches mit der des Erdbesitzes,

---

1) Die Varianten in der Aufzählung **Mt 15, 30** scheinen sich mir nur aus der Ordnung in B (WH: *χωλους κυλλους τυφλους κωφους*) zu erklären; denn die Umstellung der beiden mittleren Glieder in ℵ (*τυφλ. κυλλ.*) stammt aus v. 31, wo die *χωλοι* und *τυφλ.* verbunden waren, und wonach dann noch LΔ die *κωφοι* voranstellten und XMj, denen die anderen Editoren folgen, sie mit den *κυλλοι* verbinden. C muss den Text von ℵ vor sich gehabt haben, in dem er nur noch die *κωφοι* mit den verwandten *τυφλοι* verband. Dass ℵ nicht auch *κωφους* vor *κυλλους* stellte, LΔ nicht *κωφους* mit *κυλλ.* verband, und XMj nicht die beiden konformen Gliederpaare nach v. 31 umstellten, erklärt sich nur aus ihrer theilweisen Gebundenheit an einen älteren Text, wie er noch in B vorliegt.

und die Seligpreisung der Trauernden und Darbenden schien nun erst recht zusammenzupassen.[1])

---

1) Die marcionitische Lesart Mt 11, 27 hat trotz ihres hohen Alters textkritisch gar nichts für sich; denn die Aoriste sind doch einfach dem *παρεδοθη* konformirt, und die Umstellung nach dem Kontext, in dem es sich zunächst darum handelt, dass der Sohn den Vater kennt, während nun in Wahrheit das *ω εαν βουληται ο υιος αποκαλυψαι* seine kontextmässige Beziehung auf v. 25 durch das dazwischentretende *και τον υιον ει μη ο πατηρ* völlig verliert.

V. Orthographisches.

1. Vieles Orthographische ist bereits bei den einzelnen Kategorien von Wörtern in Abschn. II behandelt. Hier rechtfertigen wir nur noch unsre Schreibweise der Comp. mit *εν* und *συν*. Fast nur gegen D, der sich auch nicht konsequent bleibt, ist zu schreiben *εμβαινειν, εμβαλλειν, εμβλεπειν, εμβριμασθαι, εμπαιζειν, εμπεπλησμ., εμπιπτειν, εμπτυειν, εμφανιζειν, εμφοβος*. D schreibt auch häufig *ενπροσθεν*, Lk 18, 32 mit A2Mj *ενπαιχθησ.*, aber auch mit B Jh 11, 38 *ενβριμωμ.* und mit BL Lk 24, 5 *ενφοβ.* (vgl. D 24, 37). Nur A hat mit L, CL u. A. *εμμεσω* statt *εν μεσω*. — **Lk 10, 20** wird mit ℵBLX (Tsch WH Nst) *ενγεγραπται* zu lesen sein, **18, 1** *ενκακειν* (ℵABDLΔMj), **Jh 10, 22** (ℵBDL) *ενκαινια* gegen Trg; aber wenn keiner Mt 27, 46. Mk 15, 34 nach AΔ *ενκατελιπες* oder Lk 2, 5 nach ℵAD *ενκυω* schreibt (vgl. auch ℵ 13, 6 *ανπελωνι*), so wird man auch mit Trg gegen ℵD **20, 20** *εγκαθετους* schreiben müssen.

Während *συνζητειν* und *συνσταυρ.* ganz gesichert sind, muss wohl Mt 17, 22, wo die andern Mjsk variiren, nach ℵB *συστρεφομ.* gelesen werden (vgl. Act. 28, 3 und *συστροφη* 19, 40. 23, 12). Im Allgemeinen lässt sich die Beobachtung machen, dass, wo die Bedeutung der Präposition bereits verlöscht ist, auch am leichtesten der Schlusskonsonant sich ändert, wie in *συμβαινειν, συμβιβαζειν, συμβουλευειν* (*—λιον*), *συμπληρουσθαι, συμποσιον, συμφερειν, συμφωνειν* (*—νια*). Auch *συμβαλλειν* wird **Lk 2, 19** mit Trg gegen ℵD2Mj aufzunehmen sein, da **14, 31** nur DL (WH) *συνβαλλειν* haben. Dagegen vgl. *συνπορευονται* Mk 10, 1, das gegen LXMj (Trg) gesichert ist (wie in den Act. *συνπαραλαβειν, συνπαροντες, συνπεριλαβων*), *συνπαραγενομενοι* **Lk 23, 48** (gegen

XMj Trg, die 24, 21 mit L auch *συμ πασιν* schreiben), freilich merkwürdiger Weise auch *συνπνιγειν,* das **Mt 13, 22. Mk 4, 19. Lk 8, 14** gegen Trg entscheidend bezeugt ist. Dann wird aber auch gegen Trg mit ℵADL **Lk 8, 7** *συνφυεισαι,* wie mit ℵADΔ3Mj **23, 18** *πανπληθει,* zu schreiben sein. Während *συλλεγειν* und *συλλαβειν* ganz gesichert sind, wird gegen Trg mit entscheidenden Zeugen **Mt 17, 3. Mk 9, 4** *συνλαλειν* (vgl. Act 25, 12), **Mk 3, 5** *συνλυπουμενος,* **Jh 11, 16** *συνμαθηται* zu lesen sein, während das *συνσημον* **Mk 14, 44** (ℵΔ Tsch) zu verwerfen ist. Entscheidend bezeugt gegen D und Jh 18, 26 ℵD ist *συγγενης, συγγενεια, συγκεκαλυμμ.* (Lk 12, 2), *συγκυρια* (10, 31) und wohl auch *συγκυπτ.* (**13, 11** ABXMj Trg), umgekehrt gegen Trg *συνκαθημ.* (**Mk 14, 54. Lk 22, 55. 23, 51**) und *συνχρωνται* (**Jh 4, 9**). Da **Mk 15, 16. Lk 23, 13** (vgl. Act 10, 24. 28, 17) gegen Trg *συνκαλειν* ganz gesichert ist, so wird man dasselbe auch **9, 1** (ℵDR). **15, 6** (ℵD) und **15, 9** (ℵADΔ) aufnehmen müssen, zumal dieselben Zeugen auch **15, 6. 9** das überwiegend wahrscheinliche *συνχαρητε* haben.

2. Es scheint, dass der älteste Text, und zwar schon der, aus dem D stammt, zur Unterlassung der Apostrophirung des *αλλα* neigte, die sich bei D über 20 mal, DL **Lk 8, 16. Jh 16, 20** (Trg: *αλλα επι—αλλα η*). **6, 64** (Trg WH: *αλλα εισιν*), DΔ Mk 12, 25, DLΔ 12, 44. **Lk 22, 53** (Trg: *αλλα αυτη*) findet, ganz vereinzelt in C Mt 4, 4, CD3Mj **17, 12** (Trg WH Nst: *αλλα εποιησαν*), AΔ Mk 7, 19, ACDΔ **1, 45** (Trg WH: *αλλα εξω*). Ebenso in ℵ Jh 7, 28. **Mk 7, 25** (Tsch: *αλλα ευθυς*), ℵD **9, 22** (Tsch: *αλλα ει*), ℵC **Jh 9, 9,** wo Trg mit Recht *αλλ ομοιος* beibehält, wie auch das *αλλα ενοχος* **Mk 3, 29,** *αλλα οινον* **Lk 5, 38** trotz allen Editoren gegen ℵADLΔ verworfen werden muss, da B, der hier ausserdem keineswegs allein steht, keinerlei Neigung zur Einbringung der Apostrophirung verräth, und es sehr begreiflich ist, dass dieser Fehler sich vereinzelt aus dem ältesten Text in die jüngeren Cod verschleppt hat.[1]) Vielmehr schreibt auch B Jh 9, 31 *αλλα εαν,* 11, 52 *αλλα ινα,* **3,** 8 *αλλα ουκ* (Trg), **3, 16**

1) Das *αλλ αγωμεν* Jh 11, 15 (BXΔ3Mj) ist wahrscheinlich lediglich Schreibfehler, indem das eine der beiden *Α* ausfiel, wie das *ουδ εγω* ℵ Lk 20, 8, *ουδεν* ℵD Jh 1, 3, *ουδ εαν* ABD **Lk 16, 31** (Trg WH Nst) oder das *ΙΝ* statt *ΙΝΑ* ℵ Jh 6, 28, ℵX 14, 29.

αλλα εχη (Trg WH), wenn auch bei dem *αλλα οι* Mk 2, 17 (vgl. **Mt 9, 12** Trg WH) vielleicht das parallele *αλλα αμαρτ.* mitwirkte. Dagegen neigen die spezifischen Emendatoren sichtlich zur Apostrophirung, mit denen dann oft auch א und D gehen. Vgl. LXMj Jh 18, 28, DXMj 10, 26, DLXΔMj 21, 8, CLΔMj 4, 23, AXMj 12, 44, AΔMj Lk 24, 6, ALXMj Mk 13, 24, ACXMj **Lk 11, 42** (Trg: *αλλ ουαι*), אXΔMj Jh 7, 49, אDXMj Lk 7, 7, אLΔMj **Mt 18, 22** (Blj: *αλλ εως*), אDLXΔMj **Jh 7, 10,** wo schon, weil BT (Trg WH) allein das richtige *ως* danach erhalten haben (III, 5, a), mit ihnen auch *αλλα* geschrieben werden muss, אAΔMj 5, 42, אACLΔMj 8, 55, אCDLRMj Lk 5, 31.

Dass der älteste Text dazu neigt, die Apostrophirung von Präpositionen zu unterlassen, zeigt schon Mk 9, 8, wo B, indem er den präpositionellen Zusatz umstellt (IV, 2, f), zugleich *μετα εαυτων* schreibt. Vgl. noch B **Jh 6, 43** (Trg: *μετα αλληλων*). Lk 23, 8 (*υπο αυτου*), אXMj **Mk 7, 4** (Tsch: *απο αγορας*), אAL Lk 23, 14 (*κατα αυτου*), אACΔMj **Mk 15, 38** (Tsch: *απο ανωθεν*, vgl. **Mt 27, 51,** wo אL das *απο* fortlassen), wo das *απ ανωθεν* schon durch das analoge *απ αρχης* (Mt 24, 21. Mk 13, 19) sehr wahrscheinlich wird, DX **Mk 15, 21** (Trg: *απο αγρου*), C Lk 8, 43 (*υπο ουδενος*). Dann aber wird gegen Trg **Mk 13, 8** das *επ εθνος* mit אBL2Mj festzuhalten und in den andern Mjsk nach den Parallelen konformirt sein, auch wo das richtige *επι εθνος* in ihnen später verloren gegangen ist. Denn auch hier neigen die spezifischen Emendatoren zur Apostrophirung, wie AXMj Mk 9, 2 (*μεθ ημερας*), ADL2Mj Lk 12, 53 (*εφ υιω*), ADXMj **Mk 14, 19** (Trgtxt: *καθ εις*), CDX4Mj Lk 11, 17 (*επ οικον*), ACDXΔMj 2, 46 (*μεθ ημερας*), und dann auch אCL2Mj **Mt 24, 7** (Tsch Blj), ADLX **Lk 21, 10,** wo alle Editoren *επ εθνος* lesen. Das *παρ αλληλων* **Jh 5, 44** (BD2Mj WH) ist einfacher Schreibfehler, wie 11, 15 (s. o.).

3. Die Krasis wird in D (Jh 14, 3. Mk 9, 45 und 6 mal bei Luk.) eingebracht, ebenso in א Jh 8, 16, אD **Mk 14, 15** (Tsch Blj: *κακει*), אDL **1, 38** (Tsch Trg Blj Nst: *κακει* nach v. 35), vgl. das *καγω* Mk 11, 29 (אADMj), das freilich aus den Parallelen eingebracht ist, wie das *καγω υμιν λεγω* Lk 16, 9 (ADXΔMj) in der Anwendung der Parabel aus 11, 9. Vereinzelt steht selbst in CDL3Mj **Mt 20, 4** (Trg) *κακεινοις*, ALXMj Mk 10, 1 *κακειθεν* und **Jh 19, 35** (Tsch Blj) in allen Mjsk gegen B das *κακεινος*, das bei

Joh. noch 4 mal ohne Varianten vorkommt, also sicher hier konformirt sein wird. Sonst wird die Krasis gewöhnlich aufgelöst, auch in D Mt 21, 21. Mk 11, 29. Lk 13, 9. 24, 49. Jh 12, 32, DΔMj **Mt 5, 23** (TrgaR: *και εκει*). Mk 12, 4, CΔMj Mt 18, 33, CL **Lk 2, 48** (WH: *και εγω*), AD Mk 1, 35, ADXΔMj Jh 16, 32, ACXMj Mk 9, 30, AΔMj **Lk 12, 38** (Trg u. WHaR: *και εαν*). Jh 6, 44. 14, 21. 17, 11. 22, ALΔMj 14, 16. Lk 19, 23, ACLXΔMj Jh 8, 55, ℵDΔMj **Mt 26, 15** (Tsch Blj: *και εγω*), ℵAΔMj **28, 10** (Tsch Blj: *και εκει*). Vgl. **Jh 17, 6,** wo es doch sehr unwahrscheinlich ist, dass das in den Evangelien nur Lk 1, 3 vorkommende *καμοι* von B allein (Trg WH) eingebracht sein sollte.

VI. Resultate.

1. Der Vorzug des Cod B besteht keineswegs darin, dass er fehlerfrei ist; er hat über 400 ihm eigenthümliche Fehler. Allerdings zeigen die andern Mjsk. noch mehr solche Sonderfehler, selbst C, dem doch so beträchtliche Stücke fehlen, noch etwa 350; aber das Eigenthümliche ist die Art seiner Fehler. Der oft gehörten Behauptung, dass B mit den andern älteren Mjsk. einen rezensirten Text repräsentire, widerspricht der nachgewiesene Thatbestand auf allen Punkten. Gerade die Varianten, die einen stehenden Typus zeigen und so gleichartig in den Mjsk. wiederkehren, dass sie am ehesten auf eine absichtliche Textrezension führen, finden sich mit verschwindenden Ausnahmen in B nicht, wie sich am klarsten an den Zusätzen aller Kategorien zeigt. Nur Konformationen nach dem Kontext und, zwar seltner, aber oft desto auffallendere, nach den Parallelstellen hat B bereits. Die ihm eigenthümlichen Fehler sind meist reine Nachlässigkeiten oder geradezu Schreibeversehen, und zeigen oft eine so auffallende Gedankenlosigkeit, dass schon dadurch eine absichtsvolle Bearbeitung des Textes ausgeschlossen ist. Ueberlegte Emendationen lassen sich in ihm schlechterdings nicht nachweisen. Manche seiner Fehler fallen sicher dem letzten Abschreiber zur Last, wie sich besonders an solchen Schreibweisen zeigen lässt, in denen vereinzelte Stellen von dem in B sonst herrschenden Typus abweichen. Die grosse Mehrzahl aber dürfte aus dem ihm zu Grunde liegenden Texte herrühren, wie daraus erhellt, dass ganz gleichartige auch von andern Mjsk. und Uebersetzungen getheilt werden. Viele, die sich deutlich als Fehler verriethen, sind allerdings später verbessert worden, so

dass sie nur noch in B oder ganz unerheblichen Zeugen mit ihm erhalten sind. Aber es giebt auch viele, die nicht so leicht erkannt wurden, und sich deshalb sehr weit durch alle Gruppen unserer Cod. verbreiteten. Hierdurch ist unsere Textkritik vielfach getäuscht worden. Es schien doch eine stattliche Bezeugung, wenn etwa 70 mal die älteren Mjsk. (א, A, C), einzeln oder mehrere von ihnen, mit ihm gehen, wie mehr als doppelt so oft die jüngeren (D, L, Δ), und über 200 mal Cod. aus beiden Gruppen. Dennoch zeigen diese über 400 Varianten genau denselben Charakter, wie die B eigenthümlichen Fehler, und müssen darum gleichfalls als solche beurtheilt werden, zumal für die Gegenlesart ein irgend wahrscheinliches Motiv ihrer Entstehung nicht vorliegt. Dann aber verdoppelt sich die Zahl der Fehler in B reichlich.

2. Am stärksten springt die Eigenthümlichkeit der Fehler, die aus dem B zu Grunde liegenden ältesten Texte herrühren, in die Augen, wenn man die durch die andern Mjsk. am weitesten verbreiteten stereotypen Fehler vergleicht. Soweit es sich nicht auch in ihnen um Konformationen nach dem Kontext oder hier noch häufiger nach den Parallelen handelt, beruhen sie sichtlich auf dem Bestreben, den Ausdruck korrekter oder gefälliger, verständlicher oder nachdrücklicher zu gestalten; und da dieselben Kategorien vermeintlicher Emendationen immer wiederkehren, liegt die Vermuthung sehr nahe, dass hier eine eigentliche Textrezension zu Grunde liegt. Zwar muss man sich sehr hüten, in ihnen zu viel Absicht zu suchen; denn mit verschwindenden Ausnahmen berühren auch sie meist nur die formelle Seite des Textes und sind sicher oft mehr aus einem gewissen Sprachgefühl hervorgegangen, als mit bewusster Absichtlichkeit gemacht, wie sich schon daraus zeigt, dass sie keineswegs konsequent durchgeführt, sondern an völlig gleichartigen Stellen auch ebenso oft unterlassen sind. Uebrigens lag ihnen wahrscheinlich meist gar nicht das Bewusstsein einer Textänderung zu Grunde, sondern sie gehen von der Voraussetzung aus, dass es Fehler der überlieferten Textgestalt seien, die sie vor sich hätten, und die verbessert werden müssten. Ohne Zweifel sind in diesem emendirten Texte auch wirklich eine grosse Anzahl von Fehlern des ältesten Textes entfernt worden, die sich seitdem mehr oder

weniger aus unsern Textzeugen verloren haben. Der eigentliche Führer dieser emendirten Cod. ist A, der, da er von Mtth. nur ein Fünftheil hat, hauptsächlich für die drei andern Evangelien in Betracht kommt. Trotzdem zeigt er, abgesehen von seinen weit über 600 Sonderlesarten, mit den älteren Cod. etwa 550, mit den jüngeren allein weit über 350, also im Ganzen über 900 Fehler, die ganz überwiegend den Charakter dieser Emendationen tragen. Ebenso hat C, der bei Mtth. vielfach diese Gruppe führt, mit den älteren Cod. gegen 850, mit den jüngeren über 500, im Ganzen über 1350 solcher Fehler. Oft aber finden sich diese Emendationen auch nur in DL, DΔ, LΔ, DLΔ, die, meist von der grossen Mehrzahl der Mjsk. begleitet, 560 Fehler theilen, an denen jeder derselben fast gleich oft, etwa 400 mal betheiligt ist, und zu denen noch über 300 gleiche kommen, die Δ mit einer grösseren Zahl der jüngeren Cod. allein theilt. Auch an den Fehlern von A, C, AC sind ΔMj über 1800 mal, D gegen 1100 mal, L, unter dessen 700 Sonderlesarten freilich noch manche gleicher Art vorkommen, nur etwa 700 mal betheiligt. Dabei lässt sich beobachten, dass D und Δ fast doppelt so oft mit A gehen, als mit C, während L etwas häufiger mit C geht als mit A.

3. Nun hat aber D noch über 4300 Sonderlesarten, die meisten allerdings bei Luk.; aber den 1700 bei ihm stehen doch auch bei dem fast um 500 Verse kürzeren Mrk. mehr als 1150 gegenüber, während bei Mtth. und Joh. sich nur etwa je 775 und 655 finden. Dass diese Lesarten vielfach einem älteren Texte angehören, erhellt daraus, dass sie sich auch in der Itala und andern Uebersetzungen weit verbreitet finden. Daraus folgt natürlich an sich noch nichts für ihre Echtheit, weil diese Zeugen auch eine Fülle der zweifellosesten Fehler mit ihm theilen, an deren Echtheit Niemand denkt, weil die Motive ihrer Entstehung zu sehr auf der Hand liegen. Aber schon die Art der Konformationen ist hier eine etwas andere, sofern sich in D die umfassendsten Konformationen nach den Parallelstellen finden, die nur zuweilen durch spätere Aenderungen aus anderen Motiven wieder theilweise verwischt sind. Aber vor Allem sind hier die Eingriffe in dem vorliegenden Text viel kühner, als bei den Emendatoren, sowohl was Wortvertauschungen und Um-

stellungen, als was Zusätze und Weglassungen anlangt, und schon dies zeugt dafür, dass diese Aenderungen aus einer Zeit stammen, wo man mit dem überlieferten Texte noch freier umgehen durfte. Wenn man aber daraus oft auf die Ursprünglichkeit der Lesarten im Cod. D geschlossen hat, so haben wir an zahlreichen Beispielen, besonders an solchen Stellen, wo dieselben noch Vertheidiger gefunden haben, gezeigt, dass die Motive der Abweichung von dem in den andern Mjsk. überlieferten Texte hier noch klar genug vorliegen, dass sie also durchaus sekundärer Art sind. Aber bei der grösseren Freiheit, die D sich nimmt, lassen sich solche Motive nicht überall nachrechnen, und seine Lesarten erscheinen oft als ganz willkürliche Aenderungen. Da wir nun sahen, wie stark D bereits von dem emendirten Texte beeinflusst ist, so können wir immer wieder beobachten, wie Aenderungen aus ganz entgegengesetzten Motiven bei ihm vorkommen und sein Text darum oft das Bild einer regellosen Willkür bietet. Es ist aber keineswegs ausgeschlossen, dass Lesarten jenes älteren, bereits stark korrumpirten Textes, den wir hauptsächlich aus D kennen lernen, in die spezifisch emendirten Cod. übergegangen sind, und nicht nur in L, Δ, Mj, sondern auch in A und C, woraus sich manche auffallenden Erscheinungen auch in ihren Varianten, die der sonstigen Weise der Emendatoren widersprechen, erklären.

4. Eine eigenthümliche Stellung nimmt Cod. ℵ ein, dessen Werth Tsch. so auffallend überschätzt hat. Derselbe theilt mit den emendirten Cod. über 1350 Fehler, d. h. ebensoviel, als wir in Cod. C fanden, dem doch so beträchtliche Stücke fehlen. Daraus, wie aus dem vielfachen Mitgehen der alten Uebersetzungen, erhellt übrigens, dass auch diese Emendationen schon aus einer viel früheren Zeit stammen, als der, in welcher sie vorzugsweise bezeugt sind. Dazu kommt aber, dass ℵ in steigendem Maasse, namentlich bei Mtth. 100 mal, bei Mrk. gegen, bei Luk. über 150 mal, bei Joh. erheblich über 220 mal, im Ganzen weit über 600 mal mit D allein oder mit ihm und jüngeren Cod. geht, und darum auch viele Fehler mit ihm theilt, die seinen Sonderfehlern ganz gleichartig sind. Nun hat aber ℵ noch 1350 Sonderfehler und zwar wieder verhältnissmässig am meisten (über 500) bei Joh. Unter ihnen finden sich aber neben vielen,

die den Charakter der gewöhnlichen Emendationen tragen, ebensoviele, die mehr den eigenthümlichen Fehlern von D gleichartig sind. Aber schon die Thatsache, dass er von den 70 aus dem ältesten Texte stammenden Fehlern von B, welche die älteren Mjsk. theilen, über die Hälfte allein hat, und von den 200 Fehlern, die B mit den älteren und jüngeren theilt, über 80 allein und noch einige 40 mit AC hat, zeigt, wie stark die Grundlage des ältesten Textes in ihm ist, den wir in B repräsentirt fanden. Darum bleibt es allerdings sehr bedeutsam, wenn ℵ mit B zusammentrifft in Lesarten, welche aus den B eigenthümlichen Fehlern nicht zu erklären sind, oder deren Gegenlesart deutlich den Charakter der Emendation zeigt, weil diese durchaus das Präjudiz der Echtheit für sich haben. In der That theilt ℵ allein mit B 260 solche ursprüngliche Lesarten, d. h. noch etwa 100 mehr, als wir Fehler des ältesten Textes in ihm erhalten fanden.

5. So wenig es hiernach an sich für die Echtheit einer Lesart bürgt, wenn ℵ und B zusammengehen, so wenig kann überhaupt die Mehrzahl der älteren Cod. dafür beweisen. Wie ℵ über 35 Fehler mit B theilt, so doch auch A, C allein oder mit ihm fast ebensoviel. Während ℵ etwa 130 Fehler mit ihm theilt, die noch in andere Cod. übergegangen sind, haben doch auch A, C noch allein etwa 100 Fehler von B, welche die jüngeren Cod. mit ihm theilen. Es liegt aber in der Natur der Sache, dass auch in diesen älteren Cod. sich noch eine gute Grundlage des echten Textes erhalten haben wird. Neben den 25 Fehlern, die sie allein mit B theilen, haben sie doch auch mit ihm allein 70 ursprüngliche Lesarten, über die Hälfte davon A, der noch 10 mit C theilt; neben den etwa 10 Fehlern, die sie mit ℵB theilen, etwa 110 ursprüngliche Lesarten, die sie mit beiden theilen. Rechnen wir noch die ursprünglichen Lesarten hinzu, die auch in den jüngeren Cod. noch erhalten sind, so hat A etwa 1000 mal, C über 1250 mal mit B das Richtige erhalten, wie gegen B A gegen 260, C sogar gegen 880 mal, ℵ erheblich über 400 mal. Wo sie dagegen allein oder mit ℵ von den ursprünglichen Lesarten bei B abweichen, werden grösstentheils die Emendationen Schuld daran sein.

Allein auch die jüngeren Cod. haben sehr häufig noch die

ursprünglichen Lesarten von B erhalten, und zwar L, den wir noch am freiesten von den Emendationen fanden, gegen 170, D gegen 150, ΔMj nur gegen 40. An den über 570 echten Lesarten, die die Gruppe DLΔMj mit ihm theilt, ist L über 350 mal betheiligt, D 290 mal, ΔMj noch nicht 180 mal. Auch die für B charakteristischen Fehler, die sie theilen, zeugen noch für ihre Verwandtschaft mit dem ältesten Text. D allein theilt davon 60, L einige 40, ΔMj 15; und an den 145 Fehlern der ganzen Gruppe ist D gegen 80, L gegen 70, ΔMj 30 mal betheiligt. Dazu kommen aber noch die gegen 1550 richtigen Lesarten, welche die Gruppe mit אB theilt, und an denen D etwa 850, L über 1150, ΔMj gegen 390 mal betheiligt sind, sowie die über 80 Fehler, an denen D mit etwa 45, L mit einigen 60, ΔMj mit 20 betheiligt. Ausserdem theilt die Gruppe noch 80 Fehler von B mit A, C und einige 40 mit א, A, C, hat dagegen mit A, C über 600 mal und mit א, A, C über 1500 mal das Richtige erhalten, wobei natürlich die Stellen, in welchen nur einzelne Cod. ihre Sonderfehler haben, nicht mitgezählt sind.

Da hiernach bald א oder die andern älteren Mjsk. (A, C), bald aber auch nur die jüngeren (DLΔMj) oder einzelne von ihnen mit B das Richtige erhalten haben, so erhellt, wie leicht auch einmal in keinem von ihnen dasselbe bezeugt sein kann. Erwägen wir, wie ungemein weit sich die Emendationen durch alle Gruppen unsrer Mjsk. verbreitet haben, wie auch die willkürlichen Aenderungen des ältesten Textes, die in א und D vorzugsweise sich finden, auch in die von ihnen mehr oder weniger abhängigen, A und C auf der einen Seite, L, ΔMj auf der andern, übergehen konnten, so erhellt, wie leicht B, der von beiden noch frei ist, ganz allein das Richtige erhalten konnte. Gewiss erhöht es die Wahrscheinlichkeit, dass dies geschehen sei, wenn er noch von einem der beiden Gruppen oder von alten Uebersetzungen begleitet ist, weil darin das Präjudiz liegt, dass es sich nicht um einen seiner Sonderfehler handelt. Aber entscheidend ist das nicht, da wir ja auch diese nach allen Seiten hin sich verbreiten gesehen haben, und da gerade diese Art von Fehlern zufällig auch in anderen Cod., ohne jede Abhängigkeit von ihm oder seinem Text, sich wiederholen konnte. Es wird darum immer darauf ankommen zu entscheiden, ob eine Lesart von B den Charakter seiner eigenartigen Fehler trägt und ob

die Gegenlesart sich den Emendationen oder den sonstigen Fehlern gleichartig zeigt. Es kann uns aber nicht wundern, wenn B über 280 mal allein das Richtige erhalten hat, während jede der anderen Mjsk. nur ganz vereinzelt allein eine echte Lesart zeigt, oder dass selbst gegen ihn in א, D, אD etwa 80 mal und noch 30 mal, wo nur jüngere noch mit א gehen, aus ihrer Grundlage das Ursprüngliche erhalten ist, das von den Emendatoren so oft durch Korrektur hergestellt wurde.

Register.

Nur die Stellen, über welche noch unter den neueren Textkritikern erheblichere Differenzen bestehen, oder an denen wichtigere Varianten vorliegen, sind in das Verzeichniss aufgenommen.

Matthäus.

IX. 10. *και ιδον* 161.
14. om. *πολλα* 154.
15. *νυμφωνος* 25.
18. *εις προσελθων* 37. *λεγων οτι η* 171.
19. *ηκολουθει* 61.
22. *ο δε ιησ.* 126.
26. *αυτη* 38.
27. *ηκολ.* sine *αυτω* 145.
28. *τουτ. δυναμαι* 209.
30. *ηνεωχθ.* 81.
32. om. *ανθρωπον* 128.
34. adde vers. 183.
X. 2. *και ιακωβ.* 163.
3. *θαδδαιος* 21.
4. *ο ισκαρ.* 121.
13. *προς υμας* 99.
14. *κονιορτ. των ποδ.* 175.
16. *εις μεσον* 99.
21. *επαναστησονται* 80 f.
23. om. *και—αλλην* 182. om. *του* ante *ισρ.* 112.
25. *τω οικοδεσποτη—τοις οικιακοις* 29 f. *βεεζεβουλ* 17.
28. bis *φοβεισθε* 70. *αποκτεννοντων* 44.
32. 33. *τοις ουρ.* 114.
33. *δ αν αρν.* 153.
42. *εαν* 86. *απολεση* 65.
XI. 4. *ιωανει* 27.
5. *και χωλοι* 163.
6. *εαν* 86.
8. *ιδειν ανθρωπον* 206.
19. *εργων* 24.
23. *η υψωθ.* 88. *καταβηση* 46.
27. *επιγιν. τ. υιον* 218.
XII. 1. 12. *σαββατοις* 28.
4. *εφαγον* 79.
10. *θεραπευσαι* 72.
11. *τις εσται* 149.
18. *ον—εις ον* 97. *ευδοκησεν* 81 f.
22. *προσηνεχθη* 64.
29. *διαρπασει* 68.
31. *αφεθησ.* sine *υμιν* 145.
32. *ου μη αφεθη* 90.
35. om. *τα* ante *αγαθα* 122.
38. om. *και φαρισ.* 179.
XII. 44. *σχολαζ. σεσαρ.* 162.
47. adde vers. 184.
48. *αδελφ.* sine *μου* 140.
49. *χειρα αυτου* 142.
XIII. 1. *ιησ. της οικ.* 175.
4. *ελθοντα* 75.
5. *της γης* 115.
6. *εκαυματωθη* 44.
7. *ανεπνιξαν* 51.
11. *ειπεν αυτοις* 144.
16. *τα ωτα* sine *υμων* 140.
17. *αμην γαρ* 168. *ειδον* 85.
28. *οι δε δουλοι* 126. *αυτω λεγουσιν* 208.
30. *εως* 98. *εις δεσμας* 173. *συναγαγετε* 70.
33. *ελαλ. αυτοις* 183.
35. om. *ησαιου* 128. *καταβ. κοσμου* 133.
36. *διασαφησον* 45.
44. om. *παντα* 130.
45. om. *ανθρωπω* 128.
57. om. *ιδια* 130.
XIV. 1. *τετρααρχης* 22.
3. *τοτε κρατησας* 155. *φιλιππου* 128.
4. *ο ιω.* 110.
13. *πεζη* 33.
15. *ηδη παρηλθ.* 211. *απολυσον ουν* 168.
16. *ο δε ιησ.* 126.
19. *κελευσας* 76.
22. *και ευθεως ηναγκ.* 155. *μαθ. αυτου* 143. *το πλοιον* 117.
24. *σταδιους πολλους απο της γης απειχε* 103.
26. *οι δε μαθηται ιδοντες* 125. 194.
27. *ελαλησεν ο ιησ. αυτοις* 124. 209.
28. *αποκρ. δε αυτω* 208.
29. *και ηλθεν* 71.
XV. 4. *ειπεν* 45.
5. *πατ. αυτου η την μητερα αυτου* 184.
6. *τ. λογον τ. θ.* 25.
14. *τυφλοι εισιν οδηγοι τυφλων* 134. 198.
22. *εκραυγαζεν* 45. 61.
26. *ουκ εστιν καλον* 48.
27. *και γαρ* 169.

XV. 30. *χωλους κυλλους τυφλους κωφους* 217. *ερριψαν* 82.
31. *τους οχλους* 30. *βλεποντας θαυμασαι* 204. *λαλ.* 50. *εδοξασαν* 62.
37. *σφυριδ.* 22.
38. *ησαν τετρ.* 154. *γυν. και παιδ.* 216.
XVI. 1. *επηρωτησαν* 62.
2. 3. adde vers. 184.
4. *αιτει* 50.
5. *λαβειν αρτους* 206.
8. *εχετε* 49.
10. *σφυριδ.* 22.
12. *της ζυμης των αρτων* 24. 133. *σαδδ. και φαρ.* 216 f.
17. *τοις ουρ.* 114.
19. bis *εαν* 86.
20. *επετιμησεν* 45.
21. *ιησ. χριστ.* 126.
22. *λεγει αυτω επιτιμων* 152.
XVII. 1. om. *τον* ante *ιακ.* 111.
4. *ποιησω* 79. *σκηνας τρεις* 199. *μιαν ηλεια* 208.
8. *αυτον ιησ.* 106.
9. *εγερθη* 46.
10. *μαθ. αυτου* 143.
15. *κακως εχει* 47.
17. *αποκρ. δε* 91.
21. om. vers. 179.
23. *αναστησεται* 46.
24. *τελει διδρ.* 115.
25. *ελθοντα* 50. *τινος* 40.
27. *σκανδαλισωμεν* 58.
XVIII. 1. *εκεινη δε* 158.
7. *αναγκη γαρ ελθειν* 148.
10. pr. l. *εν τω ουρανω* 30.
12. *αφησει — και* 76.
14. *τ. πατρ. υμων* 38.
16. *παραλ. μετα σου ετι ενα η δυο* 39. 214.
17. *ειπε* 69.
18. pr. l. *εαν* 86.
19. *παλιν αμην* 154. *συμφωνησωσιν* 67.
21. *ο αδελφος μου εις εμε* 196.
24. *προσηχθη* 46.
25. *εχει* 56.
26. *δουλος προσεκυνει* 135.

XVIII. 27. 28. *δουλος εκεινος* 135.
31. *αυτου οι συνδουλοι* 197. *γενομενα* 73.
34. *εως ου* 96. *αυτω* 146.
XIX. 3. om. *οι* ante *φαρισ.* 116.
4. *κτισας* 50.
7. *απολυσαι αυτην* 148.
9. *υμιν ος αν* 170. *μη επι πορν. κ. γαμηση αλλην μοιχαται* 73. 103.
11. *τον λογ. τουτον* 135.
14. *ειπεν* sine *αυτοις* 143. *προς με* 42.
17. *τηρει* 70.
18. *λεγει αυτω ποιας—εφη* 44. 144.
20. *ταυτα παντα* 200.
21. *εφη* 45. om. *τοις* ante *πτωχ.* 122. *εν ουρανοις* 30.
22. *νεαν. τον λογον τουτον* 134 f. *χρηματα* 25.
24. om. *οτι* 170. *τρηματος* 25. *διελθειν* 54. *πλουσ. εισελθειν* 54. *βασιλ. του θεου* 26.
26. *παντα δυνατα εστι* 194.
28. *καθησεσθε* 83. *και αυτοι* 38.
29. *αφηκεν οικιας η αδελφ.* 216. *ενεκεν* 98. *του εμου ονομ.* 37.
XX. 5. *παλιν εξελθων* 158.
8. *αποδος αυτοις* 146.
9. *ελθ. δε* 93.
10. *και* 93. *πλειον* 33. *το ανα δην.* 123.
12. *ημιν αυτους* 208.
13. *αυτων ενι ειπεν* 197. 208. *συνεφωνησας μοι* 77.
14. *θελω εγω τουτο* 137 f.
15. om. *η* ante *ουκ εξεστ.* 169.
16. om. *πολλοι γαρ — εκλεκτοι* 178.
17. *μελλων δε αναβαινειν* 93. om. *ο* ante *ιησ.* 106. *δωδ.* sine *μαθητ.* 129.
18. *εις θανατον* 97.
19. *αναστησεται* 46.
20. *απ* 101.
21. *λεγει αυτω* 56. 126.
23. *η εξ* 95. *τουτο δουναι* 136.
24. *και ακουσ.* 93.
26. *εαν* 87. *εστιν* 60. *μεγ. εν υμιν* 213 f.
27. *ειναι υμων* 97. *εστω* 70.

XXVII. 24. κατεναντι 98. om. τον δικαιον 130.
28. ενδυσαντες 53.
29. βασιλευ 28.
31. εξεδυσαν και ενεδυσαν 77.
34. bis πιειν 82.
35. βαλλοντες 73.
40. υιος θεου ει 114. και καταβ. 164.
41. ομοιως και 166.
42. πιστευσομεν 66. επ αυτον 97.
43. επι τω θεω 102.
46. ανεβοησεν 53. bis ηλει 21.
49. ειπαν 62. om. αλλος — αιμα 180.
51. απ ανωθεν 175. 221.
54. εκατονταρχος 22. υιος θεου 198.
56. 61. pr. l. μαριαμ 16.
56. ιωση 20.
57. εμαθητευσεν 65.
59. εν σινδονι 173.
XXVIII. 1. μαριαμ 16.
6. om. ο κυριος 125.
9. ως δε επορευοντο απαγγειλαι τοις μαθ. αυτου 184. om. ο ante ιησ. 106.
10. κακει 222.
11. απηγγειλαν 54.
14. επι 101.
15. om. τα ante αργυρ. 116. διεφημισθη 53. σημερον ημερας 129.
18. επι της γης 115.
19. πορευθ. ουν 168. βαπτισαντες 73.

Markus.

I. 1. χριστου υιου θεου 127.
2. ιδου αποστελλω 137.
4. ερημω κηρυσσ. 162.
7. οπισω sine μου 139.
9. om. και ante εγεν. 161.
11. φωνη εγενετο 152.
14. και μετα 92.
15. και λεγων οτι πεπλ. 150. 162.
18. ευθυς 87. ηκολουθουν 61.
21. ευθυς τοις σαββ. εισελθ. εις τ. σ. εδιδ. 87. 151.
24. οιδα 78.
I. 25. επετ. λεγων 150.
27. συνζητειν αυτους 14.
29. εξελθων ηλθεν 79.
32. εδυσεν 64.
34. ηφιεν τα δαιμονια λαλειν 194. om. χριστ. ειναι 180.
35. και απηλθεν 186.
36. κατεδιωξεν 79.
38. και εκει 221.
40. και γονυπετων αυτον λεγων 147. 186. δυνη 83.
41. λεγει αυτω 144.
42. εκαθερισθη 43.
45. φανερως εις πολιν εισελθ. 214. ην 149.
II. 1. εις οικον 93.
7. οτι 37.
8. ουτως αυτοι 138.
9. εγειρε 69. και αρον 163. περιπατει 49.
10. αφιεναι αμαρτιας επι 212.
12. εμπρ. 91. ειδομεν 85.
13. παρα 99.
14. λευειν 21.
16. οι γραμματεις των φαρισαιων 119. om. και ante ιδοντ. 160 f. αμαρτ. και τελ. — τελ. και αμαρτ. 216. εσθιει 55. om. και πινει 179.
17. αυτοις οτι 172.
18. σοι μαθητ. 126. 129.
22. απολλ. και οι ασκοι 49. αλλα οιν. νεον εις ασκ. καινους 185.
23. παραπορευεσθαι 54. οδον ποιειν 43.
25. και αυτος λεγει 55. 139.
26. om. πως 170. τους ιερεις 29.
III. 1. om. την ante συναγωγ. 116.
2. ει τοις σαββ. 172. θεραπευσει 58.
3. την χειρα εχοντι ξηραν 201.
4. αγαθον ποιησαι 43.
5. om. σου 139.
6. εδιδουν 46. 61.
7. προς 100. γαλ. ηκολουθησεν και 80.
8. ποιει 55.
9. πλοιαρια 31.
11. λεγοντα 74.
12. ποιησωσι 58.

VIII. 16. *εχουσιν* 78.
19. om. *και* 161.
20. *οτε τους επτα* 159. 165. *λεγουσιν επτα* 57. 144.
21. *πως ου νοειτε* 47.
22. *βηθσαιδαν* 21.
23. *βλεπεις* 78.
25. *επεθηκεν* 51. *τηλαυγως* 91.
26. *μηδε* 90. om. *μηδε ειπης τινι εν τη κωμη* 182.
28. *λεγοντες οτι* 171.
34. *ει τις* 37. *ελθειν* 49.
35. bis *ψυχην αυτου* 39. *απολεση* 68.
36. *ωφελει* 59. om. *τον* ante *ανθρ.* 116. *κερδησαι* 72.
37. *ο ανθρ.* 115 f.
IX. 2. om. *τον* ante *ιω.* 110 f.
3. *εγενετο* 80.
4. *μωυσει* 28.
8. *ει μη τον ιησ. μονον μεθ εαυτ.* 95. 213.
9. *εκ* 101.
11. om. *οι φαρ. και* 179.
12. *ηλειας μεν* 159. *αποκαθιστανει* 43. *εξουδενηθη* 43.
18. *ρησσει αυτον* 147.
21. *εως* 96.
22. *αλλ* 220.
25. om. *ο* ante *οχλος* 116.
29. *και νηστεια* 179.
30. *παρεπορευ.* 53.
37. *αν εν* 132. *των τοιουτων παιδιων* 37.
38. om. *λεγων* 97. *δαιμ. ος ου ακολουθει ημιν* 186. *ηκολουθει* 55.
41. *ονοματι οτι* 139.
43. *σκανδαλιζη* 57.
47. *την γεεν.* 117.
49. *αλ. και πασα θυσια αλι αλισθησεται* 186.
50. bis *αλας* 22.
X. 2. *προσελθ. φαρισ.* 116.
7. *μητερα* sine *αυτου* 141.
13. *αυτων αψηται* 207. *επετιμησαν* 61. *αυτοις* 36.
19. *μη φον. μη μοιχ.* 215. *μητερα* sine *σου* 140.
21. *εν σε* 41. *δος πτωχ.* 122.

X. 25. *της τρυμ. — της ραφ.* 119.
26. *εαυτους* 40.
27. *αδυνατον αλλ ου παρα θεω — παρα τω θεω* 104. 114.
28. *ηκολουθησαμεν* 63.
29. bis *ενεκεν* 176.
30. *μητερας* 31.
31. *οι εσχατοι* 122.
35. *οι δυο υιοι* 132.
36. *θελετε με ποιησω* 71. 147.
37. *εις εξ αριστ.* 140.
43. *εσται* 70.
44. *εν υμιν ειναι* 97. 49.
47. *εστιν ο ναζαρηνος* 201.
52. *και ο ιησ.* 92.
XI. 1. *εις βηθφαγη και* 185 f. *των ελαιων* 27.
2. *ουδεις ουπω ανθρ.* 201. *εκαθισεν* 63.
3. *αποστελλει παλιν αυτον* 206 f.
4. om. *τον* et *την* 116.
11. *οψιας ουσης της ωρας* 24. 129.
18. *εξεπλησσετο* 80.
19. *εξεπορευοντο* 78.
25. *στηκετε* 67.
26. adde vers. 186.
28. *εδωκεν την εξουσιαν τ.* 205.
31. *ουν ουκ* 168.
32. *οχλον* 25.
XII. 1. *αμπ. ανθρ. εφυθ.* 194.
4. *εκεφαλιωσαν* 44.
5. *αποκτεννοντες* 44.
14. *δουναι κηνσον καισ.* 27. 205.
15. *ειδως* 45.
17. *ειπεν αυτοις* 145.
19. *τεκνον* 32.
23. *οταν αναστωσιν* 186.
25. *οι αγγ. οι εν τοις* 120.
25. *και θεος — και θεος* 113.
27. om. *ο* ante *θεος* 113.
28. *ειδως* 45. *απεκρ. αυτοις* 207.
32. *και ειπεν* 164. *ειπας* 84.
33. *της καρδιας* 117. *και θυσιων* 117.
36. *ειπεν κυριος* 56. 114. *καθισον* 83. *υποκατω* 97 f.
40. *κατεσθιοντες* 43.
41. *απεναντι* 98.

Lukas.

I. 63. om. *το* ante *ονομα* 119.
70. *αγιων των* 120.
75. *πασαις ταις ημεραις* 30.
76. *ενωπιον* 98.
78. *επισκεψεται* 64.
II. 2. *πρωτη εγενετο* 204. *κυρηνιου* 18. *τ. εαυτου πολ.* 34.
5. om. *γυναικι* 128.
12. om. *το* ante *σημ.* 120. *εσπαργ. και κειμενον* 151.
13. *ουρανιου* 24.
14. *ευδοκιας* 29.
15. om. *και οι ανθρωποι* 128. *ελαλουν* 45.
16. *ηλθον—ανευρον* 85.
17. *διεγνωρισαν* 53.
19. *μαριαμ* 15 f. *συμβαλλ.* 219.
22. *ημ. καθαρ.* 119.
26. *πριν η αν* 169.
33. *μητ.* sine *αυτου* 141.
35. *και σου δε* 159.
39. *παντα τα* 123.
40. *σοφια* 29.
44. *συγγενευσιν* 28.
45. *ζητουντες* 52.
48. *ζητουμεν* 55.
51. *ρηματα ταυτα* 135.
52. *εν τη σοφια* 173.
III. 1. *αβιληνης* 20.
3. *πασαν την* 121.
8. *αξιους καρπους* 198.
14. *αυτοις* 97. *μηδε* sec. l. 33.
20. *και κατεκλ.* 164.
22. *συ ει — ευδοκ.* 104.
24. *ματθατ* 17.
25. *ματταθ* 17.
29. *μαθθατ* 17.
32. *ιωβηδ* 18.
33. *του αμιναδαβ του αδμειν τ. αρνει* 20. 189. *εσρωμ* 18.
37. *ιαρετ* 17. *μαλελεηλ* 18. *καιναν* 17.
IV. 6. *εαν* 87.
8. *αποκρ. αυτω ειπεν ο ιησ.* 192. 208. *προσκυνησ. κυρ.* 206.
16. *ναζαρα* 18. *τεθραμμενος* 51.
17. *ανοιξας* 49. *τον τοπον* 117.
23. *την καφαρν.* 113.
IV. 24. *πατρ. αυτου* 39.
25. om. *οτι* 170. *επι ετη* 174.
40. *απαντες* 34. *επιτιθεις* 73. *εθεραπευεν* 61.
41. *εξηρχετο* 80. *κραυγαζ.* 45.
43. *δει με* 192.
44. *ιουδαιας* 21.
V. 2. *πλοιαρια δυο* 23. 200. *αλιεις* 22. *απεπλυνον* 51.
3. *εκ του πλοιου εδ.* 99.
5. *ολης της* 121.
5. 6. *τα δικτυα* 31.
7. *μετοχ. τοις* 120.
9. *η συνελ.* 42.
10. *ο ιησ.* 107.
13. *λεγων* 73.
17. *αυτον* 41.
18. *θειναι αυτον* 148.
19. *εμπρ. παντων* 33 (s. Verbess.).
24. *παραλελυμενω* 24.
29. *μετ αυτων* 41.
34. *νηστευειν* 72.
36. *σχισει — συμφωνησει* 59.
38. *αλλ* 220.
39. adde vers. 188. *και ουδεις* 164.
VI. 1. om. *δευτεροπρ.* 131. *και ησθ. τ. σταχ.* 215.
2. om. *ποιειν* 151.
3. *προς αυτ. ειπεν ο ιησ.* 192. *οποτε* 96. *οντες* 149.
4. *ως εισηλθ.* 170. *λαβων εφαγ.* 75. *εδωκεν τοις* 165.
5. *αυτοις κυριος* 171. *εστ. τ. σαββ. ο υιος τ. ανθρ.* 164. 202.
7. *δε αυτον* 147. *θεραπευσει* 58 f.
15. om. *και* ante *ιακ. αλφ.* 163.
17. *οχλος πολυς* 132.
26. *υμας καλως ειπωσιν* 209. om. *οι πατ. αυτων* 125.
29. *επι τ. σιαγ.* 100.
31. *και υμεις* 137.
33. *και γαρ εαν* 169.
34. om. *εστιν* 148.
35. *μηδεν* 33.
37. bis *καταδικαζ.* 52.
38. *αντιμετρηθησεται* 52.

VI. 46. *ο λεγω* 41.
VII. 1. *επειδη* 93.
4. *παρεκαλουν* 49.
6. *απεχοντος απο* 174. om. *προς αυτον* 177. *εκατονταρχης* 22. *λεγων αυτω* 144.
11. *εν τω εξης* 24. *αυτω* 145. om. *ικανοι* 130.
12. bis *ην* 149.
13. *επ αυτη* 102.
16. *παντας* 34.
19. 20. *αλλον* 35.
20. *απεστειλεν* 64.
22. *ηκουσ. τυφλοι* 171. *και κωφοι* 163.
24. 25. 26. *εξηλθατε* 64.
28. om. *προφητης* 128.
32. *α λεγει* 77.
33. *μη — μητε* 90.
33. 34. *εσθιων* 43.
35. *παντων των τεκν.* 198.
38. *εξεμασσεν* 60.
39. *ο προφητ.* 116.
44. *υδ. μοι επι ποδας* 42. 115.
45. *διελειπεν* 60.
46. *τους ποδας μου* 198.
47. *αι αμαρτιαι αυτης* 198. *αφιεται και* 165.
VIII. 3. *ιωανα* 15.
9. *η παραβ.* 120.
13. *επι της πετρας* 102. *αυτοι* 38.
16. *επιτιθησιν* 52. *ινα — φως* 190.
19. *μητηρ* sine *αυτ.* 141.
20. om. *οτι* 171. *ιδειν θελοντες σε* 209.
23. *λαιλ. ανεμ. εις* 202.
25. om. *και υπακουουσιν αυτω* 180.
26. *γερασηνων* 21.
27. *ανηρ τις* 200. *χρονω ικανω* 32. *ενεδυσατο* 44. 61.
28. *του θεου* 127.
29. *παρηγγελλεν* 60. *απο* 101.
30. om. *λεγων* 149.
32. *βοσκομενη* 74.
35. *ευρον* 85. *εξεληλυθει* 64. om. *τον* ante *ιησ.* 107.
37. *ηρωτησεν* 80. *γερασ.* 21. *το πλ.* 117.
38. *εδειτο* 83.

VIII. 40. *εν δε τω υποστρεφειν* 152.
41. *και ουτος* 37.
42. *υπαγειν* 47.
43. om. *ιατρ. προσαν. ολ. τ. βιον* 180.
45. om. *και οι συν αυτω* 180.
48. *θυγατηρ* 28.
52. *ουκ απεθ.* 168.
54. *εγειρε* 69.
IX. 1. *εδωκ. δυν. αυτ.* 209.
3. *μητε ανα δυο* 175.
5. *εκεινης τον κον.* 164. *αποτινασσετε* 69.
9. *ο ηρωδ.* 111.
13. *αυτοις φαγειν υμεις* 193. *αρτοι πεντε* 199.
14. *ησαν γαρ* 95. *ωσει ανα πεντηκ.* 154
15. *απαντας* 34.
22. *εγερθηναι* 46.
23. *αρνησασθω* 52.
24. *ος γαρ εαν* 87.
25. *ωφελειται* 65.
28. *και παραλαβων* 161.
31. *εμελλεν* 81.
34. *αυτους* 38.
37. *τη εξης ημερα* 129.
39. *μολις* 91.
47. *ειδως* 45. *παιδιον* 29.
48. *εαν — αν* 87. *εστιν* 59.
49. *ο ιω.* 110. *εν τω ονομ.* 100. *εκωλυομεν* 60.
50. *ο ιησ.* 107.
51. *προσωπον* sine *αυτου* 141.
52. *κωμην* 24. *ωστε* 96.
54. om. *ως και ηλιας εποιησεν* 182.
55. om. *και — εστε* 182 f.
57. *εαν* 86.
59. om. *κυριε* 123.
62. om. *προς αυτον* 177. *επιβαλων* 73. *χειρα* sine *αυτου* 141.
X. 1. om. *και* ante *ετερους* 165. *εβδ. δυο* 35. *ανα δυο προ* 131.
4. *και μηδενα* 163.
6. *εκει η* 211. *επαναπαησεται* 82.
12. *λεγω υμιν* 159.
15. *η — υψωθηση* 188. *εως του αδου* 115. *καταβηση* 46.

X. 17. *εβδ. δυο* 35.
18. *εκ του ουρ..ως αστραπ.* 213.
19. *αδικηση* 68.
21. *ηγαλλ. τω πν.* 172. *ευδ. εγεν.* 195.
22. om. *και στραφ. προς τ. μαθ. ειπ.* 178. *ω εαν* 87.
24. *ειδον* 85.
27. *τον θεον* sine *σου* 139.
32. om. *γενομενος* 151.
34. 35. *πανδοχ.* 23. *εδωκ. δυο* 206.
38. *εν δε τω πορ.* 152. *αυτους αυτος* 161. *τ. οικον* 23.
39. *η και* 136.
40. *κατελειπεν* 61. *ειπε* 69.
42. *ολιγων δε χρεια εστιν η ενος* 187. 204. *μαριαμ γαρ* 16.
XI. 9. *ανοιγησεται* 60.
10. *ανοιγεται* 60.
11. *αιτησει τον πατερα* 201. om. *αρτ. — η και* 180. *και αντι* 89.
12. om. *μη* ante *επιδωσει* 153.
13. *ο εξ ουρ.* 119.
14. *και αυτο ην κωφ.* 139.
17. *εφ εαυτ. διαμερισθ.* 212.
19. *αυτοι υμων κριτ. εσοντ.* 198.
20. *εγω εκβαλλω* 138.
24. om. *τοτε* 155.
25. om. *σχολαζοντα* 151.
30. *ο ιωνας* 112.
33. *φεγγος* 25.
36. adde vers. 188. *μερος τι* 200. *εν τη αστραπη* 173.
42. *ταυτα δε* 159.
43. *υμ. φαρισαιοι* 29.
47. *οι δε* 94.
48. *και συνευδοκειτε* 72.
49. *διωξουσιν* 52.
50. *εκκεχυμενον* 74.
53. *κακειθεν εξελθοντος αυτου* 102f.
54. *ενεδρευοντες αυτον* 147.
XII. 1. *υποκρισις των φαρισαιων* 216.
4. *αποκτεννοντων* 44. *περισσοτερον* 33.
8. *ομολογηση* 68.
11. *πως η τι* 187.
17. *εαυτω* 40.
XII. 18. *τον σιτον* sine *μου* 26. 140.
19. *κειμενα — πιε* 187.
20. *απαιτουσιν* 51.
21. adde vers. 187. *εαυτω* 40.
22. *μαθ.* sine *αυτου* 143. *λεγω υμιν* 207. *σωματι υμων* 140.
23. *η γαρ ψυχη* 169.
24. *ουτε—ουτε* pr. l. 90.
25. *επι τ. ηλικιαν αυτ. προθειναι* 212.
26. *ει — δυν.* 188. *και—τι* 105.
27. *πως ουτε νηθει ουτε υφαινει* 48.
28. *αμφιαζει* 43.
38. *καν* 87. *μακ. εισιν εκεινοι* 136.
39. om. *εγρηγορ. αν και* 180. *αν αφηκεν* 153.
41. om. *αυτω* 143.
42. om. *το* ante *σιτομετριον* 116.
53. *επι την μητερα* 115. *νυμφην αυτης* 142.
56. *τον καιρον δε* 210. *πως ου δοκιμαζετε* 152.
58. *απ αυτου* 174.
XIII. 4. *κατοικ. ιερουσ.* 172.
5. *ωσαυτως* 91.
7. *τον τοπον* 26.
8. *κοπρια* 129.
11. *συγκυπτουσα* 220.
12. *απολελ. της ασθ.* 174.
13. *ανορθωθη* 82.
15. *απαγαγων* 73.
21. *ενεκρυψεν* 51.
26. *αρξεσθε* 69.
27. *ερει λεγων* 75. om. *υμας* 147.
28. *οψησθε* 67.
29. *απο βορρα* 175.
32. *τριτη ημερα* 129f.
34. *ορνις* 23.
35. *λεγω δε υμ. ου μη* 157. 170. *εως ηξει οτε* 152.
XIV. 1. *των φαρισ.* 117.
5. om. *αποκριθεις* 150. *εν ημ.* 118. 172.
13. *δοχην ποιης* 205.
13. 21. *αναπηρους* 18.
14. *ανταπ. γαρ* 95.
17. *ερχεσθε* 71. *εστιν* 80.
18. *εξελθων ιδειν* 71.

XIV. 26. *αυτου* 39. *ετι τε* 93. *την ψυχην εαυτου* 198.
32. *τα προς ειρ.* 100. 123.
34. bis *αλας* 22.
XV. 4. *ος εξει—και απολεση* 77.
8. *εως ου* 96.
10. *ενωπ. αγγελων* 118.
12. *ο δε διειλεν* 94. 126.
13. *παντα* 34.
16. *γεμ. την κοιλ. αυτ. εκ* 49. 101.
17. *περισσευονται* 65.
20. *εαυτου* 39.
21. *ο υιος αυτω* 209 (s. Verbess.)
22. *ταχυ εξενεγκ.* 155.
26. *τι αν ειη* 153.
29. *τ. πατρι* sine *αυτ.* 142. *εριφιον* 21.
30. *μετα πορνων* 115.
32. *και απολωλ.* 162.
XVI. 2. *δυνηση* 59.
6. *ταχεως γραψον* 211.
12. *το ημετ. τις δωσει υμ.* 38. 208.
15. *ενωπιον κυριου* 26. *ανθρωποις* 31f.
17. *κεραιαν μιαν* 200.
20. *λαζαρος ος* 136.
26. *επι πασ.* 99. om. *οι* ante *εκειθεν* 123.
27. *σε ουν* 210.
XVII. 1. *ουαι δε* 93.
6. *συκαμ. ταυτη* 135.
9. *διαταχθεντα ου δοκω* 189.
12. *απηντησαν* sine *αυτω* 53. 145. *εστησαν* 52.
17. *ουχ* 88. *οι δε εννεα* 157.
23. *ιδου εκει ιδου* 169. *μη απελθ. μηδε διωξ.* 189.
24. *ανθρ. εν τη ημερα αυτου* 177.
27. *εξεγαμιζοντο* 51.
27. 29. *παντας* 34.
28. *και ως* 96.
33. *και ος αν* 87. 93. *απολεση* 68.
34. *μιας* 132. *ο εις* 122.
35. *η μια* 122.
XVIII. 4. *μετα ταυτα δε* 210.
10. *ο εις* 122.
11. *ταυτα προς εαυτον προσηυχ.* 177. 213. *ωσπερ* 96.
XVIII. 12. *αποδεκατευω* 44.
13. *στηθος αυτου* 59.
14. *παρ εκεινον* 95.
16. *προσεκαλεσατο — λεγων* 75. 147.
19. *εις ο θεος* 114.
20. *μητερα* sine *σου* 140.
22. *εν τοις ουρανοις* 115.
28. *ο πετρ.* 111.
29. *υμιν οτι* 170. *εινεκεν* 98.
30. *λαβη* 51. *πολλαπλασιονα* 35.
40. *ο ιησ.* 107.
XIX. 2. *και ουτος πλ.* 37. 136. 148f.
8. *τοις πτωχ.* 122.
9. *αβρ. εστιν* 149.
13. *πραγματευσασθε* 71.
15. *τις τι διεπραγματευσατο* 137.
17. *ευγε* 153.
27. *τουτους* 38.
29. *βηθανιαν* 27.
30. *λεγων* 73.
36. *εαυτων* 39.
37. *πασων* 33.
38. *ο ερχομενος ο βασιλευς* 121. 127.
40. om. *οτι* 171.
42. *εγνως εν τη ημερα ταυτη και συ* 139. 164. 193. *ειρηνην* sine *σου* 139.
43. *περιβαλουσιν* 54.
46. *εσται* 59.
48. *ευρισκον* 81.
XX. 1. *αρχιερεις* 25.
4. *το βαπτ. ιωαν.* 119.
20. *παρατηρησαντες* 48. *εγκαθετους* 219. *λογου* 29.
25. *καισ. καισ.* 115.
26. *αυτου ρηματος* 36.
27. *αντιλεγοντες* 52. *επηρωτων* 61.
35. *γαμιζονται* 44.
36. *ουδε* 90.
42. om. *ο* ante *κυριος* 114.
44. *αυτον κυριον* 194.
XXI. 2. *λεπτα δυο* 199.
3. *αυτη η πτωχη* 200. *πλειον* 33.
4. *παντες—παντα* 34.
5. *αναθημασιν* 22.
6. om. *ωδε* 156.
10. *επι εθνος* 221.

XXI. 11. *και κατ. τοπ. λοιμ. και λιμ.* 215. *φοβητρα τε και απ ουρανου* 17. 201 f.
19. *κτησεσθε* 70.
24. *καιροι και εσονται καιροι* 187 f.
34. *υμων αι καρδιαι* 197.
37. *διδασκ. εν τω ιερω* 213.
XXII. 7. *αζυμων η εδει* 172.
16. add. *ουκετι* 153.
18. om. *οτι* 170. *εως ου* 96.
19 f. om. *το υπερ υμ. — εκχυννομενον* 181.
30. *καθησεσθε* 67. *τας δωδεκα φυλας κρινοντες* 201.
34. *με απαρν. μη ειδ.* 153. 206.
36. *ειπεν δε* 126.
42. *παρενεγκε* 69. 71.
43. 44. om. vers. 183.
52. *ο ιησ.* 107. *επ αυτον* 100. *εξηλθατε* 64.
57. *ηρνησατο* sine *αυτον* 146.
61. *λογου* 25. *πριν η* 169.
68. *αποκρ. μοι η απολυσητε* 189.
XXIII. 2. *ευρομεν* 85.
7. *προς τον ηρωδ.* 111.
11. *αυτον ο ηρωδης* 165.
12. *εαυτους* 40.
15. *ανεπεμψεν γαρ αυτον προς ημας* 78.
17. om. vers. 179.
20. *προσεφων. αυτοις* 145.
23. *σταυρωθηναι* 65.
28. *ο ιησ.* 107.
30. *πεσετε* 86.
31. *εν υγρω* 122.
32. *κακουργ. δυο* 199.
33. *ηλθον* 51.
34. om. *ο δε ιησ. — ποιουσιν* 181. *κληρους* 31.
35. *δε και οι αρχ.* 165.
42. *εις την βασιλειαν* 99.
45. *του ηλιου εκλιποντος* 73. 76.
49. *και γυναικ.* 118.
50. *υπαρχων* sine *και* 162 f.
51. *συνκατατεθειμενος* 74.
53. *ουπω* 89.
55. *δε αι γυν.* 121. om. *δυο* 131.

XXIV. 1. *ηλθον* 85.
3. *του κυριου ιησου* 133.
6. om. *ουκ—ηγερθ.* 181.
9. *ταυτα παντα* 200.
10. *ησαν δε η* 187.
12. om. vers. 180.
15. *και αυτος* 42.
17. *εσταθησαν* 78.
18. *ονοματι* 37.
28. *πορρωτερον* 91.
32. *ην εν ημιν* 177.
36. om. *και λεγ. αυτ. ειρ. υμιν.* 180.
37. *θροηθεντες* 50.
39. *σαρκα* 32.
40. om. vers. 180.
44. *απαντα* 34. *τοις προφητ.* 118.
47. *εις αφεσιν* 97.
49. *και ιδου εγω* 153.
51. 52. om. *και—ουρ.—προσκ. αυτ.* 180.
53. *ιερω ευλογουντες τον θεον* 48. 181.

Johannes.

I. 4. *ην* 55.
15. *ον ειπον* 77.
18. *μονογενης θεος* 26.
19. *απεστειλ. προς αυτον* 177.
21. *συ ουν τι* 138. *και λεγει* 160.
26. *στηκει* 57.
27. *ο οπισω* 123. *εγω αξιος* 138.
28. om. *ο* ante *ιω.* 110.
34. *ο υιος τ. θ.* 26.
35. *ο ιω.* 110.
37. *και ηκουσαν οι δυο μαθ. αυτου* 160. 196.
38. *στραφεις δε* 158.
39. *μεθερμηνευομενον* 52 f.
40. *ηλθον—ειδον* 85.
42. *πρωτον* 34.
47. *και ειπεν* 160. *ο φιλ.* 112.
48. *ο ιησ.* 109.
II. 1. *τη τριτη ημερα* 199.
3. *και υστερησαντος οινου — οινον ουκ εχουσιν* 103.
4. *και λεγει* 160.
12. *αδελφοι* sine *αυτου* 141.

II. 15. *τα κερματα* 31. *ανετρεψεν* 50.
17. *εστιν γεγραμμ.* 203.
19. *εν τρισ. ημ.* 173.
20. *οικοδομηθη* 82.
24. *εαυτον* 40.
III. 4. *ο νικοδ.* 111.
5. om. *ο* ante *ιησ.* 108. *βασ. του θεου* 26.
13. om. *ο ων — ουρανω* 131.
23. om. *ο* ante *ιω.* 110.
25. *ιουδαιου* 32.
26. *ηλθον και ειπαν* 85.
28. *ειπον ουκ* 137.
31. *ερχομ. επ. παντων εστιν* sec. 185.
32. *τουτο μαρτ.* 136.
36. *ο δε απειθων* 158.
IV. 1. *ο κυριος* 21. *βαπτιζει η* 169.
3. om. *παλιν* 156.
5. *τω ιωσηφ* 112.
9. *λεγει ουν* 167. *ου γαρ συνχρωνται ιουδαιοι σαμαρειταις* 185.
11. om. *η γυνη* 125. *ποθεν ουν* 168.
14. *υδωρ ο δωσω* 137.
16. *τον ανδρα σου* 197.
17. *ειπεν* sine *αυτω* 144. *ουκ εχω ανδρα* 206. *ειπας* 84.
24. *προσκυνουντας* sine *αυτον* 147. *δει προσκυνειν* 204.
34. *ποιω* 57.
36. *ινα ο σπειρων* 165.
38. *απεστειλα* 63.
42. *ελεγ. οτι* 172. *τ. σην λαλ.* 34.
45. *οτε ουν* 96. *οσα* 40.
46. *και ην τις* 93.
51. *δουλοι* sine *αυτ.* 142. *αυτω λεγοντες οτι* 75 f.
54. *τουτο δε* 158.
V. 1. *ην εορτη* 118.
2. *η επιλεγομενη* 52. 75. *βηθεσδα* 21.
5. *και οκτω* 163.
9. *ευθεως εγενετο* 155.
11. *ος δε απεκρ.* 38.
13. *ιαθεις* 48.
14. *ο ιησ.* 109.
15. *ανηγγειλεν* 45.
18. *δια τουτο ουν* 167.
19. *ο ιησ.* 108. 124. *ομοιως ποιει* 211.
V. 20. *θαυμαζητε* 67.
32. *οιδα* 78.
36. *μειζω* 33.
42. *την αγαπ. τ. θ. ουκ εχετε* 205.
44. *μονου θεου* 127.
47. *πιστευσετε* 59.
VI. 2. *εωρων* 50.
3. *ο ιησ.* 109. *εκαθητο* 44.
7. *απεκριθη* 56. *ο φιλ.* 112. *βρ. τι* 136.
10. *οι ανδρες* 116.
11. *ευχαριστησας* 76. *διεδωκεν* 53.
14. *ο — σημειον* 32. *ο ερχ. εις τ. κοσμ.* 212.
15. *ανεχωρησεν* 48.
17. *το πλοιον* 117. *και σκοτια ηδη εγεγονει* 47. *προς αυτους εληλυθει ο ιησ.* 109. 193. 212.
18. *διεγειρετο* 82.
19. *σταδιους* 22.
21. *επι της γης* 102.
22. *ειδον* 77.
23. *ηλθεν* 80. *πλοιαρια* 23.
27. *υμιν δωσει* 59. 207.
29. om. *ο* ante *ιησ.* 108.
32. *δεδωκεν* 63.
33. *αρτ. του θεου* 119.
35. *ειπεν αυτοις* 166.
36. *εωρακατε με* 147.
37. bis *προς με* 42.
38. *ποιω* 57 f.
39. 40. *εν τη εσχατ. ημ.* 173.
42. *ουχ* 88. *τον πατ. και την μητερα* 185. *λεγει οτι* 136.
44. 45. *προς εμε* 42.
46. *παρα του θεου* 26. 114.
50. *αποθνησκη* 57.
51. *τουτον τον αρτον* 37. *ζησεται* 65. *εστιν υπερ της* 213.
52. *ουτος ημιν* 195. *σαρκα* sine *αυτ.* 141 f.
53. *ο ιησ.* 108.
54. *εν τη εσχατ. ημ.* 173.
65. *προς με* 42.
66. *τουτου πολλοι των μαθ.* 167. 175.
71. *παραδιδ. αυτον εις εκ* 148. 206. (s. Verbess.)
VII. 1. *και μετα ταυτα* 160. *ο ιησ.* 109.

VII. 3. σου τα εργα 141. 197.
4. αυτος 41.
6. λεγει ουν 167.
8. ουπω 89.
9. ταυτα δε 157. αυτοις 42.
10. αλλα ως 170. 221.
12. περι αυτου ην πολυς 203. τοις οχλοις 31. αλλοι δε 157.
16. ο ιησ. 108.
17. εκ του θεου 114.
19. εδωκεν 63.
22. δια τουτο μω. 112. 177.
23. ο ανθρωπ. 115. ο νομος μω. 119.
24. κρινετε—κρινατε 70.
29. απεστειλεν 64.
31. εκ του οχλου δε πολλοι επιστευσαν 202. εποιησεν 56.
32. φαρισ. υπηρετας ινα 195.
34. 36. ευρησετε sine με 147.
34. ελθειν εκει 156.
35. ουτος μελλει 195. οτι ημεις 138.
37. εκραξεν 62. ερχεσθω προς εμε 177.
39. πνευμα ο 42. εμελλον 81. πιστευσαντες 73. ουδεπω 89. πνευμα αγιον δεδομενον 131.
40. ελεγον οτι 171.
41. αλλοι—οι δε 34.
42. ουχ 88. ερχεται ο χρ. 192.
44. επεβαλεν 51.
46. ανθρωπος ως ουτος λαλει ο ανθρωπος 185.
47. απεκρ. ουν αυτοις 144. 167.
50. αυτους ο ελθων προς αυτον προτερον 132.
52. εκ τ. γαλ. προφ. 193.
53. — **VIII.** 11. om. 183.
VIII. 12. ο ιησ. 109. μοι 42.
14. αληθ. εστ. η μαρτ. μου 192. υμεις δε 157.
16. και ο πεμψας με sine πατηρ 127.
17. γεγραπται 77.
23. εκ τουτ. τ. κοσμου 200.
25. ο ιησ. 108.
28. πατηρ μου 140.
34. ο ιησ. 108. εστ. της αμαρτ. 132.
38. α εγω εωρακα 193.

VIII. 38. παρα του πατρος 102. om. μου—υμων post πατ. 140.
39. ο ιησ. 108. ποιειτε 55.
41. εγεννηθημεν 64.
42. ο ιησ. 108.
44. ουχ 88.
54. ημων 38.
55. υμιν 42.
57. εωρακας 78.
58. ο ιησ. 109.
IX. 4. ημας — με 40f. εως 96.
6. επεθηκεν 49. αυτου τον πηλον— sine του τυφλου 133.
9. αλλ 220.
10. om. ουν 168.
12. και ειπαν 160.
16. αλλοι δε 157.
17. τι συ 193. ηνεωξεν 81.
23. επερωτησατε 52.
24. ουτος ο ανθρ. 200.
27. τι παλιν 167f.
28. και ελοιδορ. 164.
31. ο θεος αμαρτ. 195.
32. ηνεωξεν 81.
35. om. ο ante ιησ. 109.
36. om. απεκρ. — ειπεν ante και τις εστιν εφη 44.
40. φαρισ. ταυτα 136.
41. ο ιησ. 108.
X. 1. υμιν λεγω 208.
7. ειπεν ουν παλιν ο ιησ. 108. 156. υμιν λεγω οτι εγω 170. 208.
8. ηλθον προ εμου 177.
16. γενησεται 79.
18. ηρεν 56.
20. ελεγον δε 94.
22. εγεν. τοτε 91. εν τοις ιεροσ. 113.
23. ο ιησ. 109. του σολομ. 112.
24. εκυκλευσαν 44. ειπε 69.
25. απεκρ. αυτοις ο ιησ. 108. 144.
26. om. καθ. ειπ. υμιν 181.
29. ο πατηρ μου 141. ος — μειζων 33.
32. εργα εδειξα υμιν καλα 202.
34. ο ιησ. 108.
35. λογος του θεου εγενετο 202.
36. υιος του θεου 114.

X. 38. πιστευητε 68.
39. εζητουν ουν παλιν αυτον 156. 168.
40. εμενεν 60.

XI. 1. κωμης μαρ. 113.
2. μαριαμ 16.
12. οι μαθητ. αυτω 209.
17. ηδη ημερας 155.
18. om. η ante βηθ. 113.
19. προς την μαρθαν 174.
20. μαριαμ 16.
21. τον ιησ. 110. κυριε 124.
28. ειπουσα 84.
29. εκεινη δε 157. εγειρεται — ηρχετο 55 f.
30. ην ετι 155.
38. εμβριμωμενος 83.
44. αυτοις ο ιησ. 108. 193.
45. ο 41.
54. ο ουν ιησ. 109. εμεινεν 49.
56. ελεγον 85.
57. εντολας 31.

XII. 1. ιησ. sine ο 110.
2. ην εκ 175.
3. μαριαμ 16. τον ιησ. 110. επληсθη 50.
4. λεγει δε 94. εις των μαθ. 175.
9. οχλος sine ο 120.
12. ο οχλος 120.
17. οτε 96.
18. υπηντ. αυτω και 210.
22. ο φιλ. — φιλ. 112.
29. ο ουν οχλ. 168. και ακουσας 162.
30. απεκρ. ιησ. και ειπεν 194.
32. εαν 87. παντας 33.
35. η σκοτια 117.
43. ηπερ 95.

XIII. 10. ο ιησ. 108. ει μη τους ποδας νιψασθαι 134.
12. και ελαβ. — και ανεπ. 161.
15. εδωκα 64.
18. τρωγων μου τον 174. επηρεν 64.
19. πιστευητε 58.
21. υμιν λεγω 208.
22. εβλεπον ουν 168.
23. ο ιησ. 110.
25 αναπεσων εκεινος 54. 167.

XIII. 26. αποκρ. ουν ο ιησ. 108. 167. επιδωσω 52. βαψ. ουν ψωμ. 115.
27. ο ιησ. 109.
28. τουτο ουδεις 158.
32. ει ο θεος εδοξασθη εν αυτω 185. sec. l. αυτω 40.
36. οπου υπαγω 137.
37. ο πετρ. 111. ακολουθησαι 72.

XIV. 3. και ετοιμ. 161. υμιν τοπον 208.
5. υπαγεις πως 160.
6. ο ιησ. 108 f.
7. εγνωκειτε με — αν ηδειτε 42. 64. γνωσεσθε απαρτι 160. om. sec. αυτον 146.
9. ο ιησ. 108. τοσουτον χρονον 30.
10. λεγω 45. πατ. εν εμοι 122.
11. αυτα 42. πιστ. sec. sine μοι 145.
13. αιτησητε 57.
14. αιτησητε με 148. εγω ποιησω 38. 136.
16. αιωνα η 203.
17. om. sec. αυτο 146. υμεις sine δε 157. εσται 59.
20. γνωσεσθε υμεις 192.
22. και τι 163 f.
23. ποιησομεν 65.
26. υμιν εγω 138.
31. ενετειλατο 49.

XV. 6. αυτα 41.
8. γενησεσθε 67.
9. υμας ηγαπησα 205.
10. καθως εγω 166. τ. πατρος μου εντολας 140. 196.
13. ινα τις 137.
14. ο εγω 41.
16. αιτησητε 57.
18. πρωτον υμων 141.

XVI. 4. ωρα αυτων μνημ. αυτων 142.
7. ου μη ελθη 91.
13. εις την αληθειαν 99. ακουει 59.
18. τουτο τι εστιν 192. το μικρον — τι λαλει 122. 185.
19. ο ιησ. 109.
22. αιρει 59.
27. παρα θεου 26.
31. ο ιησ. 108.

XVII. 1. om. ο ante ιησ. 109.
2. δωση 67.
3. γινωσκωσιν 66.
5. η ειχον 42.
6. καμοι 222.
7. εγνωκαν — δεδωκας 63.
8. εδωκα 63.
11. ουτοι 37. πατηρ αγιε 28. καθως ημεις 166.
12. ω δεδωκας μοι 185.
19. εγω αγιαζω 138.
21. πιστευση 58.
22. bis δεδωκ. 63.
24. δεδωκ. — εδωκας 63.
XVIII. 1. του κεδρων 27.
2. μετα τ. μαθ. αυτ. εκει 214.
3. και των φαρισ. 175.
5. λεγει αυτοις εγω ειμι ιησ. 124.
7. επηρωτησεν αυτους 206.
15. και αλλος 120. γνωστος ην 204.
20. 23. ο ιησ. 108.
27. ο πετρ. 111.
29. φερετε τον ανθρ. 174.
31. ο πειλ. 111. κρινατε αυτον 147. ειπον αυτω 166.
33. παλιν εις τ. πραιτωρ. 214.
34. αφ εαυτου 28. ειπον σοι 208.
36. αν ηγωνιζοντο 211.
37. om. ο ante ιησ. 108. εγω εγω 138.
39. εν τω πασχα 173.
40. om. παντες 125.
XIX. 4. και εξηλθεν 160. εξω ο πειλ. 193. ουδεμιαν αιτ. ευρ. εν αυτ. 89.
5. ο ιησ. 109.
6. εκραυγασαν λεγοντες 150.
7. απεκρ. αυτω 144.
10. λεγει ουν 167.
11. απεκρ. ιησ. 144. ειχες 55.
12. εκραυγασαν 61.
21. βασιλευς ειμι των ιουδαιων 202.
23. τεσσαρα — αρραφος 32.
25. bis μαρια 16. 17.

XIX. 27. ο μαθητ. αυτην 195.
28. ειδως ο ιησ. 109. 192.
29. μεστον του οξους sec. l. 115.
30. οξος ο ιησ. 109. 124.
31. εκεινου 41. ηρωτησαν sine ουν 167.
35. και εκεινος 221. πιστευσητε 58.
38. ιωσ. απο αρ. 119. om. του ante ιησ. 110. ηλθεν — ηρεν το σωμα αυτου 36. 79.
39. προς αυτον 36. μιγμα 26.
41. ην τεθειμενος 77.
XX. 1. μαρια 16.
6. και σιμων 165.
10. προς εαυτους 40.
11. μαρια 16.
13. και λεγουσιν — κλαιεις λεγει 160.
15. 16. 17. ο ιησ. 109.
17. μη μου απτου 207.
18. μαρια 16. εωρακεν 78.
20. και τας χειρας 164.
21. αυτοις ο ιησ. 125.
23. bis τινος 40. αφιονται 57. 83.
25. τυπον — τοπον 25. τον δακτυλον μου 198.
29. ο ιησ. 108.
31. πιστευσητε 58.
XXI. 1. παλιν ιησ. 124.
4. εις τ. αιγ. 100.
5. ο ιησ. 109.
6. ο δε ειπεν 56. 126.
10. 12. 13. ο ιησ. 108. 109.
11. ανεβη σιμων 167.
12. ουδεις ετολμα 158.
16. 17. προβατια 23.
17. ειπεν κυριε 56. 143 f. λεγ. αυτω ο ιησ. 109. 124.
18. ζωσει σε 206.
23. ουτος ο λογος 200. ουκ ειπεν δε 94. ερχομαι τι προς σε 185.
24. ο και μαρτυρ. και ο γραψας 123. 165.
25. adde vers. 185.

Druck von August Pries in Leipzig.

DAS SOGENANNTE

RELIGIONSGESPRÄCH AM HOF DER SASANIDEN

HERAUSGEGEBEN

VON

EDUARD BRATKE

LIC. THEOL. UND DR. PHIL.

AO. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE IN BONN

DREI WENIG BEACHTETE

CYPRIANISCHE SCHRIFTEN

UND DIE

„ACTA PAULI“

VON

D. **ADOLF HARNACK**



LEIPZIG

J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG

1899

DAS SOGENANNTE
RELIGIONSGESPRÄCH AM HOF DER SASANIDEN

HERAUSGEGEBEN

VON

EDUARD BRATKE

LIC. THEOL. UND DR. PHIL.
AO. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE IN BONN

DREI WENIG BEACHTETE
CYPRIANISCHE SCHRIFTEN
UND DIE
„ACTA PAULI“

VON

D. ADOLF HARNACK



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1899

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR v. GEBHARDT UND **ADOLF HARNACK.**

NEUE FOLGE. IV. BAND, 3. HEFT.

DAS SOGENANNTE

RELIGIONSGESPRÄCH AM HOF DER SASANIDEN

HERAUSGEGEBEN

VON

EDUARD BRATKE

LIC. THEOL. UND DR. PHIL.

AO. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE IN BONN

Texte u. Untersuchungen. N. F. IV, 3a. Leipzig 1899.

Inhaltsverzeichnis.

ΕΞΗΓΗΣΙΣ ΤΩΝ ΠΡΑΧΘΕΝΤΩΝ ΕΝ ΠΕΡΣΙΔΙ.

fol. 206a

Βασιλεύοντος Ἀρρινάτου τῆς Περσικῆς χώρας, καὶ δεύτερος αὐτοῦ ὢν Πασάργαρος ὁ τῶν ὑπάτων τὰς ὑπατείας ἐπ' ἐξουσίας ἔχων, τρίτος Διοκλῆς ὁ τὰς σατραπείας καὶ στρατηγίας χειρίζων, καὶ Ἀφροδιτιανὸς τὴν τοῦ ἀρχιμαγείρου διέπων ἀξίαν, — ΔΙΑΛΑΛΙᾺ ἈΒΔΟΔΕΔΏΡΟΥ ΜΟΥ ΤΟΙ· ἡ ἐξουσία 5 *δικάσει καθαρῶς —, γέγονε φιλονεικία κατὰ ταύτην τὴν χώραν μεταξὺ Ἑλλήνων καὶ Χριστιανῶν περὶ Διονυσάρου καὶ Φιλίππου, τῶν ἱστοριογράφων· οἱ μὲν Ἕλληνες Διονυσάρου προϊστάμενοι, οἱ δὲ Χριστιανοὶ Φιλίππου. καὶ πολλῶν κινηθέντων συνῆξεν ὁ βασιλεὺς πάντας τοὺς ἐπὶ τῶν χωρῶν ἐκείνων ἐπι-* 10 *σκόπους ὑπὲρ* | *ἑκατὸν γεναμένους καὶ ἀρχιμανδρίτας οὐκ ὀλί-* fol. 206b

1, 1—45, 22 Johannes v. Euboea (s. u. § 2b, 1). — **1** Zu *Ἀρρινάτου* vgl. die u. § 5, 8 genannte apokryphe Liste der persischen Könige im Cod. Paris. Nr. 1775. — **4** Zu *Ἀφροδιτιανός* vgl. u. § 5, 4 die Kosmographia Ravennatis Anonymi II, 12.

Ueberschrift in A *Ἐξήγησις τ̃ῶ πραχθέν̃τ ἐν Περσίδι.* Die Titel des RG in den anderen Handschriften bringt § 2. | **1** *Ἀρρινάτου* FHJKST *Ἀρινάτου* AE *Ἀρρηνάτου* BOP *Ἀρρενάτου* CNQRa[1] *Ἀρηνάτου* DLM *Ῥηνάτου* G | **2** *ὢν Πασάργαρος*] *ὢν Π///ασα///γα///ρ* B *ὂν* 1. H. *ὢν* 2. H. *Πασάργαρος* D *ὀνασάργαρος* C *ὄντως Πασαργάρου* H *ὄντος ἀνασάργου* NN' *ὄντος ὀνοσαργάρου* QRa[1] *ἐπιπασάγρου* ST | *ἐπ' ἐξουσίας* QR < D *ἐπ' ἐξούσιως* (Bonnet) A *ἐπεξουσίως* C *ἐξουσίᾳ* B | **3** *Διοκλῆς* BCD *Διοκλὴς* A | *σατραπείας* D *σατραπίας* ABC | **4** *Ἀφροδιτιανός*] Diese Form haben oder setzen voraus alle im textkritischen Apparat in Betracht gezogenen Handschriften an allen Stellen des RG, wo der Name vorkommt. | **5** Hinter *μου* hat A eine fast 2 cm lange Rasur; die ersten zwei Buchstaben hinter *μου* scheinen *ψι'* gewesen zu sein | *ἀξίαν· διαλέκτῳ ῥάβδῳ βεδδόροι* (*βεδ* auf Rasur)· *ἡ ἐξουσία δίκας καθαρῶς* BB[1]B[2]; nur AB bieten hier ein Persicon. | **7 u. 8** *Διονυσάρου* BCDEF *Διονυσσάρου* AK *Διωνυσάρου* J | **8** *προϊστάμενοι* BDF *προΐσταντο* C | **10** *συνῆξεν* BCDF | **11** *γεναμένους* DF *γινομένους* C *γενομένους* B.

γους, ἐν οἷς κἀμὲ προετρέψαντο ὑπαντῆσαι μόνον ὄντα ἐκ γῆς Ῥωμαίων· οἱ γὰρ πάντες τῶν μερῶν ἐκείνων ἦσαν. καὶ ἀθροισθέντων αὐτῶν ὁμοῦ, συνῆξεν ὁ βασιλεὺς τοὺς ῥαββεῖς τῶν Ἰουδαίων λέγων αὐτοῖς· Ἐπειδή τινες ἔφησαν, τὰς τῶν Ἑλλή-
5 νων γλώσσας περὶ Χριστοῦ κηρύττειν, καί τινες ἀμφιβάλλουσιν, δικασταὶ ἀμφοτέρων γενόμενοι τὴν ἀλήθειαν ἀκριβῶς μοι εἴπατε· οὔτε γὰρ Ἕλλησι μονομερῶς πιστεύω οὔτε Χριστιανοῖς περὶ ἑαυτῶν ἀπολογουμένοις· πᾶν οὖν νόημα θείας δέλτου ἐμπόνως ἀναπτύξαντες καὶ τὴν ἔννοιαν ἅπασαν ἐκεῖ
10 ἀπασχολήσαντες μήτε τούτων μήτε ἐκείνων αἱρούμενοι τὰ
7a φίλα ἐπὶ τὰς ἀηττήτους τῆς | χειρός μου ἀναγάγετε σκηπτουχίας, εἰδότες, ὡς, εἰ ἄλλῃ τινὶ ἐμποδισθείητε τάξει, πάντων ὑμῶν τὴν ἀπώλειαν αὐθωρὶ ποιήσω. οἱ δὲ ἑπτάκις πεσόντες ἐπὶ τὸν χρυσόστρωτον αὐτοῦ περίποδα εἶπον· Δέσποτα αὐτο-
15 κράτορ, ὁ πάσης ἐξουσίας καὶ βασιλείας πρῶτος θεός. χώραν ἀπολογίας δὸς ἡμῖν. ὁ δὲ δέδωκεν εἰπών· Τὴν θρησκείαν, ἣν σέβεσθε, ἀμερῶς τοῖς ἄμφω κατανοήσατε. οἱ δὲ εἶπον· Μὴ ἐν ὑπονοίᾳ πονηρᾷ γενηθῶμεν τῆς πάσης ἀρούρης κατακρατούσης σου χειρός· οὐκ ἄλλο λέξομεν, εἰ μή, ὃ προσήκει
20 ἀκοῦσαι ἡ οὐράνιός σου θειότης· οὔτε γὰρ Ἑλλήνων δυνάμεθα ἀκροάσασθαι· πόρρω γὰρ τῆς ἡμετέρας θρησκείας εἰσίν· οὔτε τοῖς φονίοις καὶ μιαροῖς Χριστιανοῖς προσέχειν ὅλως τοῖς
7b τυραννήσασι πᾶν γένος ἀνθρώπων καὶ πάντα τὰ δίκαια | τῆς θεϊκῆς μοναρχίας καθαρπάσασιν, ἀνθρώπῳ ἑνὶ πάντα προσε-

3 συνῆξεν BDF ἤνεγκεν C | ῥαββεῖς B ῥεββεῖς AH ῥεμβεῖς CFN¹OQα¹ πρώτους DG πρώτους τῶν Ἰουδαίων ῥεμβεῖς K | **5** γλώσσας BDF εὐγλωττίας C vgl. S. 33, 1; 42, 18 | **7** εἴπατε BCDF | **8** πᾶν BCD πᾶσαν F νόημα θείας δέλτου D νομομαθείας δέλτον F νομομαθίας (δέλτιον <) B νομομαθὲς δέλτιον C | **10** αἱρούμενοι BF ἐρόμενοι A ἐρώμενοι C προαιρούμενοι D, vgl. 28, 21 u. 41, 19 | **12** ὡς, εἰ] ὡσεί ABCDF | **12—19** τάξει, πάντας ὑμᾶς ἀναιρῶ. εἶπον οὖν· οὐκ ἄλλο λέξομεν, βασιλεῦ, εἰ μὴ ὃ προσήκει CN¹Qα¹ | **15** ὁ πάσης — θεός < DF ὁ πάσης βασιλείας καὶ ἐξουσίας (πρῶτος?) B θεός < B, vgl. 28, 23f. u. 37, 15 | **18f.** μὴ ἐν ὑπονοίᾳ γενηθῶμεν τῆς πάσης ἀρούρης κατακρατούσης σου χειρός B μὴ ἐνύπνια πονηρὰ γενώμεθα τῆς πάσης ἀραρότσου (τ. worauf o. zum Theil auf Rasur. wohl von 1. H.) χειρός A μὴ ἐνύπνια πονηρὰ γενηθῶμεν τοῦ σου κράτους· οὐκ D μὴ ἐν ὑπονοίᾳ πονηρᾷ γενηθῶμεν τοῦ σου κράτους καὶ σαφῶς λέξ. F μὴ ἐν ὑπονοίᾳ πονηρᾷ γενηθῶμεν τοῖς πᾶσιν. ἀρούρης κατακρατούσης σου χειρός H | **19** εἰ μὴ ὅ D ὃ μή A εἰ ως(!) B ὧν F εἰ μὴ ἅ C | **20** CN¹Qα¹ bringen hinter θειότης gleich ἀλλ' εἰ δοκεῖ S. 3. 4 | **22** μιαροῖς BDF ἀμιαρίοις A | **24** ///αντῶ A | προσενέγκαντες DF προσενέγκασι B.

νέγκαντες τὰ ὡμολογημένα, ὃν καλῶς συνεῖδον οἱ πατέρες ἡμῶν ἀπολέσαι, καὶ τὸν θανέντα ὡς ζῶντα ἔχουσιν, καὶ ὃν οὐκ εἶδον ὡς ὁρῶντες ἐπικαλοῦνται. τῇ γὰρ νεανικῇ χειρί σου πᾶσα φυλὴ ὡς θεῷ ὑπόκειται· ἀλλ' εἰ δοκεῖ ὑμῖν, ἄχραντοι δεσπόται, ἀμφοτέροις τοῖς μέρεσι δότε κριτὴν τὸν πάμφρονα καὶ γνήσιον Ἀφροδιτιανόν. καὶ αὐτίκα ὁ βασιλεὺς εἶπεν· Μὰ Δίαν, θεόληπτον φωνὴν ἠρεύξασθε σήμερον. καὶ ταχὺ τὸν Ἀφροδιτιανὸν ἐνέγκας ἐκβαλών τε ἐκείνους εἶπεν αὐτῷ· Οἱ σοὶ κατήρξαντο τῆς κατὰ Φιλίππου τοῦ ἱερέως τῶν Χριστιανῶν ἀμφισβητήσεως· εἰδὼς οὖν ἐγώ, ὅτι οὔτε τραπέζῃ τέρπῃ οὔτε οἴνῳ ἡδύνῃ ἀλλὰ καὶ συνουσίας ἀπωθῆσαι καὶ δόξαν μισεῖς καὶ χρήματα ἀποσείῃ μόνῃ τῇ φιλοσοφίᾳ σχολάζων, κελεύω· ἀπάντησον μόνος τῷ τῶν Χριστιανῶν χορῷ πᾶσαν ἀρέσκειαν τῇ ἀληθείᾳ δεικνύς, ὅπως καὶ ἐν τούτῳ τὸ τῆς ἡμετέρας βασιλείας ὑπεραρθήσεται κράτος. Οἱ δὲ Ἰουδαῖοι δόλῳ τοῦτον προεβάλλοντο, ἵνα τὸ τῶν Χριστιανῶν ὄνομα καταπατήσῃ· οὗτος δὲ ὁ Ἀφροδιτιανὸς Ἕλλην ἦν, ᾧ πᾶν στόμα συνᾶραι λόγον οὐκ ἠδύνατο· ἦν δὲ ἡμῖν οὐκ ὀλίγος ἀγὼν ἐπικείμενος τὸ μὴ ἡττηθῆναι τούτῳ. πᾶσαι γὰρ αἱ τρίχες ἡμῶν, ἔννοιαι εἰ ἐγένοντο, ἓν ψιλὸν αὐτοῦ ἐνθύμημα λῦσαι οὐκ ἠδύναντο.

(Zeilen 5, 10, 15, 20; fol. 208a am Rand bei Z. 12)

Πάντων οὖν πρὸ τοῦ συνεδρίου πτηξάντων ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ καὶ εἰς τὸ φυγεῖν ὄντων τὰς ἀλόγους αὐτοῦ μηχανὰς καὶ οἰκτειρόντων, πρὸ τοῦ παρεῖναι αὐτὸν εἶπον τοῖς συνοῦσί μοι ἐπισκόποις· Οὐκ οἴδατε, ὅτι ἐνταῦθα ἡ ἄσοφος τὴν πάνσοφον ἐνίκησε τέχνην; τοιαύτας ἑαυτοῖς ἐλπίδας διδόατε τοῦ πάντως ἡττᾶσθαι ὑπ' αὐτοῦ; πᾶσα σοφία Χαλδαίων καὶ Βαβυλωνίων ἥττηται τῇ τοῦ μειρακίου ἐκείνου θείᾳ ἐν- (25)

3 1 Ptr. 1, 8. Joh. 20, 29. — 28 Dan. 2, 22. 28f. 47.

2 *καὶ τόν* BDF nur *τόν* A | *θανέντα* B *θανόντα* DF | *ἔχουσι* A | 3 *τῇ γὰρ — ὑπόκειται* (*ἡ ὑφίλιος* statt *φυλή* D) BD < F | 5 *πάμφρονα* C *παμφρενῆ* BDF | 6—8 *εἶπεν — Ἀφροδ.* < C | 7 Ursprünglich *Δίαν*, *ν* durch Rasur jetzt theilweise vernichtet A *Δία* B *Δίαν* DF | *θεόληπτον* B *θεόλεκτον* DF | 9 *τῶν Χριστιανῶν ἀμφισβητήσεως* BCDF *τῶν κατὰ Χριστιανῶν ἀμφισβητήσεων* A | 11 *ἀπωθῆσαι* BC *ἀποθεῖσαι* D *ἀποθῇ* F | 14 *δεικνύς* CD *διδούς* B *δεικνοῖς* F | *τὸ*] *τῶι* A | 19 *τὸ* BCF *τῶι* A *τῶ* D | 24 *καὶ οἰκτειρόντων*: < C *καὶ δειλιῶν* ‖ fol. 208b ‖ *των* (*ει* und erstes *ω* auf Rasur) A *ἱκετήριον* B *οἰκτείροντο* D *ἰκτεριόντων* F | *εἶπεν* A | 25 *οἴδατε* BCD < F | 26 *ἑαυτοῖς* BCF *ἑαυτοὺς* D | *διδόατε* BCF *διδόαται* D | 27 *τοῦ* B u. Krumbacher *τὸ* (von 2. H. überfahren C) ACDF | 28 *τοῦ ἁγίου μείρακος ἐκείνου Δανιὴλ θεία* C.

*νοίᾳ· αὐτὸν τοίνυν μιμούμενοι εἴπωμεν· Ἔστι θεὸς ἐν οὐρανῷ
ἀποκαλύπτων βαθέα καὶ ἀπόκρυφα· συμπαραλάβωμεν οὖν ἑαυ-
τοῖς Καστηλέαν τὸν πρέσβυν τῶν ἱερέων καὶ πάντως ἀήττητοι
διαμείνωμεν. καὶ ποιήσαντες νηστείας καὶ λιτανείας ἤλθομεν
5 ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἡμεῖς τε καὶ ἐκεῖνος ὁ τῇ δικαιοσύνῃ ἐγγηράσας
Καστηλεύς, καὶ κατεσφραγίσαντο οἱ ἐπίσκοποι, τὸ ὄνομα τοῦ
κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ κατέχοντες ἐν τῇ διανοίᾳ. καὶ δὴ παρῆν
9a ὁ Ἀφροδιτιανὸς καὶ αὐτὸς | γηράσας ὀγδοηκοστὸν ἔτος ἄγων·
καθίσαντος δὲ αὐτοῦ ἐπὶ θρόνου χρυσοῦ ἐκ λίθων ἀτιμήτων
10 παγέντος, πάντων τὰ πρόσωπα ἐπὶ γῆς δοθέντα, ἔγνω αὐ-
τοὺς μηδαμῶς δύνασθαι προσρύεσθαι αὐτῷ· ὃς καὶ λέγει αὐτοῖς
παρὰ θεοῦ κατανυγείς· Ἱερεῖς ἡσύχιοι, ἱνατί ταράττεσθε;
οὐκ ἦλθον οὐδαμοῦ λυπῆσαι ὑμᾶς, ἀλλὰ μᾶλλον παρακαλέσαι·
δύναται οὖν ἡ φιλονεικία ἀλύπως διαβῆναι. θαρροῦντες οὖν
15 τῇ ἀληθείᾳ προσέλθατε ὀρθῶς τῷ πράγματι καὶ ἕξετε νίκην.
καὶ ταῦτα ἀκούσαντες οἱ ἐπίσκοποι ἱκανῶς ἀνένηψαν.*

*Εἰρηναῖος ἐπίσκοπος Βασιρήνης εἶπεν· Πρὸς τίνα ἀμφι-
βάλλει τὸ θεόφοβόν σου νεῦμα, εἰς Διονύσαρον ἢ εἰς Φίλιπ-
πον; εἰ μὲν εἰς Διονύσαρον διστάζεις, ὑμέτερός ἐστιν· περὶ
20 αὐτοῦ κρῖναι ὀφείλεις· εἰ δὲ εἰς Φίλιππον, δεῖ ἡμᾶς περὶ αὐτοῦ
9b ἀπολογίαν | ποιήσασθαι ὡς Χριστιανοῦ. Ἀφροδιτιανὸς εἶπεν·
Καλῶς σοι, ἱερεῦ, εἴπερ ὡς ἤρξω καὶ ἐκτελέσῃς· ἐπὶ στόματος
μὲν γὰρ φέρω τὰ παρὰ Φιλίππου· ἵνα δὲ μὴ δόξητέ με προσ-*

1 *εἴπωμεν* (*πω* auf Rasur, wohl von 1. H.) A | **2** *ἑαυτούς* A | **3** *Καστηλέαν* (in *η* ist von 1. H. etwas corrigiert) *τὸν πρέσβιν τῶν* A *Καστήλεα τὸ πρεσβυτέριον τῶν κρεῶν* B *Καστηλέα τὸ πρεσβεῖον τῶν ἱερέων* C *Καστιλέα τὸν πρέσβειον τὸν ἱερέα* D *Καστηλαία καὶ τὸ πρεσβυτερεῖον τῶν ἱερέων* F | **4** *λιτανείας* CD <B *λιτανίους* F | **4f.** *ἤλθομεν* (*ἤλθωμεν* D) *ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἡμεῖς τε καὶ ἐκεῖνος* (*κἀκεῖνος* F) DF *ἤλθομεν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἐκεῖνοί τε καὶ ὁ* A *ἤλθομεν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἡμεῖς τε καὶ ἐκεῖνοι* B *ἦλθαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ* (////*αὐτὸ* erasa *τ* videtur C[1]) *καὶ σὺν αὐτοῖς ὁ* C | **6** *Καστηλεύς* BCF *Καστιλλεύς* (das erste *λ* auf Rasur, wohl von 1. H.) A *Καστιλεύς* D | **10** *παγέντος*: <C *παγέντα* AB *παγέν* D *παγέντων* F | *πάντων* BCDF + *τοίνυν* A | *τὰ — δοθέντα*] *τὰ πρόσωπα ἐπὶ γῆς ἐχόντων* B *τὰ πρόσωπα ἐπὶ γῆς δοθέντων* C *τὰ πρόσωπα ἐπὶ τῇ αὐτοῦ θέᾳ· ὁ δὲ* D *τὰ πρόσωπα ἐπὶ τῆς γῆς* (*δοθέντων* <) F | **15** *προσέλθατε* D *προσέλθετε* BC *προσέλθεται* F | **17** *Εἰρηναῖος* C *Εἰρῆνος* A *Εἰρηνικός* B *Εἴρηνος* D *Εἰρηναίως* F | *Βασιρήνης*: <C *Βασσιρήνης* A *Βασηρήνης* B *Βασαρίνης* D *Βασηρείνης* F | **18** *νεῦμα* CDF *ῥεῦμα* A *κράτος* B | **19** *Διονύσαρον* BCDF *Διονύσσαρον* A | **22** *καλός σὺ εἶ, εἴπερ* B *καλῶς ποίει, ἱερεῦ, ὥσπερ* C *καλῶς σὺ ἱερεῦ* D *καλὸς σὺ ἱερεῦ* F | *ἐκτελέσηις* A *ἐκτελέσεις* B *ἐπιτελέσεις* C *πληρώσῃς* D *πληρώσεις* F.

θήκας τινὰς ποιήσασθαι, αὐτὰ τὰ καλούμενα βιβλία ἐνέγκαντες ἀνάγνωτε τῷ κοινῷ. Ἡσίοδος ἐπίσκοπος εἶπεν· Καὶ εἰ παρενέγκω βιβλίον καὶ ἀντείπητε αὐτῷ ὡς παραφθαρέντι—; Ἀφροδιτιανὸς εἶπεν· Ἐν γνώσει ἔχω, εἴ τι παραλέλειπται καὶ εἴ τι προστέθειται. καὶ ἠνέχθη ἡ περιαγωγικὴ αὐτοῦ βίβλος, 5 ἐν ᾗ »Χρησμῳδίαι Ἑλληνικαὶ« ἔκειντο· καὶ προστάττει τῷ παρεστηκότι αὐτῷ παιδίῳ ἀναγνῶναι· ΦΔΓΣΕ ΔΙΣΤΡΑΡΕΚ ΤΟΥ Ω, ἀναγινωσκέτω ὁ παρεστώς· ὁ δὲ μὴ προσσχὼν τῷ βιβλίῳ ταχέως αὐτὸ ἐξεῖπεν· καὶ λέγει αὐτῷ· Ἐκ τοῦ Λόγου τοῦ περὶ Κασάνδρου ἀνάγνωθι· καὶ ἀνέγνω οὕτως· fol. 210a

»Κάσανδρος τελευτᾷ καταλείψας ἀδελφὴν Δωρίδα καλουμένην, θυγατέραν οὖσαν Πυλάδου τοῦ εἰς Ἑλλάδα ἀναιρεθέντος· ἥντινα ἐπόθησεν Ἄτταλος ὁ τῶν Λακεδαιμονίων βασιλεύς· καὶ εἰσελθόντων εἰς εὐνὴν ἔχουσα ἔνδον μάχαιραν ἐνέπηξεν αὐτὴν εἰς τὴν καρδίαν αὐτοῦ καὶ κατέσχε τῆς βασιλείας· καὶ 15 τούτου γενομένου φόβον ἐκτήσατο πολύν· ὁ δὲ ἀδελφὸς αὐτοῦ Φίλιππος τοὺς Ἀχαιοὺς κατέλαβε κἀκεῖ λαβὼν γυναῖκα τὴν ἀδελφὴν Καλλιόπου τοῦ στρατηγοῦ αὐτῶν καλουμένην Ἀλισ-

5, 11—9, 5 Johannes v. Euboea (s. u. § 2b, 1). Pseudo-Basilius (s. u § 2b, 5).

2 Ἡσίοδος D Ισίοδος B Ἠσίοδος (Ἡσίοδος C¹) C Εἰσίοδος F Ἰσίνδος A παρενέγκω BCDF | 3 ἀντείπητε BCD ἀντίπειτε F | παραφθαρὲν, τί· //// A παραφθείραντι B παραφθαρέντα τί C παραφθαρέντι, τί γίνεται DF vgl. Ev. Joh. 21, 21 | 5 περιαγωγική BCDF | 6 χρησμῳδίαι ἑλληνικαί BCD χρισμόδες ἑλλινικαί F | 7 nur διστράρεκτα B das Persicon < C ΦΔΓΣΕΚΔΙ ΣΙΡΑΡΕΚΤΑ D; der Buchstabe zwischen Γ und Ε im Anfang des Persicons von A und D bedeutet entweder ein Sigma oder die Ligatur στ; vgl. z. B. Wattenbach, Anleitung zur griech. Palaeographie. 2. Aufl. 1877. S. 19—20 (Autographirter Theil.) | 8 παρ///εστώς (στ auf Rasur, wohl von 1. H. A | 10 Κασάνδρου BCD Κασσάνδρου F Κανσάνδρου δ¹ | 11 Κάσανδρος BCD Κάσσανδρος F | Δωρίδα CFa¹δ¹ Λαρίδα A Δῶρυ B Λωρίδα D vgl. S. 6, 1 | 12 θυγατέραν B θυγατέρα CDF | Πυλάδου CDF Πυκάδους B Πυλαδίου δ¹ | Ἑλάδα A | 13 Ἄτταλος Ba¹ Ἄταλος Cδ¹ Ἄτταλας D Ἀτταλος F | Λακεδαιμονίων C Λακεδαιμόνων B Λακεδεμόνων D Μακεδονίων F Μακεδόνων G | 14 εἰσελθόντων F + αὐτῶν (B?)C εἰσελθόντος αὐτοῦ D | 18 Καλλιόπου BD Καλλίου A Καλλιό[π? Loch ν?] über dem Eingeklammerten steht ην, die betreffende Seite gehört zu den von 2. H. überfahrenen Seiten C Καλλιώπου F | Ἀλισβίδα F Ἀλισβιθᾶ (zwischen ι und θ Rasur, urspr. stand wohl η da) A Ἀλισβιδά B Ἁλισβήδα C Λισβήδα D Ἀλισβίδαν G Ἀλισβίδα a.

βίδα ἐζήτει ἐκπορθῆσαι τὴν Δωρίδα καὶ τὸ ἔθνος· καὶ ἐφοβοῦντο· πάντα γὰρ τὰ κύκλῳ αὐτῆς ἔθνη ἐρασκόμενα τοῦ κάλλους αὐτῆς συνυπούργουν αὐτῇ· οὐ γὰρ τῷ τυχόντι παρεδίδου
fol. 210[b] ἑαυτὴν εἰς γάμον. πάντων δὲ φοβουμένων | ἀπὸ προσώπου αὐ-
5 τῆς — ἣν γὰρ πολλοῖς προσβαλοῦσα καὶ πάντας ὀλέσασα —, ἔδοξε τότε τοῖς Ἀχαιοῖς πέμψαι εἰς Δελφοὺς κἀκεῖ λαβεῖν χρησμὸν περὶ τούτου. ἀπελθόντες δὲ ἐκεῖνοι πρὸς Εὐοπτίαν τὴν ἱέρειαν εἰς τὸ Κασταλίου ὕδωρ ἠρώτων, γνῶναι αὐτούς, ἐφ' ᾧ παρῆσαν. ἥτις γευσαμένη τοῦ πηγαίου ὕδατος ἀπεκρίθη οὕτως·
10 »Φίλιππος, ⟨Ὀλυμπιάδος παῖς, Πελλαῖος, ἰὼν τόπους ἄνω Ἀσίας⟩

S—10 Ps.-Kallisth. ed. Müller I, 11. 13. 15. 17; III, 3. 33 (s. u. § 4, II. 1).

1 *Δωρίδα* CFδ[1] *Δωρίδα* A *Δώρυδα* B *Δορῆδα* D vgl. 5, 11 | **2** *ἐρασκόμενα* BD *ἀρεσκόμενα* C *αἱρόμενα* F *ἐρασκόμενοι* A u. Vassiliev | **5** *πολλοῖς προσβαλοῦσα* F und jetzt auch Schwartz *πολλοῖς προβάλλουσα* B *πολλοὺς προσβαλοῦσα* C *πολλοῖς προβαλοῦσα* D | *ὀλέσασα* BCD < F *ὠλέσατο* A | **7** *Εὐοπτίαν* CF *Εὐπητίαν* B *Ευωπτίαν* D *Εὐπτίαν* δ[1] | **8** *ἱέρειαν* BCDF *ἑορσέαν* A *ἴωσέαν* δ[1] | *Κασταλίου*: *Καστέλλιον* A *Κάσταλον* Bδ[1] *Κάστελλον* CD *Κασταλόν* F | *αὐτούς* BCD *αὐτοῖς* F vgl. S. 38, 14 | **9** Am Rande von 1. H. *χρισ̈μ̈ᾶ* C *χρησμὸς περὶ Χριστοῦ* Q | **10 f.** *Φιλ.—τύψει*: *Φίλιππος ὁ λυαντεὺς πόλεως ἰὼν πόπους ἀνασίας ὑπέρτερον γύρον· ἅπαντα κυκλεύοντα. ὠλένηι πανσθενεῖ τύψει* A *Φιλιππόπαις ὀλυππαπιπνέως πόλεως. εἰ οὖν πόππους ἄνακτας ὑπερτέρων γύρον ἅπαντα κυκλεύοντα ἄλλενι πανσθενῆτι· οἱ δὲ* (Wirth scheint am Anfang gelesen zu haben: *Φίλιππος ὁ παῖς ὀλυππα*, das Uebrige scheint er wie Gräven gelesen zu haben. Auch scheint nach seiner Bemerkung ST mit B hier übereinzustimmen) B *Φίλιππος ὀλιαντεὺς· πόλεως ὀλύμπου πόν πος ἀνασείας· ὑπέρτερον γύρον ἅπαντα κυκλεύοντα· ὀλαίνη πανσθενῆ τύψει* C *Φίλιππος ὀλυμπαποίμναιος. πέλλεος υἱῶν πόμπους ἀνασίας. ὑπέρτερον γύρων ἅπαντα κυκλεύοντα· ὀλένη πανσθενῆ τύψει* D *Φιλιπποῆς ὀλυμπᾶ πυμνέος. πελλαι σὸν ἰὼν πόμπους· ἄνακτας ὑπερτέρων· γύρον ἅπαντα κυκλεύοντα· ὀλένη πανσθένῆ τύψει* F *Φίλιππος ὀλυμπαποίμνεος πέλλεος ἰῶν πόμπους ἄνακτας ὑπερτέρων γύρον ἅπαντα κυκλεύοντα ὀλένη πανσθενὴ τύψει* G *ᾱ χρησμός Φιλιππώπης. ὀλύμπα πυπνέως. πηλέως ϊὼν πώπους ἀνάκτας ὑπέρτερον πύρον ἀεὶ πάντα κυκλεύοντα. ὠλένη πανσθενῆ τύψει* H *Φίλιππος ὁ λίαν τὰς πόλεις Ὀλύμπου, Πόντου, Ἀσίας ὑπέρτερον γύρου ἅπαντα κυκλεύοντα ὀλώνυπτον στενῆ τύψει. ὀψὲ ποτέ τίς φησιν ἐπὶ τὴν πολυσχ(ι)δ(ῆ) ταύτην ἐλάσειε γῆν καὶ δίχα σφάλματος γενήσεται σάρξ, ἀκαμάτοις δὲ θεότητος ὅροις ἀνιάτων παθῶν λύσει φθορὰν καὶ τούτ(ῳ) φθόνος γενήσεται ὑπὸ ἀπίστου λαοῦ καὶ πρὸς ὕψος κρεμασθήσεται ὡς θανάτου κατάδικος. καὶ ταῦτα πάντα ἑκὼν προσπείσεται φέρειν, θανεὶς δὲ εἰς ζωὴν αἰώνιον* N[1] (*Φίλιππος?*) *ὁ ποτῆς ὀλυμπαπύπνεως πελεοσίων πόππους* (*ἀνασείας· ὑπέρτερον γύρον ἅπαντα κυκλεύοντα?*) *ὕλεν εἶπαν θενει τάψει* N[2] *Φιλιππίδις· ὀλυμπα πυπνέως πέλ.*

ὑπέρτερον γῦρον ἅπαντα κυκλεύοντα ὠλένῃ πανσθενεῖ τύψει«.
οἱ δὲ καταγελάσαντες καὶ καταρασάμενοι αὐτὴν εἶπον· Τρισκατάρατε, περὶ γυναικὸς ἠρωτήσαμεν· μὴ γὰρ περὶ ἀνδρὸς ἐκ Μακεδονίας ἥξαντος; ἡ δὲ λέγει αὐτοῖς, ὅτι ἀήττητοι καιροὶ ἤρξαντο ἀνίστασθαι· καὶ αὐτὴ γὰρ κἀκεῖνος καὶ οἱ 5 μετ' αὐτοῦ ἄνδρες πάντας νικήσουσιν. καὶ ἀπέστησαν ἀτιμάσαντες τὴν προφῆτιν | καὶ μετῆλθον εἰς τὸ τῆς Ἀθηνᾶς fol. 211a ἱερόν· ἱστοῦ δὲ ὑφαινομένου ἱερατικοῦ καὶ πορφύρας ἐπισήμου ἐν αὐτῷ βαλλομένης αὐτομολήσαντες εἰσεπήδησαν ἔσω· ἡ δὲ ἱέρεια Ξανθίππη ἀγανακτήσασα λέγει αὐτοῖς· Κακῇ ὥρᾳ εἰσήλ- 10 θατε ὧδε, προπετεῖς ἀνακόλουθοι· οἵτινες πάλιν ἀγανακτήσαντες ὕβρισαν καὶ ταύτην λέγοντες· Ἀναξία πάσης τιμῆς,

1 Vgl. u. § 4, II. 1 *Συμφωνία*.

ὅσοί πόπους ἄνακτας ὑπερτέρ γυρ ἅπαντα ἅπαντα (das 2. ἀπ. durch Punktiren getilgt) κυκλεύοντα· ὠλαίνει πανσθενεῖ τύψει O ὀψὲ ποτέ τις, φησίν, ἐπὶ τὴν πολυσχιδῆ ταύτην ἐλάσειε γῆν· καὶ δίχα σφάλματος γενήσεται σάρξ, ἀκαμάτοις δὲ θεότητος ὅροις ἀνιάτων παθῶν λύσει φθοράν, καὶ τούτῳ φθόνος γενήσεται ὑπὸ ἀπίστου λαοῦ· καὶ πρὸς ὕψος κρεμασθήσεται, ὡς θανάτου κατάδικος· ταῦτα δὲ πάντα ἑκὼν προσπείσεται φέρων· θανὼν δὲ εἰς πόλον ἀρθήσεται Q ὀψὲ ποτέ τις, φησίν, ἐπὶ τὴν πολυσχιδῆ ταύτην ἐλάσειε γῆν καὶ δίχα σφάλματος γενήσεται σάρξ· ἀκαμάτοις δὲ θεότητος ὅροις ἀνιάτων παθῶν λύσει φθοράν, καὶ τούτῳ φθόνος γενήσεται ἐξ ἀπίστου λαοῦ καὶ πρὸς ὕψος κρεμασθήσεται ὡς θανάτου κατάδικος· ταῦτα δὲ πάντα πράως πείσεται φέρων, θανὼν δὲ εἰς πόλον ἀρθήσεται a[1] ὀψὲ ποτέ τις, φησίν, ἐπὶ τὴν πολυσχιδῆ ταύτην ἐλάσειε γῆν, καὶ δίχα σφάλματος γενήσεται σάρξ, ἀκαμάτοις δὲ θεότητος ὅροις ἀνιάτων παθῶν λύσει φθοράν· καὶ τούτῳ φθόνος γενήσεται ἐξ ἀπίστου λαοῦ· καὶ πρὸς ὕψος κρεμασθήσεται ὡς θανατο? (folgt ein Loch) ατάδικος· ταῦτα δὲ ἑκὼν πείσεται φέρειν· θανεὶς δὲ εἰς ζωὴν αἰώνιον ὅρτωι a[2] ὀψὲ ποτέ τις, φησίν, ἐπὶ τὴν πολυσχιδῆ ταύτην ἐλάσει γῆν, καὶ δίχα σφάλματος [διὰ πετάσματος cod.] γενήσεται σάρξ. Ἀκαμάτοις δὲ θεότητος ὅπλοις [cod. ὅροις] ἀνιάτων παθῶν λύσει φθοράν, καὶ τούτῳ [κατὰ τοῦτον cod.] φθόνος γενήσεται ἀπίστου λαοῦ [ἀπίστῳ ἐγέννησε λαῷ cod.], καὶ πρὸς ὕψος κρεμασθήσεται [κρεμασθεὶς cod.] ὡς θανάτου κατάδικος [θανάτῳ κατάδικος πραέως πείσεται παρ' αὐτῶν cod.]. Ταῦτα δὲ πάντα ἑκὼν προσπείσεται φέρων, θανὼν δὲ εἰς πόλον ἀρθήσεται Pitra III ἄνθρωπος αἰπὺς ἴει ὑπέρτερον γῦρον· ἐκαπάντα κυκλωθέντα ὀλέσει πανσθενεῖ χειρί d[1] Z. 5f.; vgl. Bentley S. 686 | **4** ἥξαντος F ἥξαντες A ἥξαντα B ἥξαντος C ἥξαντες D | am Rande ἕτερος χρησμός Q | ὅτι BCDF | **5** αὐτὴ BCF αὐτοὶ D | **6** μετ' αὐτοῦ CDF μετ' αὐτόν A μετ' αὐτῶ B | **7** προφῆτιν] προφήτην BDF προφῆτην C | μετῆλθεν A | **10** ἱέρ///α A | Ξανθίππη BCDF Ξανθίπη A | κακῇ (η von 2. H.) ὥρα A | εἰσήλθατε F εἰσήλθαται D εἰσήλθετε C ἤλθετε B.

ἀλλοτρία τοῦ ἱερατικοῦ ἤθους, ὑβρίζεις τὴν πορφύραν, ἥνπερ οἱ θεοὶ τοῖς βασιλεῦσιν ἐχαρίσαντο, δι' ἧς τιμὴν καὶ δόξαν κέκτηνται οἱ φοροῦντες αὐτήν· παῦσαι ἀλλόκοτα λαλοῦσα. κατάστηθι τῆς ἄνευ οἴνου μέθης σου, ὑπερήφανε καὶ ἀλα-
5 *ζών. ἡ δὲ λέγει αὐτοῖς· Ταῦτα οὐκ ἐμοὶ ἀλλὰ τοῖς ἀνυβρίστοις προσηγάγετε· πλὴν κληδόνα ἀσφαλείας λαβόντες πορεύεσθε· »Ἀνὴρ γάρ τις ἡβῶν, εὐνῆς μιγάδος | ἐνεργὲς ὢν κύημα, τρυτάνης θεοῦ ἀηττήτου ἀήττητον ἔχων ῥοπήν, τὸν*
l. 211b *ἀτέρμονα κόσμον ὡς ᾠὸν κυκλώσει, πάντας δόρατι ἁλῶν«.*
10 *Οἱ δὲ ἐμφυσήσαντες αὐτὴν ἀνεχώρησαν ἀθέμιτα κατὰ τῶν θεῶν εἰπόντες. οἵτινες λέγουσιν· Οὐκ ἄλλως χρησιμεύομεν ἑαυτοῖς, εἰ μή γε πορευθῶμεν πρὸς Ἀπόλλωνα τὸν Φοῖβον καὶ Μέγαν.*
καὶ ἐλθόντες ἐν τῷ Ἀπολλωνίῳ ἱερῷ εἶπον δεόμενοι· Νικηταὶ καὶ καθαροί, εὐάρεστοι θεοί, ἱνατί οὕτως ποιεῖτε τοῖς
15 *ἑαυτῶν δούλοις, πόλεμον γυναικεῖον νικᾶν αἰτοῦντες; ἐπὶ πόλεμον πολέμου ἐμβάλλετε ἡμᾶς· μὴ οὕτως, ἀθάνατοι, ἀληθινοὶ δεσπόται, οἱ τὰ μέγιστα τῆς ὕλης δωρήματα ἡμῖν χαρισάμενοι, ἀλλὰ δότε ἡμῖν δήλους· τί ἄρα ἀποβήσεται ἡμῖν;*
καὶ ἐξαίφνης εἰσηνέχθη φωνὴ ἀοράτως λέγουσα οὕτως· »Στρα-
l. 212a *φεὶς ὁ τρίπους τρίτην στροφήν, φησίν, | ὁ προφήτης πυθμεύει·*

3—4 Jes. 51, 21. — **7 f.** vgl. u. § 4, II. 1 die *Συμφωνία*. — **9** Ps.-Kallisth. ed. Müller I, 11. 15 u. 33 S. 10f. 15 u. 36 (s. u. § 4. II. 1).

2 *ἐχαρίσαντο* (*ν* auf Rasur von 2. H., die 1. H. scheint aber auch schon *ν* geschrieben zu haben) A | **3** Am Rande von 1. H. *χρισ̈ β̄* C | **4** *κατάστηθι* CDF *ἀπόστηθι* B | **7—9** In *δ*[1] Z. S lautet das Orakel so: *τούτου καὶ μήτηρ ἀλόχευτος μένει εὐνήν, τὸ (ὅσιον) οὔ τις οἶδεν* | **7** Am Rande neben dem Orakel *χρισ̈* (nach C[1] ist am Rande ein *γ* abgeschnitten) C *πορεύεσθε χρησμὸς β̄* H, am Rande *ἕτερος χρησμός* Q | *ἀνήρ* C *ἀνδρός* ABDF | *ἡβῶν* C *ἡμῶν* BDF | **8** *τρυτάνης*: *τρυτάνῃ* C *πρύτανη* BD *πρύτανι* F *τρυτάνῃ* Pitra III | *ῥοπήν* F *ῥωπήν* D *ῥώμην* ABC | **9** *κυκλώσει* B *κυκλούσῃ* A *κυκλεύσει* CF *κυκλοῦσι* D | *δόρατι ἁλῶν* C *δόρατι ἁλῶ* A *δόρατι ὅλον* B *δῶρα* (*ἁλῶν* <) D *δώρατι ὅλων* F | **10** *αὐτῇ* A | *ἀθέμιτα* (*ι* auf Rasur, urspr. scheint *η* dagestanden zu haben) A | **11** *ἑαυτοῖς* BCF *αὐτοῖς* D | **12** *πορευθῶμεν* BCDF | **15** *ἑαυτῶν* BCDF | *γυναικεῖον* (*εῖ* zum Theil auf Rasur von 2. H.) A | **16** *πολέμου* (B?)CDF *πολέμους* A | *ἡμᾶς* (B?)CF *εἰς ἡμᾶς* D *ἡμῖν* A | **19** *φωνή. τρίτος χρησμός* H, am Rande *ἕτερος χρησμός* Q **20** *τρίππους* A | *τρίτην στροφήν, φησίν, ὁ προφήτης πυθμεύει* C *τρίτην πρόφησιν ὁ προφήτης πυθμεύει* A *τρίτη στρόφησιν ὁ προφήτης πυθμεύει* B *τρίπην στροφὴν ὁ προφήτης πυθμεύει* D *τρίτην στροφὴν ὁ προφήτης πυθμεύει* F *τριττὴν στροφήν, φησίν, ὁ προφήτης ῥυθμεύει* Pitra III.

τριττὰ γάρ τούτων· ἑωσφόρος τις οὐρανοπεμπὴς γῆς πεδίσματι, παρεὶς ἔνδον ὕλεων οἰκεῖ, νηδύϊ κόρης δέμας ἑαυτῷ ἀναπλάττων· οὔνομα δὲ αὐτῆς δὶς ἑβδομήκοντα ἕξ· ὃς τὰς κοιρανίας καὶ πᾶν ἱερὸν ὑμῶν σέβας καθελὼν ἐπὶ τὴν ἄκραν τῆς πανόλβου σοφίης μετάξει παντὸς κλέους τὸ γέρας«. 5

Ἀφροδιτιανός· Ὡς μεγάλα τινά ἐστε διδάξαντες, ἅπερ με, φησίν, καθ' ὑμᾶς λανθάνουσιν, ὅτι περὶ τοῦ Μακεδόνος καὶ τοῦ Χριστοῦ ὑμῶν εἴρηται· ἀλλ' ὁ μὲν Μακεδὼν ἀκαίρως ταῖς ἐπαρχίαις Περσῶν ἐπιβὰς εὐκαίρως αὐτῶν ἀφέστηκεν, ὁ δὲ Χριστὸς ἡττηθεὶς ἐνίκησε τῶν ἐπιβούλων καταισχύνας τὰ ἐπι- 10 *χειρήματα. Οἱ ἐπίσκοποι εἶπον· Οὐδὲν παρέλειψε γνώσεως ἡ σὴ ἔγκριτος φιλοσοφία· περὶ δὲ τῶν ὑπὸ Φιλίππου | χρησ-* fol. 212^b *μῶν ἐδίσταζεν· ὅθεν εἴ τι ἀληθείας καὶ ὠφελείας ἐστὶν ἐχόμενον, μετάδος ἡμῖν τοῖς προσφυγοῦσί σου τῇ γαληνότητι τῆς σωτηρίας. Ἀφροδιτιανός· Νομίζετε ἀγνοεῖν με τὰς εἰρη-* 15 *μένας περὶ Χριστοῦ δόξας· ἀλλὰ τὸ μὴ εἶναι φωνὴν μίαν καὶ χεῖλος ἓν ἢ πλεονάζειν τὸ περὶ αὐτὸν μέρος ἢ καὶ αὐτὸ τὸ μέρος πρὸς ἑαυτὸ μὴ διαιρεῖσθαι ἢ διαστασιάζειν μεμερισμένας καὶ αὐτὸ δόξας εἰσφέρον, Ἰουδαίων ἄλλως λεγόντων περὶ αὐτοῦ. — καὶ γὰρ καὶ ταῖς γραφαῖς αὐτῶν περιέτυχον καὶ τὰς* 20 *ὑμῶν ἔγνων· καὶ αἱ μὲν γραφαὶ εὐσύστατοι, οἱ δὲ χειρίζοντες*

2 *παρείς* vgl. Phil. 2, 6—8. — **2—3** Pseudo-Damascenus (s. u. § 2 S. 89 Anmerk. 1). — **3—5** vgl. u. § 4, II. 1 die *Συμφωνία*.

1 *τριττά* CDF *τρίττα* A *τρίτα* B | *γῆς///* A | *πεδ.—ὕλ.*: *ποδίσματι* (*ο* mit anderer Tinte geschrieben) *παρεὶς ἔνδον ὕλεῶ* (*ὕ* auf Rasur wohl von 1. H.) A *παιδίσματι παρεισένδον*(!) *ὕλαιον* B *παιδίσματι σπαρεὶς ἔνδον ὑλέων* C *παιδίσματι παρεῖν· εἰς ἔνδον ὕλαιον* D *πεδίσματι παρθενίης ἔνδον ὑλαίων* F, *πεδίσματι* billigt auch Vassiliev | **2** *σεαυτῶι* A | **3** *κυρανίας* ACD *κυρανvίας* B *κυρανίδας* F | **4** *ἱερὸν ὑμῶν* F *ἱερὸν ὑμον* B *ἱερὸν ἡμῶν* D *ἱερώνυμον* C | **5** *πανόλβου* (an *β* ist eine Rasur, aber es scheint auch ursprünglich zu sein) A | *σοφίης* CF *σοφίας* BD | *γέρας* BC *γῆρας* AF *γήρας* D **6** *ἐστε* B *ἔσται* AC *ἐσταὶ* D *ἐστέ* F | *με* (B?)F < (aber *μὲν καθ'* Z. 7) D *μὴ* C | **7** *ὑμᾶς* B^2DF *ἡμᾶς* C | *λανθάνουσιν* BCD *λαλοῦσιν* F | **8** *ἀκαίρως* BCDF | **9** *εὐκαίρως* BCD *εὐ* (oder *ἀ*) *καίρως* F | **13** *ἐδίσταζον* A | *ἐστὶν ἐχόμενον* CD nur *ἐστὶν* F *ἐστὶ καὶ ὠφελείας ἐχόμενα* B | **14** *σου—σωτηρίας*] *σου* < C *τῇ* < A *γαληνότητι τῆς σωτηρίας* C *τῇ γαληνότητά σου σωτηρία* D *σου τῇ γαληνοτάτῃ σωτηρίᾳ* BF | **16** *ἀλλὰ*] *οὐκ ἀγνοῶ· ἀλλά* O | *τό* BC *διὰ τό* DF *τῷ* Schwartz | **17** *αὐτόν*] *αὐτῶν* BCF *ἑαυτῶν* D | **18** *μή* BCDF | *δι///στασιάζειν* A | **19** *αὐτό*: *αὐτῶ* BCD *αὐτο*(*δοξος*)! F | *εἰσφέρον* H *εἰσφέρων* BCDF *εἰσφέρειν* A *εἰσφέρει* KN^1 *εἰσφέρων πάντη μου τὸν νοῦν καταπλήττει* O.

αὐτὰς ἀσύμφωνοι —, διὰ τοῦτο ἄπιστα μένει τὰ τῶν Χριστια-
νῶν ὑπὸ ἰδίας ἀμφιβολίας καταπανόμενα, ὡς ἀσύστατοι καὶ
ἄβουλοι ὄντες. οἱ ἐπίσκοποι εἶπον· Καὶ ποῖον ἔθνος οὐ δια-
μάχεται ἑαυτῷ ἐκ πρὶν καὶ δεῦρο; Ἰουδαῖοι, Σαμαρεῖται, Ἕλ-
l. 213a 5 ληνες | ἀπειροθρήσκως ζῶντες καὶ οἱ τοῦ Βουδδᾶ παῖδες· καὶ
γὰρ Ἰουδαῖοι καὶ Σαμαρεῖται λέγουσι μὲν Χριστὸν μηδέπω δὲ
ἐλθόντα, Ἕλληνες δὲ καὶ ἄκοντες τὰς περὶ αὐτοῦ δόξας ἐκή-
ρυξαν, καθάπερ καὶ οἱ προφῆται ἐδίδαξαν. Ἀφροδιτιανός·
Ἀλλ᾽ οὐχ ὑμεῖς ὀφείλετε διαβάλλεσθαι, οἱ πᾶν ἔθνος ὑπεραναβ-
10 βῆναι λεγόμενοι· πλήν, ἐὰν ἀνέχεσθε, λέγω ὑμῖν περὶ Χριστοῦ
μυριοπλασίους χρήσεις· τὸ δὲ οὕτως ἀντιλέγεσθαι τὰ κατ᾽ αὐ-
τὸν ὑπὸ τῶν αὐτοῦ μερίζει μου τὸν νοῦν· καὶ οὐ μόνον τοῦτο,
ἀλλ᾽ ὅτι καὶ τὸ ἔθνος αὐτοῦ παντὶ σθένει ψεύδεται, ἀλήθειάν
ποτε ἐπ᾽ ἔννοιαν μὴ λαμβάνοντες, καὶ ἀδικοῦσι καὶ μυσαρὰς
15 μίξεις ἀγαπῶσι καὶ θυμώδεις εἰσὶ καὶ ἄλλος ἄλλον σπεύδει
ἀπολέσαι, ἕκαστος ὡς δοκεῖ πιστεύων, τὸ βούλημα τῆς παρα-
l. 213b δόσεως | προκρίνοντες· ἅπερ πάντα ἀνοίκεια τῆς ἀληθοῦς
θρησκείας. διὸ παρακαλῶ ὑπομονητικῶς ἀκοῦσαί μου· καὶ
πιστεύω ὠφελῆσαι καὶ ὠφεληθῆναι· εἰ γὰρ ὠφελήσω ὑμᾶς,
20 ἐγὼ ὠφελήθην· ὅτι, ἃς προσφέρετέ μοι εὐφημίας, οὐ κατα-
δέχομαι· οὐδὲν γάρ εἰμι· πάντα γὰρ τὰ πρὸς χάριν μισῶ καὶ
τὴν ἀνθρωπίνην δόξαν παραιτοῦμαι· εἴ τι δὲ πρὸς ἀλήθειαν
ὁρᾷ, τούτῳ ἥδομαι, εἴ τι πρὸς δικαιοσύνην, τούτῳ χαίρω· καὶ
οὐ φιλοδοξῶν ταῦτα λέγω· μή μοι γὰρ γένοιτο, πρὸς ἀρέσκειαν
25 ἀνθρώπων πρᾶξαί τι· ἀλλ᾽ εἴ τι τοῖς θεαρέστοις νόμοις δοκεῖ,
ταῦτα λαλεῖν, ταῦτα πράττειν· πλήν, ἱερεῖς ἀγαθοί, — οὐ γὰρ
Χριστιανῶν λέγω ὑμᾶς ἱερεῖς, ἀλλὰ θείας δυνάμεως λειτουρ-

2 *ἰδίας* BCDF | *ὡς—ὄντες* BCD *ὡς ἀσύντακτοι καὶ ἄβουλοι ὄντες* F | **5** *ἀπειροθρήσκως* CD *ἀπειροθρίσκως* BF | *Βουδδᾶ* B < C *Βουδδά* F *Βαδδά* D | **9** *διαβάλλεσθε* (das letzte ε von 2. H.) A | **10** *ἀνέχεσθε* C *ἀνέχεσθαι* DF *ἔχεσθε* B | **11** *ἀντιλέγεσθαι τὰ κατ᾽ αὐτόν* C *ἀντιλέγεσθαι τὰ κατ᾽ αὐτῶν* BDF | **12** *ὑπὸ τὸν* (das zweite ὁ später von 2. H. zu ῶ erweitert) A | *μερίζει///* A | **13** *ψεύδονται* A | **14** *ἐπ᾽ ἔνν*(*νν* auf Rasur von 2. H. aber wahrsch. auch ursprünglich)*οιαν* A | **15** *μίξεις* BCDF *δόξας* A | *ἄλλος ἄλλον σπεύδει ἀπολέσαι ἕκαστος ὡς* BCF *ἀλληνάλλως σπεύδουσιν ἀπολέσαι ἕκαστος τὸν πλήσιον, ἕκαστος ὡς* A *ἄλλος ἄλλως δοκεῖ* D | **17** *ἅπερ* CD *ὅπερ* F *ὥσπερ* B | *πάντα* Kroll *ταῦτα* ABCDF | *ἀνοίκεια* (*ει* zum Theil von 2. H.) A | **20** *ὅτι* BCDF | *ἃς*] *ὡς* A | **23** *χαίρω· καὶ οὐ φιλοδοξῶν ταῦτα* (*τοῦτο* CD) *λέγω· μή* CDF *καὶ—λέγω* < A *χαίρω· καὶ οὐ φιλῶ δόξαν· ταῦτα λέγω· μή* B | **26** *λαλεῖν* (+ *καὶ* B) *ταῦτα πράττειν* BDF *λέγειν, ταῦτα πράττω* C.

γούς — προσέχετέ μου τοῖς λόγοις, ὡς πρέπει τῇ ἱερότητι ὑμῶν.

»Ἐκ Περσίδος ἐγνώσθη Χριστὸς ἀπ᾽ ἀρχῆς· οὐδὲν γὰρ λανθάνει τοὺς ἐν αὐτῇ νομομαθεῖς ἅπαντα φιλοπονοῦντας· fol. 214a ὡς γὰρ ἐν ταῖς χρυσαῖς ἀρκλαρίαις κεκόλαπται καὶ κεῖνται ἐν 5 τοῖς ἱεροῖς βασιλείοις, λέξω, ὅτι πρῶτον ἐκ τῶν ἐνταῦθα ἱερῶν καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς ἱερέων ἤκουσται ὄνομα Χριστοῦ. τοῦ γὰρ ἱεροῦ τῆς Ἥρας, ὅ ἐστιν ἐπέκεινα τῶν βασιλικῶν μελέθρων, ὅπερ Κῦρος ὁ βασιλεὺς ὁ πάσης εὐσεβείας γνώστης κατεσκεύασεν, καὶ ἀνέθηκεν ἐν αὐτῷ θεῶν ἀνδριάντας χρυσοῦς καὶ ἀργυροῦς 10 καὶ ἐκόσμησεν αὐτὸ λίθοις πολυτελέσιν —· ἵνα μὴ τὰ τῆς κοσμήσεως λέγων διασύρω. κατ᾽ ἐκείνας δὲ τὰς ἡμέρας, ὡς αἱ γεγραμμέναι πτυχαὶ διδάσκουσιν, εἰσελθόντος τοῦ βασιλέως ἐν τῷ ἱερῷ λύσιν ὀνειράτων δέξασθαι, ἔφη αὐτῷ ὁ ἱερεὺς Προύπιππος· Συγχαίρω σοι, δέσποτα, ἡ Ἥρα ἐν γαστρὶ ἔλα- 15 βεν. ὁ δὲ βασιλεὺς μειδιάσας λέγει αὐτῷ· Ἡ θανοῦσα ἐν γαστρὶ ἔχει; ὃς ἔφη· Ἡ θανοῦσα | ἀνέζησε καὶ ζωὴν γεννᾷ. fol. 214b

11, 3—**19**, 9 Mth. 2, 1—12. 16. — **11**, 7—**15**, 20 Plutarch, Crassus c. 17. Lucian, *Περὶ τῆς Συρίης θεοῦ* (s. u. § 4, II. 2d u. f). — **11**, 7—**12**, 20 Pseudo-Basilius (s. u. § 2b, 5). — **9** Ps.-Kallisth. ed. Müller III, 28 S. 141 f. Evang. infantiae arab. c. 41—42, Tabari u. Masudi (s. u. § 4, II. 2b u. d § 4, II. 4 § 5 No. 6 u. 7). — **11**, 9—**19**, 3 Johannes von Euboea (s. u. § 2b, 1.) — **15** Evang. infantiae arab. c. 3 u. 24 (s. u. § 4, II. 2d). — **15**—**17** Mth. 1, 18. Gal. 4, 27. — **17** Tatian, Or. ad Graec. 21, 20 ff. (s. u. § 4, II. 2d).

4 *φιλοπονούντων* A | **5** *κεκόλαπται* BCDF | *κεῖνται* BCDF | **6** *τῶν ἐνταῦθα ἱερῶν καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς ἱερέων* H *τῶν ἐνταῦθα ἱερέων καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς ἱερῶν* AD nur *τῶν ἐνταῦθα ἱερῶν* BCF | **7** *τοῦ γὰρ ἱεροῦ* BDF *τὸ γὰρ ἱερόν* C | **8** Ausser der Namensform *Ἥρα* kommt in den Handschriften noch vor *Ἧρα*, *Ἤρα*, *Ἵρα*, *Ἱρά* und *Ἱερά* mit entsprechender Deklination. An dieser Stelle hatte A ursprünglich wohl *ἥρας*, jetzt ist die wagerechte Linie des eckigen Spiritus mit anderer Tinte und mittelst Rasur verändert, so dass der Name *ἥρας* heisst. | *ὅ* CDF *ὅς* B | *μελέθρων* CD *μελάθρων* B²F | **9** *Κῦρος* abwechselnd in den Handschriften mit *Κύρος* | *κατεσκεύασε///.* A | **11** *αὐτό*] < DF *αὐτόν* B *αὐτούς* C | *πολυτελέσιν*· (+ *καί* F) *ἵνα* BCDF | **12** *διασύρω* BDF *διασύρω τὸν λόγον* C | *ὡς αἵ*] *ὅσαι* A | **13** *πτύχαι* A | **14** *ὀνειράτιῶ* (am Ende der Zeile) A | **15** *Προύπιππος*: *Προῦπτος* A *Προῦπίππιος* B *Προύππιπος* C *Προύποντος* D *Προύππιος* F *Πρό///πιος*· *χρησμός*· *συγχ.* H am Rande *χρησμὸς Δ̄* O vgl. 14, 18 | *ἥρα* (der Spiritus bei diesem Wort hier und im Folgenden wie Z. 8 corrigiert) A | **17 f.** Am Rande der mit *ἔφη* beginnenden Zeile steht von 1. H. *χ* darin ein *ρ* (so auch später) und dann für sich *Δ̄* C.

Ὁ δὲ βασιλεύς· Τί τοῦτο. σαφήνισόν μοι. Ὁ δέ φησιν· Ἀληθινῶς, δέσποτα, καιρίως ἔφθασας τὰ ἐνταῦθα· πᾶσαν γὰρ τὴν νύκτα τὰ ἀγάλματα ἔμειναν χορεύοντα τά τε ἀνδρεῖα τά τε γυναικεῖα, λέγοντα ἀλλήλοις· δεῦτε συγχαρῶμεν τῇ Ἥρᾳ·
5 καὶ λέγουσί μοι· Προφῆτα, ὕπαγε, σύγχαρον τῇ Ἥρᾳ, ὅτι ἐφιλήθη· ἐγὼ δὲ εἶπον· Τίς εἶχε φιληθῆναι, ἡ μὴ οὖσα; ἅτινα λέγουσιν· Ἀνέζησε καὶ οὐκέτι λέγεται Ἥρα ἀλλ' Οὐρανία· Μέγας γὰρ Ἥλιος ἐφίλησεν αὐτήν. αἱ δὲ θήλειαι πρὸς τοὺς ανδρας ἔλεγον δῆθεν τὸ πρᾶγμα εὐτελίζουσαι· Πηγή ἐστιν ἡ φιληθεῖσα·
10 μὴ γὰρ Ἥρα; τέκτονα ἐμνηστεύσατο. καὶ λέγουσιν οἱ ἄνδρες· Ὅτι μὲν Πηγὴ δικαίως εἴρηται, ἀποδεχόμεθα· Μυρία δὲ αὐτῆς τοὔνομα, ἥτις ἐν μήτρᾳ ὡς ἐν πελάγει μυριαγωγὸν ὁλκάδα
5a φέρει· | εἰ δὲ καὶ Πηγὴ αὕτη, οὕτω νοείσθω· πηγὴ γὰρ ὕδατος πηγὴν πνεύματος ἀεναΐζει, ἕνα μόνον ἰχθὺν ἔχουσα τῷ τῆς
15 θεότητος ἀγκίστρῳ λαμβανόμενον, τὸν πάντα κόσμον ὡς ἐν θαλάσσῃ διαγινόμενον ἰδίᾳ σαρκὶ τρέφων· καλῶς ἔφητε· τέκτονα ἔχει ἐκείνη, ἀλλ' οὐκ ἐκ λέχους, ὃν τίκτει τέκτονα· οὗτος γὰρ ὁ γεννώμενος τέκτων, ὁ τοῦ τεκτονάρχου παῖς, τὸν τρισύστατον οὐράνιον ὄροφον ἐτεκτόνησε πανσόφοις τέχναις, τὴν
20 τρικάτοικον ταύτην στεγότητα λόγῳ πήξας. ἔμειναν οὖν τὰ ἀγάλματα φιλονεικοῦντα περὶ Ἥρας καὶ Πηγῆς καὶ ὁμοφώνως εἶπον· Πληρουμένης τῆς ἡμέρας τὸ σαφὲς ἅπαντες καὶ

7—14 Oracula chaldaica (s. u. § 4, II. 2d); Julianus apostata, Oratio V (s. u. § 4, II. 2d). — **7—16** Abercius-Inschrift bei Dieterich, Abercius S. 7 ff. (s. u. § 4, II. 2d). — **9** Zur *Πηγή* vgl. u. § 5 No. 2 Andreas v. Creta und § 2b, 1 Anm. Pseudo-Damascenus. — **12**, 9—**15**, 20 Pseudo-Epiphanius (s. u. § 4, II. 2d.) — **10** Mth. 13, 55. — **11** Zur *Μυρία* vgl. u. § 2b, 1 Anm. Pseudo-Damascenus und § 4, II. 2f den Sprachgebrauch des Isiscultus. — **13f.** Orac. Sibyll. VIII, 315 (s. u. § 4, II. 2d Anm. bei Abercius). — **14** Orac. Sibyll. VIII, 217 ff. (s. u. § 4, II. 2d). — **14—16** Plinius, Hist. nat. XXXII, 8 und Aelian, De natura animalium XII, 2 (s. u. § 4, II. 2d). — **17** Mc. 6, 3. Luc. 1, 27.

3 *ἔμειναν* BCDF | *ἀνδρεῖα* (*ε͂* von 2. H.) A | **4** *γυναικεῖα* (*εῖ* zum Theil von 2. H.) A | *συγχαρῶμεν* BCDF | **5** *σύγχαρον*: *συγχᾶρον* B *σύγχαιρε* CDF **6** *τίς* (B?)CD *πῶς* F *τί* Schwartz | *εἶχε(ν)* BCDF | **14** *ἀεναΐζει* B *ἀενναΐζει* ACF *ἐνναΐζει* D *ἀεναΐζειν* δ¹ | **16** *διαγινόμενον* CF *διαγενόμενον* B *διαγόμενον* D *γινόμενον* A | *ἰδίᾳ* BCDF | *τρέφων* BDF *τρέφοντα* C Pitra III | *ἔφητε* BCF *ἔφη* AD | **16 ff.** Am Rande von 1. H. *χρ ς* C | **17** *τέκτονα· χρησμὸς* ς H | **18** *τρισύστατον* (B?)CDF | **20** *στεγότητα* BC *στεγοτίδα* (schwerlich *στεγότιδα*) A *στεγότιδα* D *στεγώτιδα* F *στεγοτιδα* VW *στεγατίδα* δ¹ | *πήξαντα* A | *ἔμειναν* BCDF | **22** *εἶπον* (*ο* zum Theil von 2. H., ursprünglich wohl *ω*) A.

πᾶσαι γνωσόμεθα. νῦν οὖν, δέσποτα, παράμεινον τὸ λοιπὸν τῆς ἡμέρας· πάντως γὰρ ἕξει τὸ πρᾶγμα τελείαν δήλωσιν· τὸ γὰρ ἀνακύψαν οὐκ ἔστι τὸ τυχόν. μείναντος δὲ τοῦ βασιλέως ἐκεῖ καὶ θεωροῦντος τὰ ἀγάλματα, αὐτομάτως αἱ κινυρίστριαι ἤρξαντο κρούειν τὰς κινύρας καὶ αἱ Μοῦσαι ᾄδειν· καὶ ὅσα ἦν ἔνδον τετράποδα καὶ πετεινὰ ἀργυρόχρυσα, ἕκαστον τὴν ἰδίαν ἀπετέλει φωνήν. τοῦ δὲ βασιλέως φρικιάσαντος καὶ ὅλως φόβου πλησθέντος — ἔμελλεν ἀναχωρεῖν· οὐκ ἔφερε γὰρ τοῦ αὐτοματισμοῦ τὸν τάραχον — λέγει αὐτῷ ὁ ἱερεύς· Ἀνάμεινον βασιλεῦ· πάρεστι γὰρ τελεία ἀποκάλυψις, ἣν ὁ θεὸς τῶν θεῶν σαφηνίσαι ἡμῖν ᾑρετίσατο. τούτων δὲ οὕτω λεχθέντων διηνοίχθη ὁ ὄροφος καὶ κατῆλθεν ἀστὴρ λαμπρὸς καὶ ἔστη ἐπάνω τῆς στήλης τῆς Πηγῆς καὶ φωνὴ ἠκούσθη τοιαύτη· Δέσποινα Πηγή, ὁ Μέγας Ἥλιος ἀπέστειλέ με μηνῦσαί σοι ἅμα καὶ διακονῆσαι τὰ πρὸς τόκον, ἀμίαντον τόκον ποιούμενος πρὸς σέ, μήτηρ τοῦ πρώτου πάντων τῶν ταγμάτων γινομένη, νύμφη τριωνύμου μονοθείας οὖσα· καλεῖται δὲ τὸ ἄσπορον βρέφος Ἀρχὴ καὶ Τέλος· ἀρχὴ μὲν σωτηρίας, τέλος δὲ ἀπωλείας. ταύτης τῆς φωνῆς δοθείσης ἅπαντα τὰ ἀγάλματα ἔπεσαν ἐπὶ πρόσωπον, μόνης τῆς Πηγῆς ἱσταμένης, ἐν ᾗ εὕρητο παγὲν διάδημα βασιλικόν, ἔχον ἐπάνω αὐτοῦ ἐξ ἄνθρακος καὶ σμαράγδου λιθοκόλλητον ἀστέρα· ὑπεράνω δὲ αὐτῆς ἵστατο ὁ ἀστήρ. Ταχὺ δὲ προστάττει ὁ βασιλεὺς ἐνεχθῆναι πάντας τοὺς σοφοὺς σημειολύτας, ὅσοι εἰσὶν ὑπὸ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ· τῶν δὲ κηρύκων ταῖς σάλπιγξιν ἐπισπευδόντων πάντας, παρεγένοντο πάντες εἰς τὸ ἱερόν· ὡς δὲ εἶδον τὸν ἀστέρα

(fol. 215b nach Z. 4; 5; 10; 15; fol. 216a nach Z. 17; 20; 25)

13, 4—**15**, 23 die »Jakobsleiter« und die »Palaea« (s. u. § 2b). — **14**—**20** Julianus apostata, Oratio V (s. u. § 4, II. 2d). — **16** 1. Cor. 15, 23 Col. 1, 15 Apoc. 3, 14. — **18** Apoc. 21, 6. 22, 13. 1, 8. Col. 1, 18 Ignatius ad Ephes. XIV, 2. — **19 ff.** (vgl. 14, 8) Evang. Pseudo-Matthaei (s. u. § 4, II. 2d). — **13**, 21—**14**, 1 Abercius-Inschrift v. 9 bei Dieterich, Abercius S. 8 (s. u. § 4, II. 2d).

6 ἔνδον BCDF ἐνδότερα A | **7** ἰδίαν BCDF | τοῦ δὲ βασιλέως BCDF φρικιάσαντος (φ auf Rasur von 2. H. A) ABDF φρηκιάσαντος C | **8** ὅλως: ὅλος C ὅλον BDF | πλησθέντος BDF πλησθείς C | **11** Am Rande χρ ζ. C | Am Rande χρησμὸς ε̄ O | **12** διηνοίχθη CD διήνοικτο BF | **14** Πηγή· χρησμὸς ζ̄ H | με BCDF < A | **16** μήτηρ] μ̄ηρ (der Acut von 2. H.) A μ̄ηρ BD ὦ μ̄ηρ C π̄ρσ̄F vgl. S. 15, 18; 17, 7. 16 | **17** νύμφη τριωνύμου BCDF νύμφη τοῦ τριωνύμου A | μονοθείας BCD νομοθεσίας F | **20** ἔπεσαν BCD ἔπεσον F | **21** ἔχων A | **23** ὁ ἀστήρ BCF nur ἀστήρ AD | **25** πάντας F < BCD.

ἐπάνω τῆς Πηγῆς καὶ τὸ διάδημα ἅμα τῷ ἀστερωτῷ λίθῳ τά τε ἀγάλματα ἐπ' ἐδάφους κείμενα εἶπον· Βασιλεῦ, ῥίζα ἔνθεος καὶ βασιλικὴ ἀνέκυψεν, οὐρανίου καὶ ἐπιγείου βασιλέως χαρακτῆρα φέρουσα· ἡ γὰρ | Πηγὴ Καρίας τῆς Βηθλεεμίτιδός ἐστι θυγάτηρ, τὸ δὲ διάδημα βασιλικὸς τύπος, ὁ δὲ ἀστὴρ οὐράνιόν ἐστι μήνυμα ἐπὶ γῆς τερατευόμενον· ἐξ Ἰούδα ἀνέστη βασιλεία, ἥτις πάντα τὰ τῶν Ἰουδαίων ἐξαρεῖ μνημόσυνα· τὸ δὲ τοὺς θεοὺς ἐδαφισθῆναι, τέλος τῆς τιμῆς αὐτῶν ἔφθασεν· ὁ γὰρ ἐλθὼν πρεσβυτέρας ἀξίας ὢν τοὺς νεάζοντας ἐν αὐτῇ σείσει· νῦν οὖν, βασιλεῦ, πέμψον εἰς Ἱεροσόλυμα· εὑρήσεις γὰρ τὸν υἱὸν τοῦ παντοκράτορος σωματικῶς σωματικαῖς ἀγκάλαις γυναικείαις βασταζόμενον. ἔμεινε δὲ ὁ ἀστὴρ ἐπάνω τῆς Πηγῆς τῆς κεκλημένης Οὐρανίας, ἄχρις ἂν ἐξῆλθον οἱ μάγοι· καὶ τότε μετ' ἐκείνων ἐπορεύθη. ἑσπέρας δὲ βαθείας ἐφάνη ἐν τῷ αὐτῷ ἱερῷ Διόνυσος οὐ μετὰ τῶν Σατύρων λέγων τοῖς ἀναθήμασιν· Πηγὴ οὐκέτι μία ἐξ ἡμῶν ἀλλ' ὑπὲρ ἡμᾶς χρηματίζει, ὑπὲρ ἡμᾶς τινα γεννῶσα ἄνθρωπον θείας ὄντα σύλλημμα Τύχης· ἱερεῦ Προύπιππε, τί καθέζῃ ἐνταῦθα πράττων; πρᾶξίς τις ἔγγραφος ἔφθασε καθ' ἡμῶν, καὶ μέλλομεν ὑπὲρ

2 Apoc. 22, 16. Jes. 11, 1. 10. Apoc. 5, 5. — **6** Mich. 5, 1. — **14**, 6—**15**, 20 vgl. u. § 4, II. 2d Ignatius ad Ephes. XIX und Basilius, *Εἰς τὴν ἁγίαν τοῦ Χριστοῦ γέννησιν.* — **8** Cicero, De divin. I. 23, 47 vgl. 41, 90 (s. u. § 4, II. 2d, beim Alexander-Roman). — **11** Pseudo-Damascenus (s. u. § 2b, 1 Anm.). — **14**, 14—**15**, 20 Julianus apostata, Oratio V; Orphica (s. u. § 4, II. 2f).

1 *ἀστερωτῷ λίθῳ*] *ἀστεροτῶ λίθω* C *ἀστέρω λίθω* D *ἀστέρω τῶ λίθω* F *ἀστεροκολλήτωι λίθωι* A *ἀστέρι τῶ λίθω* B | **2** Am Rande von 1. H. *χρ η̅* C *βασιλεῦ· χρησμὸς η̅· ῥίζα* H | **4** *Καρίας* CDG *Κυρίας* oder *Καρίας* F *Μαρίας* B | *Βηθλεεμί///τιδος* (*λ*, zweites *ε*, erstes *ι* und *τ* zum Theil mit andrer Tinte geschrieben, erstes *ε* ganz mit andrer Tinte geschrieben; urspr. stand wohl *Βηθλεμήτιδος*) A *Βηθλεεμίτιδος* BCDF | **7** *Ἰουδαίων* BCDF *βασιλέων* A **11** *υἱὸν ταῖς* (*ι* in *ταῖς* ganz, *α* theilweise auf Rasur) *τοῦ* A | **12** *γυναικείαις* (*ει* zum Theil von 2. H.) A | **13** *ἂν* BCF *οὗ* D | *ἐξῆλθον* (B?)CF *ἐξῆλθων* D **15** *Διόνυσος* BDF *Διονύσιος* AC | Am Rande von 1. H. *χρ θ̅* C *ἀναθήμασι. χρησμὸς θ̅* H | **16** *ὑμῶν* A | **16—17** *ὑπὲρ—ὄντα* B *ὑπὲρ ἡμᾶς χρηματίζει. ὑπὲρ ἡμᾶς γεννᾷ ἄνθρωπον θείας τύχης ὄντα* a[1] *ὑπὲρ ἡμῶν χρηματίζει· ὑπὲρ ἡμᾶς γὰρ δοξασθήσεται γεννέως· ἄνων γὰρ θείας τύχεως* D *ὑπὲρ ἡμᾶς χρηματίζεις. ὑπὲρ ἡμᾶς δοξασθήσει· τίνα γεννῶσα; ἄνθρωπον θείας τύχης ὄντα* F *ὑπὲρ ἡμᾶς τινα γεννᾷ ἄνθρωπον θείας τύχης ὄντα* C | *σύλλημμα* VW u. Kroll *σύλλημμα* BCF *σύλλιμα* D *σύλημμα* A | **18** *Προύπιππε* BC *Προύπομπε* D *Προύππιε* F | **19** *μέλλομεν* BC *μέλλωμεν* DF *μᾶλλον μὲν* A.

ἐμπράκτου προσώπου ἐλέγχεσθαι ὡς ψευδεῖς· ἃ ἐφαντάσαμεν, ἐφαντάσαμεν· ἃ ἤρξαμεν, ἤρξαμεν· οὐκέτι χρησμοὺς διδόαμεν· ἤρθη ἀφ' ἡμῶν ἡ τιμή· ἄδοξοι καὶ ἀγέραστοι γεγόναμεν. εἷς μόνος ἐκ πάντων τὴν ἰδίαν ἀναλαβὼν τιμήν· εἶπον Μιθροβάδῃ· οὐκέτι Πέρσαι γῆς καὶ ἀέρος φόρους ἀπαιτοῦσιν· 5
ὁ γὰρ στήσας αὐτὰ πάρεστι πρακτικοὺς φόρους τῷ πέμψαντι προσκομίζων. ὁ τὴν παλαιὰν εἰκόνα ἀνακτίζων καὶ τὴν εἰκόνα τῇ εἰκόνι συντιθεὶς καὶ τὸ ἀνόμοιον ἐφ' ὁμοίωσιν διδούς· | οὐρανὸς γῇ συγχαίρει, ἡ δὲ γῆ καυχᾶται οὐράνιον δε- fol. 217b
χομένη καύχημα· ἃ οὐ γέγονεν ἄνω. κάτω γέγονεν· ὃν ἡ εὐδαι- 10
μονῶσα τάξις οὐκ εἶδεν, ἡ δυσδαιμονῶσα θεωρεῖ· ἐκείνοις φλὸξ ἀπειλεῖ, τούτοις δὲ δρόσος πάρεστιν· τῆς Καρίας ἡ εὐτυχία. Πηγὴν κατὰ τὴν Βηθλεὲμ τεκεῖν· τῆς Πηγῆς ἡ χάρις, οὐρανοπόθητον γενέσθαι καὶ χάριν χάριτος συλλαβεῖν· ἡ Ἰουδαία ἤνθησεν, αὐτίκα μαραίνεται τὰ ἡμέτερα· τοῖς ἐθνικοῖς 15
καὶ ἀλλογενέσι σωτηρία ἦλθεν. τοῖς ταλαιπωροῦσιν ἀνάψυξις πλεονάζει· ἀξίως αἱ γυναῖκες χορεύουσι λέγουσαι· Κυρία Πηγὴ ναματοφόρε, ἡ οὐρανίου φωστῆρος γεναμένη μήτηρ, ἡ ἀπὸ καύματος δροσίζουσα τὸν κόσμον νεφέλη. μνημόνευε τῶν σῶν οἰκετίδων. φίλη δέσποινα. 20

Ὁ οὖν βασιλεὺς μηδαμῶς ἀναμείνας ἔπεμψε τοὺς ὑπὸ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ | μάγους μετὰ δώρων, τοῦ ἀστέρος αὐτοὺς fol. 218a
ὁδηγοῦντος. ὡς δὲ ὑπέστρεψαν, διηγήσαντο τοῖς τότε πάλιν, ἅπερ καὶ αὐτὰ χρυσοῖς πετάλοις ἀνεγράφη οὕτως· Φθάσαντες γὰρ τὰ Ἱεροσόλυμα. τὸ μὲν σημεῖον ἅμα τῇ παρουσίᾳ ἡμῶν 25

16 Act. 3, 19. — **19** Zu *νεφέλη* vgl. u. § 5 No. 2 Andreas v. Creta.

1 *ὡς* BDF < C | *ψευδεῖς* BCDF *ἀψευδεῖς* A | **2** *ἐφαντάσαμεν* BCDF < A | *διδόαμεν* BG *διδώαμεν* D *δίδωμεν* CF | **4** *ἀναλαβών* BCDF | *εἶπον Μιθροβάδῃ* < DGK *εἶπον· μὴ θροβάδει* A *εἶπον μηθηρ δαβῄ* B *εἶπον μηθροβαδή* C *εἶπα μηθροβάδη* F *εἶπον μιθροβαδῇ* H *εἶπον Μηθροβάδῃ* N¹ *εἶπον μϊθροβάδ`* ?O *εἶπὲ τῶ μιθροβατεῖ* Q (*εἶπον*?) *μὴ θροβαδει* (nach Wirth) ST *λοιπὸν μὴ θροβαδεῖ* VW *μηθροδάβοις* ?Y *εἶπε εἰς τὸν Μιθροδάβην* Z *εἶπον μιθροβατεῖ* a¹ | **5** *ἀπαιτοῦσιν* CD *ἀπετοῦσιν* BF *ἀπαντοῦσιν* A | **9** *γῇ*] *γῆ* A **10** *εὐδαιμονῶσα* BCDF | **11** *δυσδαιμονῶσα* BCF *δυσμενῶσα* AD | **12** *φλὸξ ἀπειλεῖ* BC *φλὸξ* (*λο* auf Rasur, aber kaum von 2. H.) *καὶ ἀπειλή* A *φλὸξ καὶ ἀπιλὴν* D *φλὸξ ἀπειλῆ* F | **12f.** *Καρίας ἡ εὐτυχία* BF *Καρίας τουτέστι τῆς Ἥρας ἡ εὐτυχία* C *Μακαρίας εὐτυχία* D | **13** *Βηθλεέμ* (*λ* von 2. H.) A **15** *μαραίνεται* (*αι* auf Rasur, wohl von 1. H. A) *τὰ ἡμέτερα* AD nur *μαραίνεται* BCF vgl. 14, S | **18** *γεναμένη* DF *γενομένη* BC | *μηρ* ABCDF **21** *τοὺς*] *τῶν* A | **24** *φθάσαντες* BCDF.

πάντας ἐκίνησεν· τί τοῦτο, φησίν, Περσῶν σοφοὺς παρεῖναι μετὰ ἀστεροφανίας; καὶ ἠρώτων ἡμᾶς οἱ πρῶτοι τῶν Ἰουδαίων τὸ ἐσόμενον καὶ δι' ὃ πάρεσμεν· καὶ εἴπομεν· Ὃν λέγετε Μεσσίαν ἐτέχθη. οἳ ἐθορυβοῦντο καὶ ἀντιστῆναι ἡμῖν οὐκ 5 *ἐτόλμων. οἱ δὲ πάλιν εἶπον ἡμῖν· Τὴν οὐράνιον Δίκην, εἴπατε ἡμῖν, τί ἔγνωτε; καὶ εἴπομεν αὐτοῖς· Ἀπιστίαν νοσεῖτε καὶ οὔτε χωρὶς ὅρκου οὔτε μεθ' ὅρκου πιστεύετε ἀλλὰ τῷ ἀβούλῳ ἑαυτῶν σκοπῷ ἐξακολουθεῖτε· ὁ γὰρ Χριστὸς ὁ τοῦ ὑψίστου παῖς ἐγεννήθη, καταλύων τὸν νόμον ὑμῶν καὶ τὰς συνα-* 10 *γωγάς· καὶ διὰ τοῦτο ὡς ὑπὸ μαντείας ἀρίστης κατατοξευό-* fol. 218b *μενοι οὐχ ἡδέως ἀκούετε τὸ ὄνομα τοῦτο, ὅπερ αἰφνίδιον ἐπέστη καθ' ὑμῶν. οἱ δὲ καθ' ἑαυτοὺς βουλευσάμενοι παρεκάλεσαν ἡμᾶς δεξαμένους δῶρα σιωπῆσαι ἐκ ταύτης τῆς χώρας τὸ τοιοῦτον, ἵνα μὴ ἀποστασία εἰς ἡμᾶς γένηται. ἡμεῖς δὲ εἴπομεν·* 15 *Δῶρα ἡμεῖς πρὸς τιμὴν αὐτοῦ ἠνέγκαμεν, πρὸς τὸ κηρύξαι, ἅπερ γέγονεν ἐν τῇ χώρᾳ ἡμῶν μεγαλεῖα ἐν τῷ γεννᾶσθαι αὐτόν, καὶ λέγετε λαβόντας ἡμᾶς δῶρα τὰ ὑπ' οὐρανίου θεότητος δημοσιευθέντα κρύψαι καὶ τὰ τοῦ ἰδίου βασιλέως ἐντάλματα παριδεῖν; ἢ οὐκ ἴστε, ὅσην Ἀσσυρίων ἐδέξασθε πεῖραν;* 20 *οἱ δὲ φοβηθέντες καὶ πάμπολλα παρακαλέσαντες ἀπέλυσαν ἡμᾶς. τοῦ δὲ βασιλεύοντος τῆς Ἰουδαίας μεταστειλαμένου ἡμᾶς*

5 Ueber die *Δίκη* in der orphischen Lehre vgl. u. § 4, II. 4. — **8f.** Luc. 1, 32. — **9** Mth. 5, 17. — **19** 2 Kön. 16, 8. 17 ff. 2. Chron. 28, 20 ff. 2 Kön. 17, 3—4.

1 *φησί(ν)* BCDF | *παρεῖναι* BCF *φανῆναι* D | **2** *ἀστεροφανίας* B(?)D *ἀστεροφανείας* CF | **3** *δι' ὃ*] *διὸ* A | *εἴπο///μεν* (o zum Theil von 2. H., urspr. stand wohl *ω*) A | **4** *Μεσσίαν* D *Μεσίαν* BCF | **5** *οἱ δὲ πάλιν* D nur *οἳ* ABF (*εἶπ.*) *δὲ* C vgl. 23, 20 | *εἴπατε* BCDF | **6** *νοσεῖτε καὶ οὔτε χωρὶς ὅρκου οὔτε μεθ' ὅρκου* (*μετὰ ὅρκου* B) *πιστεύετε ἀλλὰ τῷ ἀβούλῳ ἑαυτῶν σκοπῷ ἐξακολουθεῖτε· ὁ γὰρ* BCF *ἀπιστίαν νοῆτε καὶ οὔτε μεθ' ὅρκου οὔτε χωρὶς ὅρκου πιστεύετε ἅμα τῷ ἀβούλῳ αὐτοῖς σκοπῷ ἐξακολουθεῖτε· ὁ γάρ* D zweites *καὶ — ἐξακολ.* < A | **10** *μαντείας* B *μανίας* CF *μαντίας* D | *κατατοξευόμενοι* BDF *κατατοξευσάμενοι* AC | **12** *ὑμῶν* CF *ἡμῶν* BD *ἡμᾶς* A | **13** *ἐκ* BCDF *τοιοῦτον* B nach *τοιοῦτον* + *κεφάλειον* C nach *τοιοῦτον* + *πρᾶγμα* DF | **15** *ἡμεῖς//////* A | **18** *κρύψαι* BCDF | *ἰδίου* BCDF | **19** *ἢ — πεῖραν* < D | *ἴστε*: *ἠσχύνθητε* B *ἤσθε* (*οὐκήσθε* ein Wort) C *ἴσθητε* F *ἤσθεσθε* a[1] | *Ἀσσυρίων* BCDF *Ἀσυρίων* A | **20** *οἱ///δὲ* A | **16**, 21—**17**, 2 *τοῦ δὲ — ὅλος*: *τοῦ δὲ — αὐτῷ. οἷς ἅπερ καὶ ἐθολώθη ὅλος* B *τοῦ δὲ — ἐρωτήσαντος ἅτινα καὶ εἴπομεν* (*εἴπαμεν* C) — *ὅλος* AC *τοῦ δὲ — ἡμῖν τίνα ἴδεται καὶ ἐπερωτήσαντος κατὰ ἀκρίβειαν εἴπαμεν αὐτῷ· ἅπερ ἀκούσας ἐθολώθη ὅλως* D *τοῦ δὲ — ἡμῖν τίνα ἴδετε· καὶ ἐπερωτήσαντος κατὰ ἀκρίβειαν εἴπαμεν αὐτῷ· εἰς ἅπερ καὶ ἐθολώθη ὅλος* F.

καὶ λαλήσαντος ἡμῖν τινα καὶ ἐρωτήσαντος εἴπομεν αὐτῷ, εἰς ἅπερ καὶ ἐθολώθη ὅλος. fol. 219a

Καὶ ἀπέστημεν ἀπ᾽ αὐτοῦ, μὴ προσέχοντες αὐτῷ εἰ μὴ ὡς ἑνὶ εὐτελεῖ. ἤλθομεν δὲ, εἰς ὃ ἀπεστάλημεν, καὶ εἴδομεν τὴν γεννήσασαν καὶ τὸ γεννηθέν, τοῦ ἀστέρος δεικνύοντος τὸ δεσποτικὸν βρέφος· εἴπομεν δὲ τῇ μητρί· Τίς καλῇ, περίφημε μῆτερ; ἥτις λέγει· Μαριάμ, δεσπόται· Πόθεν ὁρμωμένη; Ἐκ ταύτης, φησίν, τῆς Βηθλεεμιτῶν χώρας. Οὐκ ἔσχες οὖν ἄνδρα τινά; ἣ φησιν· Μεμνήστευμαι μόνον προγαμιαίων γενομένων συμβολαίων, μεριζομένης δέ μου τῆς διανοίας· οὐκ ἐβουλόμην γὰρ ὅλως εἰς τοῦτο ἐλθεῖν· πάνυ δὲ ὀλιγωρούσης μου. σαββάτου διαφαύσαντος καὶ ἡλίου εὐθὺς ἀνατείλαντος ἐπέστη μοι ἄγγελος εὐαγγελιζόμενός μοι ἐξαίφνης τόκον τινά· καὶ θορυβηθεῖσα ἀνέκραξα· Μηδαμῶς μοι τοῦτο, κύριε· ἄνδρα οὐκ ἔχω. καὶ ἐπιστώσατό με βουλήσει θεοῦ τὸν τόκον ἔχειν. ἡμεῖς δὲ εἴπομεν αὐτῇ· Μῆτερ μητέρων, ἅπαντες οἱ θεοὶ Περσῶν ἐμακάρισάν σε, ὅτι τὸ καύχημά σου μέγα· ὑπερῆρας γὰρ πάσας τὰς ἐνδόξους γυναῖκας καὶ πασῶν βασιλίδων βασιλικωτέρα ἐφάνης. τὸ δὲ παιδίον ἐπὶ γῆς ἐκάθητο, δεύτερον, ὡς ἔλεγεν αὐτή, ἔτος παρὰ μικρὸν ἄγον, μερικὸν τῆς τεκούσης χαρακτῆρα ἔχον· ἦν γὰρ αὕτη μικρὸν τῷ μήκει ἀνανεύουσα, τὸ δὲ σῶμα τρυφερὸν ἔχουσα, σιτόχροος, ἁπλῷ τριχώματι καλλίστῳ τὴν χαίτην δεδεμένη· ἔχοντες δὲ μεθ᾽ ἑαυ- 5 10 fol. 219b 15 20

5 Mth. 1, 20. Luc. 1, 35. — **9—15** Luc. 1, 27—38; 23, 54. — **16 f.** RG 11, 3—15, 20. — Zu μῆτερ μητέρων vgl. u. § 4, II. 2d Julianus apostata, Oratio V. — **17,** 16 (ἡμεῖς) — **18,** 17 (κατελύσαμεν) Νουθεσία γέροντος (s. u. § 2b). — **21—23** (vgl. 32, 19 ff.) Hippolytus v. Theben; Epiphanius der Mönch und Presbyter; Ἱστορικὸν Ἀφροδισιανόν; Pseudo-Damascenus; Malerbuch vom Athos; Nicephorus Kallisti (s. u. § 5 No. 3). — **17,** 23—**18,** 2 Georgius Monachus (s. u. § 5 No. 5).

1 εἴπομεν (ο auf Rasur mit anderer Tinte) A | **3** καὶ CDF (ἀπέστ.) δὲ AB | ἀπ᾽ αὐτοῦ BCDF ἀπὸ τοῦ A | **5** δεικνύοντος CDF δεικνύντος B | **7** μῆτερ C < D μηρ̄ BF | ἡ τίς λέγη A | ὁρμωμένη BC ὡρμωμένη A ὁρμωμένη D ὁρμομένη F | **9** ἥ] ἡ A | μεμνήστευμαι μόνον CF μεμνηστευομένη (μόνον <) A μεμνηστευμένων (μόνον <) B μεμνηστευμένη (μόνον <) D | **15** ἐπιστώσατο C ἐπιστόσατο DF ἐπίστευσαν A ἐπίστωσεν B | **16** μῆτερ D μερ̄ CF μηρ̄ By[1] | **17** ὑπερῆρας A | **21** μικρόν BCFy[1] μικρά A μικρῶ D | τῷ μήκει (μίκει B μείκη F) ἀνανεύουσα BCFy[1] τῶ πήχη ἀνανεύουσα D | **22** σιτόχ.: σιτοχροον (ohne Acc.) D σιτόχρωον F σιτοχροοῦσα Ay[1] σιτοχροῶσα B σιτοχρῶουσα C | **23** χαίτην B χέτην DFy[1] κεφαλήν C | δεδεμένη (δεδεμένη/// urspr. wohl δεδεμένην A) ABDFy[1] δεδεμένην C.

τῶν εὐφυῆ παῖδα ζωγράφον ἀμφοτέρων τὴν ὁμοίωσιν τῇ χώρᾳ
fol. 220a ἀπηγάγομεν· καὶ ἀνετέθη ἐν τῷ ἱερῷ. ἐν ᾧ ἐχρηματίσθη,
γράφων οὕτως· »»Ἐν τῷ διοπετεῖ ἱερῷ Διὶ Ἡλίῳ θεῷ μεγάλῳ βασιλεῖ Ἰησοῦ τὸ Περσικὸν κράτος ἀνέθηκεν««. Ἄραν-
5 τες δὲ τὸ παιδίον καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐπ' ἀγκάλαις βαστάσαντες, ἀσπασάμενοί τε αὐτὸ καὶ προσκυνήσαντες δεδώκαμεν
αὐτῷ χρυσόν, εἰπόντες αὐτῷ· Σοὶ τὰ σά· φιλοτιμοῦμέν σε,
οὐρανοδύναμε· οὐκ ἄλλως ἐδιοικοῦντο τὰ ἀδιοίκητα εἰ μὴ
παρῇς· οὐχ ἑτέρως ἐμίγνυτο τὰ ἄνω τοῖς κάτω, εἰ μὴ
10 αὐτὸς κατέβης· οὐ γὰρ τοσοῦτον ἀνύεται διακονία εἴ γε
δοῦλον ἀποστείλῃ τις, ὡς ὅσον τὸ ἑαυτὸν παραγενέσθαι,
οὐδὲ βασιλεὺς ἀποστέλλων ἐπὶ πόλεμον σατράπας, ὡς ὅσον τὸ
ἑαυτὸν ἐκδημῆσαι· ἔπρεπε τοῦτο τῇ σοφῇ σου μεθόδῳ, τοὺς
fol. 220b ἀντάρτας οὕτω μεθοδεῦσαι. τὸ δὲ παιδίον | ἐγέλα καὶ
15 ἐσκίρτα τῇ κολακείᾳ καὶ τοῖς λόγοις ἡμῶν· καὶ συνταξάμενοι
τῇ μητρὶ καὶ αὐτὴ ἡμᾶς τιμήσασα καὶ ἡμεῖς αὐτὴν δοξάσαντες,
ὡς ἔδει, ἤλθομεν, ἐν ᾧ τόπῳ κατελύσαμεν· καὶ ἑσπέρας γενομένης ἐπέστη ἡμῖν τις φοβερὸς καὶ ἐκπλαγεὶς λέγων ἡμῖν·
Τὸ τάχος ἐξέλθατε, μή τινα ἐπιβουλὴν ὑποστῆτε· ἡμεῖς δὲ
20 μετὰ δειλίας εἴπομεν· Καὶ τίς ὁ ἐπιβουλεύων τῇ τηλικαύτῃ

3 Zu Διὶ Ἡλίῳ vgl. u. § 4, II. 2d Julianus apostata, Oratio V. — **3f.** Μέγας βασιλεὺς auch Bezeichnung Jesu bei den Elkesaiten (s. u. § 4, II. 2d) und bei Malalas (s. u. § 5 No. 1). — **8—10** Die »Jakobsleiter« (s. u. § 2b). — **9f.** Gen. 28, 12.

1 ὁμοίωσιν BCDFγ¹ ὁμοιότητα A | **2** ἀνετέθη CDFγ¹ ἀνετεθῆ B | ἐν ᾧ BCFγ¹ ἔνθα D καὶ A | ἐχρημα ‖ fol. 220a ‖ ματίσθη A | **3** γράφων BC DFγ¹ | διοπετεῖ CF διοπέτη D διοσπετεῖ B | διὶ ἡλίῳ DF δι' ἡλίωι A διηλίω BC | **4** Ἰησοῦ BCDFγ¹ βασιλεὺς A | **4** αἴραντες A | **6** αὐτὸ//: ///καὶ (το und καὶ zum Theil von 2. H.) A | **7** αὐτ.—εἰπ.: αὐτὸ (το zum Theil auf Rasur und von 2. H.) χρυσὸν (der Accent ganz, ν zum Theil von 2. H. und beides auf Rasur) εἰπόντες A αὐτῷ χρυσοὺς εἰπόντες γ¹ αὐτῷ χρυσὸν (+ καὶ D) λίβανον καὶ σμύρναν εἰπόντες CD αὐτῷ χρυσὸν καὶ σμύρναν καὶ λίβανον εἰπόντες BF | **7f.** τὰ σά, φιλοτιμοῦμέν (φιλοτιμῶμέν B) σε (σε < γ¹) οὐρ. BCDFγ¹ τὰ τῆς φιλοτιμίας δωρούμεθα οὐρ. A | **9** παρῇς BCD παρῆς A παρεῖς Fγ¹ | **11** ἀποστείλῃ A ἀποστείλει BCF ἀποστέλλει D ἀποστείλη γ¹ | ὡς ὅσον CDFγ¹ nur ὅσον B ὥσπερ A | τό BCDFγ¹ | ἑαυτόν F < γ¹ δι' ἑαυτοῦ BC ἑαυτοῦ D τὸν δεσπότην am Rande v. 2. H. γ¹ | **12** ὡς ὅσον CDFγ¹ nur ὅσον B ὥσπερ A | τό BCDFγ¹ | **13** ἑαυτόν CDFγ¹ δι' ἑαυτοῦ B | **14** ἀντάρτας BDGγ¹ ἀντάρτους CF πάντας A | **18** φοβερὸς BD nach φοβερὸς + ἄγγελος CF | ἐκπλαγῆς A | **19** ἐξέλθαται D ἐξέλθετε BCF.

πρεσβεία, θεοστράτηγε; ὁ δέ· Ἡρώδης· ἀλλὰ παραυτὰ ἀναστάντες πορεύθητε ἐν εἰρήνῃ διασῳζόμενοι. ἡμεῖς δὲ ταχύναντες καὶ τοῖς εὐσθενέσιν ἵπποις ἐπιβάντες ἀπήραμεν ἐκεῖθεν πάσῃ σπουδῇ καὶ πάντα ἀπηγγείλαμεν, ἃ εἴδομεν, ἐν Ἱερουσαλήμ· Ἰδοὺ οὖν, περὶ Χριστοῦ τοσαῦτα ἐλέξαμεν ὑμῖν καὶ 5 οἴδαμεν Χριστὸν σωτῆρα | ἡμῶν γενόμενον· ἀλλ' ὑμεῖς τοῖς fol. 221a τρόποις ἀντιτάσσεσθε αὐτῷ, πᾶσαν ὥραν τὸν σκυλμὸν αὐτοῦ διαβάλλοντες· τὸ γὰρ λαλεῖν ἀνάξια καὶ πράττειν ἀναξιώτερα μίσους ἐστὶ σημεῖον.«

Ἐγὼ τιμῶ ἥλιον τὸν πᾶσι χρειώδη, τὸν φωτὸς τὰς βολὰς 10 ἀποστίλβοντα· ἀέρα ὡσαύτως ἐθαύμασα τὸν τὰ σώματα εὐτόνως κύκλῳ περιστέφοντα καὶ τὴν γῆν θατέραις εὐφυΐαις καλλωπίζοντα· πῦρ τὸ ἀνυπόστατον, ᾧ πᾶσα σωμάτων φύσις δεδούλωται, τὸ πάσης ὕλης δοκιμώτερον δοκίμιον· ὕδωρ ἡ ζωὴ τῶν βροτῶν, οὗ μὴ παρόντος οὐ ζήσεται πᾶσα σάρξ· καὶ 15 ταῦτα τιμῶν τὸν χαρισάμενον αὐτὰ τιμῶ, ὅστις τοῦ παντὸς αἴτιος καθέστηκεν· ἐκεῖνος ὑπὸ μόνων τῶν ἀχράντων ἀρχῶν, ὧν εὐχαριστίαι ἄπαυστοι καὶ ἀμέριστοι, | προσκυνεῖσθαι ὤφειλεν, fol. 221b ὧν ἑτέρα ἀσχολία οὐ κυριεύει ποτέ, ὧν ἡ παράστασις ἀκλινὴς καὶ ἡ θεραπεία φυσική· οἱ γὰρ ἄνθρωποι μάταιοι τῶν 20 ἰδίων ἡδονῶν δοῦλοι γινόμενοι ἐγνώσθησαν.

Καὶ τούτων λεχθέντων παρὰ Ἀφροδιτιανοῦ πᾶσα ἡ σύνοδος ἐσιώπησε μηδὲν ἔχουσα, τί ἀποκρίνασθαι· τοῦτο δὲ μόνον εἶπεν· Δόξα σοι, Χριστέ, οὗ πᾶν στόμα τὰς χάριτας ἐξομολογεῖται. Ἀφροδιτιανὸς εἶπεν· Γέγοναν Χριστιανοὶ τῷ πράγ- 25

19—20 Dan. 7, 10.

1 *θεοστράτηγε* D *θεῖε ὦ στρατηγέ* B *θεοῦ στρατηγέ* C *θεῖε στρατηγέ* F | **3** *εὐσθενέσιν* (von 2. H., von 1. *εὐθενέσιν* C[1]) BC *εὐσθενοῖς* A *εὐσθένοις* D *εὐσθενεῖς* F | *ἀπήιραμεν* A | **4** *Ἱερουσαλήμ*] *ἰλ̅η̅μ̅* A | **6** *οἴδαμεν* CDF *ἴδομεν* B | *ἡμῶν* CDG *ὑμῶν* ABF | *τοῖς τρόποις* BCDF | **9** sq. *σημεῖον. ἐγὼ* BDF *σημεῖον· καὶ ταῦτα μὲν τῶν θεοφόρων μάγων τὰ φοβερὰ διηγήματα, τὰ δὲ ἡμέτερα· ἐγὼ* C | **10** *χρειώδη* BCF *σ̅ρ̅ιώδη* A *σωτηριώδη* D | **11** *εὐτόνως* F *εὐτόνω* A(B?)CD | **12** *περιστέφοντα* Usener *περιστύφοντα* ABCDF | *θαττέραις* A | *εὐφυΐαις* DF *εὐποιΐαις* B *συμφυΐαις* C | **13** *ἀνυπόστατον*: *ἀνυπόσχετον* ABCDF | **18** *ἀμέριστοι* BCDF *ἀμέτρητοι* A | **19** 1. *ὧν* DF *ὃν* AB *ὦ* C | 2. *ὧν* BCDF *ὃν* A | *ἡ παράστασις ἀκλινής* BCF *ἡ πᾶσα στᾶσις ἀκλινής* A *ἡ πάσα στάσης ἀκλινής* D | **20** *οἱ*] *εἰ* A | **21** *ἰδίων* BCDF | **23** *μηδὲν* (*μὴ* B[2]F) *ἔχουσα τί ἀποκρίνασθαι* B[2]CF *μηδὲν ἔχουσα ἀποκρίνασθαι* (*ἀποκριθῆναι* D) AD | **24** *ο ὗ* BDF *ὦ* C[1] *ὁ ὑπό* A | *ἐξομολογεῖται* BCF *ἐξομολογούμενος* A *ἐξηγεῖται* D | **25** *γέγοναν* BD *γεγόνασι* CF.

ματι, γέγοναν δὲ καὶ Ἕλληνες ἄκραν ἀσκήσαντες ἀρετήν· Κῦρος ὁ βασιλεὺς σωματοφυλακίσσας λίαν εὐόπτους εἶχεν, ἔνθα ἐκάθευδεν, ὀξύνων μὲν τὴν ἐπιθυμίαν, κολάζων δὲ αὐτὴν τοῖς ἀγῶσιν· πᾶσαν δόξαν τῆς οὐρανίου δυνάμεως μόνης ἀξίαν ἔλε-
5 γεν εἶναι. τοσοῦτον δὲ ἦν φιλάνθρωπος, ὡς μήτε πτωχὸν μήτε
fol. 222a ἔσχατον | αἰχμάλωτον εἶναι ἐν τῇ Περσῶν χώρᾳ, διὰ τὸ πάντας ἀδιαλείπτως εὐεργετεῖσθαι· Κ . . . εγκράτης δὲ ὁ ὄντως φιλόσοφος ἓν καὶ μόνον τραχὺ ἱμάτιον ἐκέκτητο, περὶ τὴν Μασγαβάλων σκοπιὰν οἰκῶν, ὑπὸ χιόνος καὶ ψύχους δεινῶς κατα-
10 δαμαζόμενος· καὶ ἔλεγεν αὐτῷ Νεοκλήτιος ὁ σοφός· Ἀπόλλῃ, ὦ σοφέ, ὑπὸ καυμάτων καὶ ψύχους θνήσκων. καὶ ἔλεγεν· Εἰ θνήσκω τοῖς ἐνθάδε, τῇ μελλούσῃ ἐλπίδι ζήσω. Ποίᾳ ταύτῃ; φησίν. ὁ δέ· Ἀληθῶς ἑτέραν τινὰ ζωὴν στοχάζομαι καὶ ταύτῃ ἐμαυτὸν παρατίθημι. οὐ γὰρ ἀθετήσει θεοῦ
15 πρόνοια τοὺς τὴν ἡμέραν κοπιάσαντας, ἐν τῇ ἑσπέρᾳ καὶ μισθοῦ καὶ ἀναπαύσεως ἀξιώσει. ὁρῶ καθ᾽ ἑκάστην τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ δοκοῦντα τῆς γῆς χρηστὰ μειούμενα καὶ ἀπορρέ-
fol. 222b οντα· ταῦτα δὲ γίνονται | ἐκ παροξυσμῶν ἡμετέρων προδηλούντων, ὡς πάντα τὰ ἐνταῦθα ἀπόλλυνται· οἱ δὲ κεκτημένοι τὰς
20 ἄνω ἀρετὰς οὐ θνήσκουσιν, καθὸ ὑπ᾽ αὐτῶν ἀειμνήστως λαλοῦνταί τε καὶ ἀμείβονται. οὗτος ἀκρόδρυα μόνον ἤσθιε καὶ ὕδωρ μικρὸν ἅπαξ τῆς ἡμέρας ἔπινεν, μηδὲν ἕτερον τῶν

1 γέγοναν BD γεγόνασι CF | Am Rande steht α̑ CO, bei N¹ steht α' im Text vor Κύρος | **2** σωματοφυλακίσσας λίαν εὐόπτους εἶχεν ἔνθα ἐκάθευδεν B σωματοφυλάκισαν ὀλολίαν εὔοπτον εἶχε καὶ ἐκάθευδεν A σωματοφύλακας δύο εἶχεν λίαν ενόπτους ἔνθα ἐκάθευδεν C σωματοφυλακήσας λίαν εὔοπτον (εὐόπτους F) εἶχεν ἔνθα ἐκάθευδεν DF | **4** μόνης BCDF μόνην A | **7** Am Rande β HO, vor Κονοοκράτος β' N¹ | εὐεργετεῖσθαι· καὶ γὰρ ἐγκρατὴς ἦν, ὁ A Κογκεκράτης B Κωνκενκράτης CN² Κοκεκράτης D Κογκεγκράτιος F Κονκενκράτης GO Κονκράτης H Κονοοκράτος N¹ Κακιγκράτης Q Κονοοκράτης ST Κακενκράτης α¹ | **8** τραχὺ BCF τραχὶν AD
8f. περὶ — ὑπὸ: περὶ τῶν Μασγαβάλων (τοὺς Μασγαβάλους Bonnet) κοπιᾶν οἴκων ὑπὸ A περὶ τὴν Μασγαβαλῶν σκοπιὰν οἰκῶν (ὑπὸ?) B περὶ (περὶ < N¹) τὴν Μασγαβάλων (Μασγαλῶν H) σκοπιὰν οἰκῶν ὑπὸ CHQN¹α¹ περὶ τῶν Μασχαβάλου· σκοπρανικὸν ὑπὸ D περὶ τὴν Μασγαβαδῶν οἰκῶν ὑπὸ F περὶ τὴν Μασγαβαλῶν οἰκῶν ὑπὸ G | **10** Νεοκλήτιος BF Νεοκτήτιος C Νεόκλητος G Νεόκτιστος (εο auf Rasur, aber wohl von 1. H. D) AD | ἀπόλλῃι A ἀπόλλῃ. B ἀπόλλῃ CF ἀπώλει D ἀπόλῃ Schwartz | **12** ποία A | **14** ἐμαυτὸν F ἐμαυτῷ BC ἑαυτὸν D | **15** κοπιάσαντας ἐν τῇ ἑσπέρᾳ BF κοπιάσαντας· μὴ ἑσπέρας A κοπιάσαντας μὴ ἐν τῇ ἑσπέρᾳ C κοπιάσαντας· μία ἑσπέρα D | **16** ἀξιώσει BCDF ἀξιώσῃι A | οὐρανόν BCDF ἄνθρωπον A | **19** ὡς BCDF.

κατὰ κόσμον γνῶναι θέλων, καθ᾽ ἑκάστην θάνατον μελετῶν. καὶ ἀρκεῖ. Διχοριανὸς δὲ ὁ τοσαῦτα περὶ θεοῦ ἐκθέμενος, ὃς ἔλεγε τούτοις τρέφεσθαι καὶ οὐχὶ τοῖς τὸ σῶμα βλάπτουσιν, ἐνενηκοστὸν ἔτος καὶ σώματος καὶ φρονήματος ἀπάθειαν ἀποσώσας, θνήσκων εἶπεν· Δόξα σοι, δικαία Δίκη, ἥτις με περὶ τὰ 5 τίμια ἔστησας. καὶ ἄλλοι πολλοί εἰσιν, οὕσπερ οἱ φιλογράμματοι εἶδον καὶ Χριστιανοὺς ὄντας καὶ φιλοσόφους ἀληθεῖς. fol. 223a καταπαύσωμεν δὲ σήμερον καὶ αὔριον τὰ λοιπὰ ζητοῦμεν· εἰ θελητὸν τῇ οὐρανίῳ ἐπιτροπῇ φθάσαι ἡμᾶς τὰ ἐνταῦθα, ἑτέρων πάλιν ζητημάτων ποιοῦμεν λύσιν. 10

Πάντων δὲ ἀναχωρησάντων διέβαλλόν τινες ἀρχιμανδρῖται τῷ βασιλεῖ τὸν Ἀφροδιτιανὸν ὡς τοῖς Χριστιανοῖς ῥέψαντα καὶ κατὰ πάντα αὐτοῖς συνηγορήσαντα καὶ τῆς ἀληθοῦς τῶν Ἑλλήνων θρησκείας μηδαμῶς λόγον ποιησάμενον, ἀλλὰ καὶ τοὐναντίον καταπράξαντα Ἑλλήνων, περὶ μόνου Χριστοῦ τὴν 15 γυμνασίαν ποιησάμενον. Ὁ δὲ βασιλεὺς θυμωθεὶς κατ᾽ αὐτῶν εἶπεν αὐτοῖς· Χριστιανοὶ λεγόμενοι καὶ ἐπιστάται μοναστηρίων, τί θέλετε ὑμεῖς τὰ Ἑλλήνων ἀναστατοῦντες καὶ οὐχ ὡς μοναχοὶ ἡσύχιοί ἐστε; καὶ παραυτὰ | εἰσῆλθεν ὁ Ἀφροδιτιανὸς καὶ εἶπε τῷ βασιλεῖ πάντα. καὶ λέγει αὐτῷ ὁ fol. 223b βασιλεύς· Μὰ τὴν ἡμετέραν ἔνθεον Τύχην, οὐδαμῶς ἀμφιβάλλω τι περὶ σοῦ· οἶδα γὰρ τὸ ἄδολόν σου καὶ ἀληθές· καὶ εἴθε εἶχεν ἡ βασιλεία ἄλλον ἕνα κατὰ σέ· πλὴν καλῶς ποιεῖς καὶ Χριστιανοῖς καὶ Ἕλλησι τὸ ἀληθὲς γνωρίζων· ὅθεν λαβὼν τοὺς συκοφάντας τούτους εὐθὺς αὐτοὺς τραχηλοκόπησον. καὶ λαβὼν αὐτοὺς ὁ Ἀφροδιτιανὸς ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ 25

5 Ueber die *Δίκη* in der orphischen Lehre s. u. § 4, II. 4.

2 *καὶ ἀρκεῖ* B *καὶ περὶ τούτων ἀρκεῖ* C *καὶ* < *ἠρκεῖτο* D *καὶ* < *εἰρκήτω* F | *Διχοριανὸς δὲ* (*δὲ* < B) BCF *Δοχειριανὸς* (*δὲ* <) A *Δοχεριανὸς δὲ* D *Διχωριανὸς δὲ* G, *Διχοριανὸς* (*δὲ* <, am Rande *γ̄*) H *γ*¹.*Διχυριανὸς δὲ* N¹ *Διχοφιανὸς δὲ* (am Rande *γ̄*) O | *ὃς* BF < C *ὡς* D | **5** *δίκη* BCDF *νίκη* A | **8** *ζητοῦμεν* B²DF *ζητήσωμεν* C | **11** *ἀρχιμανδρῖται Νεστοριανοὶ* O | **12** *ῥέψαντα* BCF *ῥεύσαντα* A *τέρψαντα* D | **15** *χ̅ῦ* BCDF *θ̅ῦ* (der Circumflex mit anderer Tinte) A | **16** *ποιησάμενοι* A | *αὐτῶν* BCF *αὐτοῦ* A *αὐτῶν* aus *αὐτοῦ* von 2. H. corrigirt D Vgl. S. 21, 21 f. | **17** *εἶπεν* BF vor *εἶπεν* + *καὶ τῶν Χριστιανῶν* ACD | **18** *ἀναστατοῦντες* B u. Schwartz, *ἀναστάτε ὄντες* C *ἀναστατεῖν* A *ἀναστεῖν* D *ἀνάστατοι ὄντες* F | **26** *αὐτοῦ* BCDF.

πάσης θεραπείας ἠξίωσε μηδαμῶς αὐτοὺς κακοποιήσας, καὶ τοὺς Χριστιανοὺς τῆς κατ' αὐτῶν ἐπιβουλῆς ἀπέστησεν. ΔΡΩ ΚΑΙ ΤΕΛΟ.

Τῇ δὲ ἐπιούσῃ προσῆλθε τῷ βασιλεῖ Ὀρίκατος ὁ πρῶτος
5 *τῶν ἐπαοιδῶν λέγων αὐτῷ· Δέσποτα πάσης τῆς ὑφηλίου,*
fol. 224a *δόξασόν με, ἵνα προ|καθίσω ἐν τῷ συλλόγῳ τούτῳ ἔχων τινὰ διαπράττεσθαι ἀνδρεῖα. ὁ δὲ βασιλεὺς λέγει· Σὺ ἐπάνω τοῦ θαυμασίου Ἀφροδιτιανοῦ ὑπάγεις; Ὀρίκατος· Ἐὰν μὴ δείξω ἐκεῖ σθένος, ὃ οὐδεὶς ἔδειξεν, σημείοις μεγάλοις πείσας αὐτούς,*
10 *σταυρῷ με παράδος. ὁ δὲ βασιλεὺς οὐκ ἤθελε λυπῆσαι τὸν Ἀφροδιτιανὸν καὶ ἐξεῖπεν αὐτῷ τὸ ὅλον. Ἀφροδιτιανὸς λέγει· Α μέλλει ποιεῖν, οὐκ ἰσχύει μέσον ἐκείνων καὶ ἀστοχεῖ· ὡς δὲ δοκεῖ τῷ βασιλεῖ, ποιησάτω. καὶ πάλιν ἅμα ἄλλοις ὀχλεῖ, τῷ βασιλεῖ ἀσφάλειαν δοὺς τῆς κτήσεως αὐτοῦ τοῦ πάντως*
15 *εὐλόγως τοὺς Χριστιανοὺς λῦσαι. Λέγει αὐτῷ ὁ βασιλεύς· Υπαγε σήμερον ἐν τῷ βουλευτηρίῳ ἢ πείθων ἢ πειθόμενος· καὶ ἐὰν εὖ διαβήσῃ τὸ πρᾶγμα δίχα πάσης ἀνάγκης πείσας*
fol. 224b *αὐτούς, στηλῶν ἀξιοῦσαι· εἰ δὲ τἀναντία ἀστοχήσῃς, ἀπὸ κτήσεως καὶ ζωῆς γίνῃ. καὶ πέμπεται πρὸς τὴν σύνοδον μετ'*
20 *ἐπιστολῆς περιεχούσης ταῦτα· Βασιλεὺς μέγας πάσης δόξης ἀνώτερος, ἐθνῶν καὶ φυλῶν καὶ νήσων κύριος, τοῖς τῶν Χριστιανῶν ἱερεῦσιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνελθοῦσι χαίρειν· χαίρω δὲ καὶ αὐτός· ἀπεστείλαμεν ὑμῖν Ὀρίκατον πρωτοστάτην τῶν*

2 ff. *ἀπέσβεσε* (statt *ἀπέστησεν*) *δροκάγγελος. τῇ δὲ* B | **3** Die Persica fehlen CDF | **4** *Ὀρίκα///τος* A *Ὠρικάτος* B *Ὡρίκατος* (dieselbe Namensform setzt C überall voraus) C *Ὁρικάτος* DFGN[1] *Ὡρίκατος* HOQ *Ὡρίνατος* N[2] *Ὀρικάτος* α[1] | **5** *ὑφηλίου* D *ὑφήλιω* AC *ὑφιλίω* BF | **6** *ἔχων* BD < C *ἔχοντι* A *ἔχοντα* F | **8** *////*Ορίκατος* A *Ὡρικάτος* BQ *Ὡρίκατος* C *Ὁρίκατος* D *Ὁρικάτος* FGN[1] *Ὠρίκατος* H *Ὠρικάτος* α[1] | **9** *αὐτοῖς* A | **12** *ἰσχύει* B *ἰσχύουσι(ν)* AF *ἰσχύσει* CD | *ἀστοχεῖ* BF *ἀστοχήσει* CD | **13** *τῷ βασιλεῖ* CDF < AB | **14** *κτήσεως* BCF *κτίσεως* AD vgl. Z. 18f. | *αὐτοῦ* BDF *ἑαυτοῦ* C | *τοῦ* B[2] *τὸ* A CDF | **17** *ἐὰν* BCD *εἰ* F | *διαβήσηι* A *διαβήσῃ* BC *διαβῆσοι* D *διαβήσει* F | **18** *ἀξιοῦσαι* C *ἀξιώσε* D *ἀξιῶσαι* BF | *ἀστοχήσηις* A *ἀστοχήσῃς* B *ἀστοχήσης* CD *ἀστοχήσεις* F | *κτήσεως* CDG *κτίσεως* ABF vgl. 27, 15 | **21** *ἀνώτερος* BCF *ἀνότερος* D | **22** *χαίρειν* BCDF | **23** *Ὀρίκα///τον* A *Ὡρικάτον* B *Ὡρίκατον* Cα[1] *Ὁρικάτον* (diese Form oder die Schreibart *Ὀρικ.* notirt Bonnet von hier an nicht mehr bei D) DFG *Ὠρίκατον* H; Gewissheit über die ursprüngliche Form des Namens des Erzmagiers ist aus ABCDFGHON[1]N[2]Qα[1] nicht zu erreichen. Ich notire von hier an nur die Lesarten des Namens bei A.

ἐπαοιδῶν τῆς βασιλείας μου οὐδαμῶς ὑμᾶς ἀναγκάζοντα ἀλλ' ἢ πείθειν ἢ πείθεσθαι μανθάνοντα· εἰ δὲ περαιτέρῳ χρήσηται, γνώσεται, οἷα ἰσχύει κράτος βασιλείας· τὸν δὲ ἡμέτερον σύνθρονον Ἀφροδιτιανὸν μετὰ τὴν τοῦ προειρημένου διάγνωσιν ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς πᾶν ἐλλείψεως ὑστέρημα ἀναπληροῦντα. 5
ἈΒΑΝΑ ΤΡΑΝΗΤΕ ΧΡΩ̃ ΚΑΤΕΛΛΟΙ ΤΕΡ ΤΕΡΕΝ ΝΑΤΟΙ· ἅπερ εἰσὶ ταῦτα· ἡ οὐρανοφυὴς ἐξουσία διαλαλῆσαι κατηξίωσε τοῖς βροτοῖς. Παρῆν δὲ αὐτὸς ὁ Ὀρίκατος μετὰ ἑτέρων λευκοστόλων καθεμάτιον φορῶν τρίγοργον· τριῶν, φησίν, ἀξιῶν εἶδος. ὃν ἰδὼν ὁ ἅγιος Καστηλεὺς προφητικῷ 10 ὄμματι προορῶν εἶπεν· Οὗτος πάρεστιν ἑαυτὸν καταλῦσαι. καθεσθέντων δὲ πάντων εἶπεν ὁ αὐτὸς Ὀρίκατος τῇ συνόδῳ· Ἠκούσαμεν, ὅτι πρὸ ταύτης τὸ πρακτικὸν τοῦ λόγου προετιμήσατε· τί οὖν βούλεται ἡ ὑμετέρα σύνεσις ἢ λέγειν ἢ πράττειν;

(fol. 225a)

πάντες δὲ ἐσιώπησαν ἀηδῶς αὐτὸν ἔχοντες. ὃς εἶπεν αὐτοῖς· 15 Εἰ σιωπᾶτε, ἀνάγκη με εἰπεῖν τοῦτο, ὥστε κατὰ τὴν ὑμετέραν γραφήν, ἵνα δῶτε ἡμῖν σημεῖον ἢ τέρας, ἢ ἐγὼ δώσω ὑμῖν. οἱ ἐπίσκοποι ἅμα τῷ ἁγίῳ Καστηλεῖ εἶπον· Προσήκει σε τὸν προβαλόντα ἡμῖν καὶ προτείναντα τοῦτο ποιῆσαι πρῶτον. οἱ αὐτοὶ πάλιν εἶπαν· Οὐκ ἐσμὲν ἀξίας ἐπὶ παράδοξα 20 ἐλθεῖν, ἀλλ' αὐτὸς ὡς μέτρον ὢν τοιούτων δεῖξόν σου τὴν

(fol. 225b)

11 Aristoteles, Rhet. III, 5 (s. u. § 6b). — **13** RG 9, 12 ff.; 10, 10 f. 22 f.; 11, 3 ff. — **16** Exod. 7—11. 1. Kön. 18. Dan. 6, 28. Ev. Joh. 4, 48. Act. 2, 19 u. ö. (Vgl. in den Bibel-Concordanzen *σημεῖα καὶ τέρατα*).

2 *εἰ δὲ περαιτέρῳ*: *εἰ δὲ πρὸς ἑτέρως* A *εἰδεπερέτερος* B *εἰ δὲ περ ἑτέρω* C *ὑπὲρ ἄλλως* D *εἰ δὲ περ ἄλλως* F *εἰ περαιτέρω* a^1 | *χρήσηται* BCDF | **4** *μετὰ* BCDF | **6** *αβδαναατραντεχορκατ'τ'ελοιτερτηρρένατοι* B *ἀβδανὰ τρα(ν* oder *η)τεχρῶ κατελλοίτερ τὴν ἐράττοι* C *αναβτράνη· τεχρωκατέλλη· τερτιρέννα τοι ⁘* D *ἀβδανάτραν τε χρῶ κατελοίπερ τὴν ἐράττοι* N^1 | **8** *βροτοῖς* BCD | *ὁ //// Ὀρίκα///τος* (*ὁ* und ein Theil von *O* mit anderer Tinte geschrieben, urspr. stand statt beider Buchstaben wohl *ω*) A | **9** *καθεμάτιον* DF *καθιμάτιον* B *καὶ θεμάτιον* A nur *ἱμάτιον* C | *τρίγοργον* H *τριγόργορον* AD *τρίγωνον* BF *τρίγονον* C, vgl. 34, 18 | **10** Zu *ἀξιῶν* vgl. Z. 20 | *Καστηλεὺς* BF *Καστιλλεὺς* C *Καύστηλος* D *Καστιλεὺς* GHON¹ *Καστέλλιος* A vgl. 4, 3. 6 | **12** *//// Ὀρίκα///τος* A | **13** *πρὸ τῆς συνόδου ταύτης* O | *πρατικὸν* A | **16** *ὥστε* BCDF *ὅ ἐστι* Kroll *τὸ* oder *ὡς τὸ* Schwartz | **17** *γραφήν, ἵνα δῶτε ἡμῖν* BCD *γραφήν, δοῦναι ἡμῖν* F | **18** *Καστηλεῖ* B *Καστηλέα* CHO *Καυστήλῳ* D *Καστελλίωι* A *Καστηλαίῳ* F *Καστιλέῳ* N^1 *Καστιλλεῖ* Q *Καστιλεῖ* a^1 vgl. 23, 10; auch über die urspr. Form dieses Namens geben die Handschriften keinen sicheren Aufschluss, ich notire fortan nur diejenige von A | **20** *εἶπαν* DF *εἶπον* BC | *ἀξίας* B *ἄξιοι* CDF | **21** *μέτρων* A.

δύναμιν, ἵνα ἴδωμεν, εἰ μάλιστα ἐκ θείας τυγχάνει χορηγίας.
| ὁ δὲ εἶπεν· Παραυτά. καὶ λαβὼν πηλὸν ἔπλασεν ἱέρακα
καὶ ἀνεπέτασεν εὐθύς· προσσχὼν δὲ αὐτῷ ὁ ἅγιος Καστηλεὺς
ἅμα τοῖς ἐπισκόποις παραυτὰ ἔπεσε γενόμενος πηλὸς καὶ συνε-
5 τρίβη. Ὀρίκατος· Πέντε μοι λύσεις χαρίσασθε, δι' ὧν πείσω.
ὅτι θεῶν εἰμι τέκνον καὶ πάντα μοι ὑπακούει ὡς δυνατῷ.
ἡ σύνοδος εἶπεν· Ἔχε. Ὀρίκατος· Εἰσὶν ὧδε Ἰνδοὶ Αἰθίοπες
ἐπὶ πραγματείαν εὐκαιρήσαντες, οὕσπερ λόγῳ τάχιον λευκα-
νῶ. οἱ ἐπίσκοποι ἅμα τῷ ἁγίῳ εἶπον· Εἴ τι οἶδας συμ-
fol. 226a βαλλόμενόν σοι, ποίησον. | καὶ ἐνέγκας τοὺς Ἰνδοὺς εἶπεν·
Δύναμαι ὑμᾶς λευκᾶναι καὶ δώροις πολλοῖς ἀποστεῖλαι εἰς τὰ
ἴδια. οἱ δὲ ἠγάπησαν τοῦτο. ἐνέγκας δὲ λεκάνην ἀργυρᾶν.
βαλὼν ἐν αὐτῇ πηγαῖον ὕδωρ ἐπεκαλέσατο. ἅσπερ ἠπίστατο.
ἐνεργείας. ὡς δὲ ἐποίησε τὴν ἐπαοιδίαν, πληρώσας κατέχεεν
15 ἐν ἀμφοτέροις· καὶ παραυτὰ ὅλον τὸ σῶμα αὐτῶν ἐφλυκτι-
δώθη, καὶ αἱ βοαὶ αὐτῶν ἀνήρχοντο εἰς τὸν οὐρανόν. ἐκκαιό-
μενοι ὑπὸ τῶν φλυκτίδων· καὶ αὐτὸς ἠπείλει. αἷς ἐπεκαλεῖτο.
δυνάμεσι τρίζων κατ' αὐτῶν καὶ θυμούμενος. ἡ σύνοδος ἅμα
τῷ ἁγίῳ εἶπον τοῖς Αἰθίοψιν· Ἰδοὺ τοῦ Σατανᾶ τὰ χαρίσματα·
20 ἀλλὰ πιστεύσατε ἐπὶ τὸν θεόν. καὶ αὐτὸς δι' ὕδατος καὶ πνεύ-
ματος ἰᾶται ὑμᾶς. οἱ δὲ εἶπον· Πιστεύομεν εἰς ὃν σέβεσθε
fol. 226b θεόν, ὅστις καὶ σω|ματικῶς καὶ πνευματικῶς ἀνακτᾶται ἡμᾶς.
καὶ παραυτὰ ἀφορκίσαντες αὐτοὺς — ἦν γὰρ τὸ πάθος κοχλά-
ζον — κατήγαγον εἰς τὴν κολυμβήθραν λέγοντες· Νῦν γνώ-
25 σεσθε τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος Χριστοῦ. καὶ
ἐβάπτισαν αὐτούς· ὡς δὲ ἀνῆλθον ἐκ τοῦ ὕδατος, εὑρέθη τὰ

24, 7—**25**, 4 vgl. Ps.-Kallisth. ed. Müller I, 1 S. 2; III, 8 S. 104 (s. u. § 4, V). — **24**, 25—**25**, 1 Acta Silvestri (s. u. § 4, V).

3 Am Rande ἅ C | Καστιλλεύς A. Siehe S. 23, 18 | **5** Ὀρίκα///τος A **7** ἔχε BDF ἀχέ A ἔχει C | Ὀρίκα///τος A | Ἰνδοὶ Αἰθίοπες BCD Ἰνδοὶ Αἰθιοπίας F | **8** τάχιον B τάχειον CDF | **9** οἶδας BCDF | **12** Am Rande β̅ C **15** ἐφλυκτιδώθη N¹O ἐφλυκτιδόθη AF ἐφλοικτιδώθη B ἐφλοκτιδόθη CD ἐφλοικτηδώθη G ἐφλοκτίασεν H ἐφλυκτανώθη Q ἐφλυκταινώθη α¹ | **17** αἷς ἐπεκαλεῖτο δυνάμεσι(ν) BCDF | **19** Αἰθίοψιν BCD Ἰνδοῖς F | τοῦ (ο zum Theil von 2. H., υ auf Rasur wohl von 1. H., worauf auch der spitze Circumflex der ersten Tinte hindeutet) A | σατανᾶ BCDF | **21** εἰς ὃν σέβεσθε θεὸν BCDF | **22** σω///ματικῶς A | **23** ἀφορκίσαντες BCD ἀφορκήσαντες F κοχλάζον B κοχλάζων CDF καχλάζων A | **26** αὐτούς· ὡς BDF αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος· ὡς C.

σώματα αὐτῶν ὁλόκληρα ἐκ πάσης αἰτίας. εἶπαν δὲ Ὀρικάτῳ· Σὺ δι' ὕδατος ἔπληξας ἡμᾶς, ὁ δὲ θεὸς δι' ὕδατος ἰάσατο ἡμᾶς· πορευόμεθα λέγοντες τῷ βασιλεῖ ἑαυτῶν τὰ θαυμάσια τοῦ κυρίου καὶ τὰς εὐεργεσίας τῶν στρατευομένων αὐτῷ. ὁ δὲ Ὀρίκατος ἀνέμενεν ἀνατρέπων καὶ λέγων, ὅτι τρία ἔτι 5 ἔχω ἐργάσασθαι καὶ πάντως, εἰς ἓν ἐὰν ἐπιτύχω, ἐνίκησα. καὶ πάλιν οἱ ἐπίσκοποι· Τῷ κρίματί σου, ὃ βούλει, ποίησον. Ὁ δὲ ἔφη· Φίλιππον | τὸν πρεσβύτερον, περὶ οὗ ἀμφιβολία fol. 227a ἐστίν, ἐξ Ἅιδου φέρω μέσον λέγοντα μὴ εἶναι αὐτοῦ τὴν Ἱστορίαν. οἱ ἐπίσκοποι εἶπον· Καὶ πάλιν σοι λέγομεν· κινδύ- 10 νῳ σου, ὡς θέλεις, ποίησον. ἐνέγκας δὲ ἄρουλαν πεπληρωμένην ἀνθράκων πρῶτον μὲν μόσχους ἐπετίθει, εἶτα καὶ βισσία ἔρριπτεν εἰς τὸ πῦρ, ὥστε πολλοὺς ὑποχωρεῖν διὰ τὸ μὴ ἀδικηθῆναι. αὐτὸς δὲ ῥάβδους καρυΐνας βαστάζων πάλιν ἐπεκαλεῖτο τὰς συνήθεις τῶν δαιμόνων ὀνομασίας. ἡ δὲ σύνοδος μεγίστως 15 αὐτοῦ κατεγέλα· ἐγίνωσκον γὰρ αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ μέλλειν ἀνατρέπεσθαι. καὶ δὴ διωρίας παρελθούσης, ἐμποδιζομένης αὐτοῦ τῆς κατασκευῆς, ἐκβιαζομένης τῆς ἐνεργείας ἔκδηλον ἑαυτὴν ποιῆσαι, εἰσῆλθε μέσον ἡμῶν ὡς μοναχός τις, ᾧ εἶπον fol. 227b οἱ ἐπίσκοποι ἅμα τῷ ἁγίῳ Καστηλεῖ· Ποῦ γέγονας μοναχός; 20 ὃς καταισχυνθεὶς μετεστράφη εἰς γυναῖκα πενθοῦσαν. καὶ ὁμοθυμαδὸν εἶπον αὐτῇ· Τίνα πενθεῖς; ἡ δὲ λέγει· Τὸν ἐνέγκαντά με ὧδε. ὁ δὲ ἅγιος λέγει αὐτῇ· Εἰπὲ ἐπὶ πάντων, τίς εἶ, ἵνα μὴ δόξῃ ὁ ἐνέγκας σε μεγαλαυχεῖν ὡς γενναῖόν τι κατασκευάσας. ἡ δὲ εἶπεν· Ἄγγελός εἰμι καὶ αἰσχυνθεὶς ἀπὸ 25 προσώπου ὑμῶν συνεστάλην διὰ τὴν φιλονεικίαν τούτου μόνου μὴ δυναμένου σημεῖα ποιῆσαι. ἡ σύνοδος ἅμα Καστηλεῖ· Ἰδού. τρίτῃ ἀγωγῇ ἀστοχεῖς καὶ ἐμμένεις τῇ ἀστοχίᾳ· ὅθεν λοιπὸν ἡττηθεὶς δὸς χώραν τοῖς ἀνθρώποις τοῦ θεοῦ, μὴ ὑπ' αὐτῶν ἀναλωθῇς. ὁ δὲ εἶπεν· Τρία ἥττημαι, τὰ δὲ λοιπὰ 30

10 Die *Χριστιανικὴ Ἱστορία* des Philippus von Side (s. u. § 4, II. 1 u. 5).

1 *εἶπαν* CDF *εἶπον* B | *Ὀρικά///τωι* (radirt ist wahrsch. ein rothes Sigma am Anfang der Zeile) A | **2** *οὐ* statt *σὺ* A | **3** *ἑαυτῶν* BD *ἡμῶν* CF **5** *Ὀρίκα///τος* A | *ἀνατρέπων* B < C *ἀνεντρέπων* A *ἀνεντρεπτῶν* DF | *ὅτι τρία ἔτι*: nur *ὅτι τρία* C nur *ἔτι τρία* BDF | **11** *σοι* statt *σου* A | Am Rande *γ* C | *ἄρουλαν* B *ἄρουραν* A *ἄρουλλαν* CD *ἄρουλλαν* F | **12** *ἐπετίθει* C u. v. Gebhardt *ἀπετίθει* AB²DF | *βισσία* CDF *βίσια* B | **15** *μεγίστως* BD *μεγάλως* CF | **17** *διορίας* A | **19** *ἑαυτὴν* BCF *ἑαυτὸν* AD | *εἶπο///ν* (aus *εἶπων*) A | **20** *Καστελλίωι* A Vgl. S. 23, 18 | **25** *ἀπό* BCDF | **27** *μὴ* CG < ABDF | *Καστελλίωι* A Vgl. Z. 20 | **28** *τρίτη ἀγωγὴ ἀστοχεῖς* (*εις* auf Rasur wohl von 1. H.) A.

fol. 228a πιστεύω νικᾶν. τότε λέγουσι τῷ δαίμονι· Δαίμονα σεαυτὸν ὁμολογεῖς ἢ ἄνθρωπον; ὁ δὲ λέγει· Δαίμων εἰμί, παραγενόμενος ἀπατῆσαι, εἰ συνεχωρούμην. καὶ ἐμφυσήσαντες κατ' αὐτοῦ ἀφανῆ ἐποίησαν· αὐτὸς δὲ τοῦ βρύχειν τοὺς ὀδόντας 5 καὶ τοῦ βλασφημεῖν οὐκ ἐπαύετο. Ὀρίκατος λέγει· Κάμινον καύσας ὑψηλὴν εἰσέρχομαι μέσον τοῦ πυρὸς καὶ ἐξέρχομαι. ἡ σύνοδος εἶπεν· Ἐν τῷ τελευταίῳ σου σημείῳ τοῦτο ποίησον· πάντως γὰρ εἰσερχόμενος ἐκεῖ οὐ μὴ σῶος ἐξέλθῃς. εἶτα πάλιν λέγει Ὀρίκατος· Γυνὴ τέθνηκε πρὸ τῶν πυλῶν· ἐν ᾧ 10 ἂν οὖν ὀνόματι ἀναστῇ, οὗτος θεός. καὶ χαίροντες ἔστερξαν πάντες. ὁ δὲ πάλιν τῇ τῶν θυμιαμάτων χρησάμενος εὐωδίᾳ ἐν αἵμασιν αἰγείοις ἤρξατο ῥαντίζειν τὴν νεκράν· πάλιν βου- fol. 228b θυτίαν ἐργασάμενος | λέγει μετὰ ἀπειλῆς ῥινοκτυπῶν τῷ παρεστηκότι αὐτῷ παρέδρῳ· Ὀκτὼ ψυχάς δίδωμί σοι καὶ μίαν 15 χάρισαί μοι τὴν ψυχὴν τοῦ Ναζοραίου, ὅτι ἀπέκαμον ἀπὸ σοῦ. καὶ ἦλθε φωνή· Ἀντιδίκους ἔχεις εἰς πάντα σε νικῶντας· λοιπὸν δὸς χώραν ἥττας· οἱ γὰρ ἄγγελοι τοῦ Ἰησοῦ μετὰ ῥομφαιῶν ἵστανται καθ' ἡμῶν σὺν τοῖς ἑπομένοις. ὁ δὲ ὄρνεις ἅμα ταῖς ἑκατὸν βουσὶν ἔσφαξεν, μηδὲν χρησιμεύων· περι- 20 στενωθεὶς δὲ ὅλως μάλιστα διὰ τὸ θριαμβευθῆναι αὐτὸν λέγει τοῖς ἐπισκόποις· Ἐν τούτῳ τῷ μέρει πιστεύσω ὑμῖν, ἵνα ὅπερ ἐγὼ ἠδόξησα ὑμεῖς αὐτὸ ἐκτελέσητε. καὶ ῥίψαντες ἑαυτοὺς οἱ ἐπίσκοποι σὺν τῷ ἁγίῳ ἐδεήθησαν τοῦ θεοῦ ἐν πόνῳ καὶ fol. 229a ἐν ταπεινώσει καὶ στάντες ἐπὶ τὸ σῶμα ὁμοθυμαδὸν | μίαν 25 φωνὴν ἦραν λέγοντες· Κύριε, μὴ νικησάτω ἡ ἀσέβεια τὴν εὐσέβειαν ἀλλὰ δόξασόν σου τὸ ὄνομα, θεέ, ἐν μέσῳ τῶν ἀπίστων τούτων τῶν προσεχόντων ματαίοις. καὶ τελεσάντων τὴν εὐχὴν ἀνεκάθισεν ἡ γυνὴ καὶ ἔστη ἐπὶ πόδας ὀρθή. ὁ δὲ Ὀρίκατος λέγει· Μὰ τὴν Ἥραν, μεγάλη ἡ δύναμις αὕτη· πλὴν

24 sq. Act. 4, 24.

3 συνεχωρούμην D < B ἐδυνάμην C προσεχώρει μοι F | **5** Ὀρίκα///τος A | **8** σῶιος A | ἐξέλθης A | **9** Ὀρίκα///τος A | Am Rande ⊿ C | **12** αἰγείοις C αἰγίοις ABDF | βοοθυτίαν F | βοοθυσίαν BC βοωθυτῆ D | **13** λέγει BCD vor λέγει + καὶ A ἔλεγεν F | **14** παρέδρῳ BCDF παρέργωι A | **15** Ναζο(ο auf Rasur, wahrsch. von 1. H. A)ραίου ACDF Ναζωραίου B | **16** πάντας A | **17** ἥττας CD ἡττᾶ F ἡττᾶσαι B² | **18** ἐπομένοις αὐτοῖς ἁγίοις C | **19** βόες A | περιστενωθείς BCDF | **20** μάλιστα BCDF nach μάλιστα + δὲ A | αὐτόν BDF αὐτῷ C | **21** ἵνα BCDF | **25** ἧιραν A | **26** θεέ CD < B θεός F | **29** Ὀρίκα///τος A | Ἥραν A.

τοῦ πέμπτου σημείου πείσει ἡ τελειότης· καήτω κάμινος καὶ ἕκαστος, ἐν ᾧ σέβεται θεῷ, εἰσελθέτω ἐκεῖ καὶ τότε τοῦ θεοῦ φανήσεται ἡ ἀλήθεια· πλήν, ὃν θέλω ἐξ ὑμῶν, ἐπιλέγομαι εἰσελθεῖν εἰς τὸ πῦρ. καὶ ἐξελέξατο Σε . . . . . τιανόν, ἐπίσκοπον Ὁμοβύρρου. ἐκεῖνος δὲ ἀποδυσάμενος τὰ ἱμάτια καὶ ἐνδυσάμενος τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ εἰσῆλθεν εἰς τὴν κάμινον καὶ ἵστατο μέσον ὁμιλῶν τοῖς παρεστῶσιν. οἱ δὲ ἐπίσκοποι εἶπαν τῷ Σε . . . . . τιανῷ· Δεῦρο ἔξω, ὁμολογητά, ὅπως καὶ | οὗτος πληρώσῃ τὴν ἰδίαν ἐπαγγελίαν. καὶ ἐξῆλθε μηδὲ καπνοῦ ὅλως μετεσχηκώς. ζητῶν οὖν Ὀρίκατος μὴ ἀδοξῆσαι σὺν τοῖς ἱματίοις εἰσελθὼν ὅλος ἐφλογίσθη. καὶ ἐπισπασάμενοι εἵλκυσαν αὐτὸν ἔξω ἡμίπνοον· οἱ δὲ εὐξάμενοι ἐπ' αὐτὸν ἰάσαντο αὐτόν. ἰδόντες οὖν οἱ ἅμα αὐτῷ τὰ γενόμενα εἶπον· Ταύτῃ τῇ δυνάμει πᾶσα θεῶν δύναμις οὐκ ἰσοῦται. μαθὼν δὲ ταῦτα ὁ βασιλεὺς κατὰ μὲν πάσης τῆς οὐσίας αὐτοῦ ἐχώρησεν, παραδοὺς αὐτὸν Ἀφροδιτιανῷ, ὥστε σταυρωθῆναι· ὁ δὲ λαβὼν αὐτὸν καὶ ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ ἀναγαγὼν αὐτὸν προσηκόντως τε θεραπεύσας μεθ' ἡμέρας ἔπεισε τὸν βασιλέα δέξασθαι αὐτόν. καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ βασιλεύς· Οὐδένα τῶν ἀνθρώπων εἶδον βοηθοῦντα ἐχθρῷ | ἑαυτοῦ εἰ μὴ σέ. ὁ δὲ εἶπεν· Βοηθεῖν ἐμάθομεν παρὰ τοῦ πᾶσι βοηθοῦντος· τοὺς γὰρ ἐχθροὺς εὐεργετῶν, τῆς ἔχθρας οὐκ ἂν ἔτι χρησιμεύσει ἡ βία, ἀλλ' ἔσται φίλη εἰρήνη ἐπὶ πᾶσι χορεύουσα.

[5] [fol. 229b] [10] [15] [fol. 230a]

Εἰδότες οὖν οἱ τῶν Ἰουδαίων νομοθέται τοὺς Χριστιανοὺς νικήσαντας καὶ οὕτω δοξασθέντας ἐζήλωσαν ζῆλον πικρὸν [25]

5 sq. Röm. 13, 14.

1 καήτω CDF καιείτω B | 2 ἐν ᾧ BCDF | 3 εἰσελθεῖν εἰς τὸ πῦρ· καὶ ἐξ— auf Rasur von 1. H. A | 4 Der Eigenname] Ἀχραντιανὸν A Σεκθαριτιανὸν B Σεχθραντιανὸν CQa¹ ἀχραντιὰν σὲ καθαρτιανὸν D Σεκαθαρτιανὸν FG Σεχθρατιανὸν H Σαχθραντιανὸν N¹ Ἐκθαρτιανὸν O | 5 Ὁμοβύρρου CN¹ Ὁμοβύρου AFGO Ὀμομύρρου B Ὁμοσύνρου D Ὁμοβίρρου H Μοροβύρρου Qa¹ | 7 ἵστ. μέσ.] ἵστᾶ μέ(μέ am Rande von 1. H.)τō A | εἶπαν DF εἶπον BC | 8 Der Eigenname] < CN¹Qa¹ Ἀχραντιανῶι A Σεκθαριτιανῷ B Σεκαθαρτιανῷ DFG Σεχθρά H Ἐκθαρτιανῷ O | ἔξω ὁμολογητά BCDF (ἔξω <) ἐξομολογητά A | 9 ἰδίαν BCDF | 10 Ὀρίκα///τος A | μή BCDF vor μὴ + τοῦ A | 12 ἡμίπνωον D ἡμίπνουν BCF | 16 Ἀφροδιτιανόν A | 17 αὐτοῦ BCDF | 21—22 βοηθοῦντος τῆς ἔχθρας B | εὐεργετῶν CDF | 22 τῆς DF τίς C | χρησιμεύσηι A χρισιμεύσῃ B χρησιμεύσῃ CDF | ἔσται BCF ἔστι A εστὲ D.

καὶ εἰσῆλθον πρὸς τὸν βασιλέα λέγοντες· Δέσποτα, οὐράνιε
ἥλιε, δύνανται οἱ ἱερεῖς τῶν Χριστιανῶν, ἐὰν θέλωσιν, λῦσαι
τὰ ἀμφίβολα ἡμῶν. κελεύσατε οὖν διαγνωσθῆναι αὐτοῖς τὰ
καθ' ἡμᾶς ἅμα τῷ θείῳ Ἀφροδιτιανῷ· δυνάμεθα γάρ, ἕνα θεὸν
5 σέβοντες ὡς καὶ αὐτοί, ἰδεῖν καὶ περὶ τοῦ προκειμένου, εἰ
ἤδη ἐφανερώθη ὁ Χριστός. Καὶ ὁ βασιλεὺς εἶπεν· Περὶ
fol. 230b Χριστοῦ ἀπαραιτήτως ἀκούσατε, ὅτι τοῖς πρὸ ἡμῶν ὡ|ράθη
καὶ οὐράνιος ἀστὴρ ἐδημοσίευσεν αὐτὸν καὶ τὴν γέννησιν αὐτοῦ.
καὶ δῶρα αὐτῷ προσήγαγον οἱ ἐνταῦθα, καὶ τὴν εἰκόνα τῆς
10 μητρὸς καὶ τοῦ παιδίου ἔχομεν ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Διοπετοῦς κει-
μένην· περὶ δὲ τοῦ ἐν ὁμονοίᾳ γενέσθαι, μὰ τὸν Μίθραν, τοῦ-
το εὔχομαι τὸ ἀμφοτέρους ἐν μιᾷ θρησκείᾳ γενέσθαι· οὐκ οἶδα
δέ, εἰ ἡ φιλαρχία ὑμῶν ἐάσει ὑμᾶς συμβιβασθῆναι· καὶ γὰρ
ἐξ ἀρχῆς αὕτη ὑμᾶς κατέβαλε κατὰ πάντων τυραννικῶς προσ-
15 ελθοῦσα. οἱ δὲ εἶπον· Δεόμεθα τῶν ἀθανάτων σου σκήπ-
τρων, κατὰ πρόσωπον αὐτῶν γενόμενοι· πεισθῆναι θέλομεν.
συναιρόντων ἡμῶν λόγους μετ' αὐτῶν, οὗσπερ ἀκροώμενος
ὁ σύνθρονος ὑμῶν Ἀφροδιτιανὸς πάσης ἀφορμῆς ταχεῖαν λύσιν
fol. 231a προνοήσει. ὁ δὲ βασιλεὺς καλέσας | τὸν Ἀφροδιτιανὸν λέγει
20 αὐτῷ· Χάρισαί σου τῇ ὑπολήψει, κρίνων μεταξὺ Ἰουδαίων καὶ
Χριστιανῶν· διὰ γὰρ τὸ ἀψευδές σου πάντες σε αἱροῦνται κρι-
τήν. καὶ γράφει τοῖς ἐπισκόποις ἐπιστολὴν περιέχουσαν
ταῦτα· Βασιλεὺς βασιλέων, οὐρανίων θεῶν τὴν μεγαλειότητα
ἔχων τοῖς ἱερεῦσι τῶν Χριστιανῶν τοιάδε γράφω· οἱ τῶν Ἰου-
25 δαίων πρῶτοι Ἰακὼβ καὶ Φαρᾶς ᾔτησάν με πεῖσαι ὑμᾶς δια-
λεχθῆναι αὐτοῖς καὶ πληροφορηθῆναι περὶ Χριστοῦ, εἴ γε
παρεγένετο· μὴ οὖν ὡς ἀλλοεθνέσι προσέλθητε αὐτοῖς ἀλλ'
ὡς μέλη ὑμῶν δέξασθε αὐτούς, ἵνα γένωνται μέλη τῶν μελῶν
ὑμῶν· τούτου γὰρ γινομένου ἡ ἐνδοτάτη κακοθέλεια ἀσθενήσει.

7—11 Vgl. RG S. 13, 12—19, 9.

2 *δύνανται* BCF *δυνατέ* AD | *ἔχωσι* (am Rande, aber von 1. H.) vor **3** dem 1. *τὰ* A *ἔχωσι* < BCDF | *τὰ ἀμφίβολα ἡμῶν* BCF *τὰ ἀμφιβαλλόμενα ἡμῖν* AD | *αὐτοῖς* CDF *αὐτούς* AB | **7** *ἀκούσατε* BF *ἠκούσατε* C *ἀκούσαται* D vgl. S. 3, 8 | *ὡράθη* BCDF | **10** *τοῦ διοπετοῦς* ACDF *τοῦ διοσπετοῦς* B | **12** *γενέσθαι* BDF nach *γενέσθαι* + *προσκυνητάς* C | **17** *συνερόντων ἡμῶν* BD *συναιρούντων ἡμῶν* C *συναιροῦντες* (*ἡμῶν* <) F | **23** *μεγαλειότητα* (*ει* wohl von 1. H. aus *ο*) A | **25** *Φαρᾶς* BC *Φαράς* A *Φάρας* DF, S. 37, 22 hat F *Φαρές*; andere Grundformen des Namens als die angegebènen finde ich in ABCDFGHOQ nicht; ausser S. 41, 2 hat oder setzt voraus A stets *Φαράς*
29 *ἐνδ.*: *ἐνδωτάτη* D *ἐνδότατος* C *ἐνδιάστατος* B *ἐνδιά(σ?)τακτος* F.

ἡ δὲ δίκη καὶ εὐσεβὴς μονοτροπία δοξαζομένη τὴν πρέπουσαν τοῖς καιροῖς ἡμῶν εἰρήνην βρα|βεύσει. ΜΑΘΕΔΡΕΔΕΛΑ· fol. 231b
ΚΟΡΝΑΚΥΚΟΛΑ· ΠΕΠΛΑΝΔΕΡΕΙΝΑΚ· ἃ ἑρμηνεύεται· ὁ τὰ οὐράνια σκῆπτρα. διανέμων τοῖς βροτοῖς ἐπέτρεψεν.

Παρεγένοντο δὲ εἰς τὸ συνέδριον οἱ προονομασθέντες Ἰου- 5
δαῖοι Ἰακὼβ καὶ Φαρᾶς ἅμα τῷ ἀδόλῳ Ἀφροδιτιανῷ, καὶ καθεσθέντων πάντων εἶπεν ὁ Ἀφροδιτιανός· Ἄνδρες ἀγαπητοί, μὴ ὡς ἐχθροὶ πρὸς ἑαυτοὺς διατεινόμενοι ἐπὶ φιλονεικίαν ἔλθωμεν, ἀλλ' ἕν τι γενόμενοι τῇ προαιρέσει τἀληθῆ δεξώμεθα λόγια· διὸ παρακαλῶ ἀλύπως πρὸς ἑαυτοὺς συμπεριενεχ- 10
θῆναι. εἶτα λέγει τοῖς Ἰουδαίοις· Πᾶν, ὃ κεῖται ἐν ταῖς νομοθεσίαις ὑμῶν, ἀπλάστως εἴπατε· οὐδὲν γάρ λανθάνετέ με ἢ ἀφαιροῦντες ἢ προστιθέντες τι· εἴπατε οὖν, τίνος χάριν συνεληλύθατε; οἱ περὶ Ἰακὼβ εἶπον· Περὶ | τοῦ ἐν Βηθλεὲμ fol. 232a
τικτομένου Χριστοῦ ἡμῖν ὁ λόγος, εἴ γε ἐλήλυθεν. Ἀφρο- 15
διτιανὸς εἶπεν· ὑμεῖς δὲ πῶς ἔχετε περὶ αὐτοῦ; οἱ δὲ εἶπον, ὅτι μέλλει γεννᾶσθαι. Ἀφροδιτιανός· Πότε λέγετε αὐτὸν γεννώμενον; οἱ Ἰουδαῖοι· Περὶ τὰ τελευταῖα τῶν χρόνων. Ἀφροδιτιανός· τί ἔτι ἵνα ποιήσῃ ἐξαφανιζομένων τῶν χρόνων; οἱ Ἰουδαῖοι· Ἃ ἔφη ἡ ἔνθεός σου φρόνησις, ἐξαφανιζόμενα ἀνακ- 20
τίζων. Ἀφροδιτιανός· Ἃ προστάξει αὐτοῦ καὶ βουλῇ ἀφανίζεται, ταῦτα πάλιν ἀνακτίζει; ἀσύστατον τὸ διήγημα· οὐδαμοῦ γὰρ εἴρηται, ὡς μετὰ τὴν τοῦ κόσμου συντέλειαν ἑτέρα τις κατασκευὴ ἀνίσταται· τοῦτο δὲ ὁ προφήτης ὑμῶν πείσει λέγων· »πέμψω ὑμῖν Ἠλίαν τὸν Θεσβίτην, πρὶν ἐλθεῖν τὴν ἡμέραν 25

29, 18—**31**, 22 Ἀναστασίου Διάλεξις κατὰ Ἰουδαίων (s. u. § 2b). — **29**, 25—**30**, 1 Mal. 4, 5. 6b.

1 *δίκη*: *νίκη* BCF *ἐννικής* (davor steht ebenfalls *δὲ*) AD vgl. S. 21, 5 | *δοξαζομένη///* A | **2** *βραβ.*] *βραβεύσηι* A Statt des *υ* in *κορνακύ* ist vielleicht *ου* zu lesen A *βραβεύσει. μασθεν δὲ ἐδελε κορνᾶ κύκολα, πεπλάνδερ· οἱ νακῶν* B *βραβεύση. καὶ ἀποκριθέντες Περσιστὶ εἶπον· Μασθὲ δρὲ δέλακορνακυκοναρερν*(*η* statt *ν* C¹)*αν δὲ ροι ησοη* C *βραβεύσει. μαθε δρεδελα: κορνακυ κολα: πεπλάνδεροι: νακῶν* D | **6** *ἀδ///όλωι* A | **8** *ἐχθροὶ* BCDF *ἐχθροὺς* A | **9** *ἕν τι γενόμενοι* C *ἓν γενόμενοι* F (*ἀλλ*)*εν τῇ γενομένη* B *ἀντιγενόμενοι* AD | **10** *συ*(*ν*?)*περιενεχθῆναι* A | **12** *εἴπατε* BCD < F | *λανθάνετέ με* BC *λανθάνει με* A *λανθάνημαι* (*με* <) D *λανθάνην* (*με* <) F | **13** *εἴπατε* BCDF | **14** *εἶπον* (*ο* auf Rasur, wohl aus *α*) A | **19** *τί ἔτι ἵνα* CFβ¹ *τί/// ἐστὶν ἵνα* B *τί ἐστὶν ἃ* D vgl. 30, 10 | **20** *ἐξαφ.*] *ἐξαφανιζομένων* A | *ἀνακτίζων* BCDF | **23** *ὡς* BCDF | **25 f.** Am Rande neben der Bibelstelle Anführungsstriche (⌐) bei A.

fol. 232b κυρίου τὴν μεγάλην· μὴ ἐλθὼν πατάξω τὴν γῆν ἄρδην.« εἰ μὲν οὖν οὗτος Ἠλίας ἐστίν, ὃν προσδοκᾶτε Χριστόν, ὁ μὴ ἀνακτίσαι ἐρχόμενος ἀλλὰ πατάξαι, γνῶναι ὀφείλομεν καὶ τὸ. πῶς οὐ λέγεται Χριστὸς ἀλλ' Ἠλίας, καὶ εἰ ἐκ Βηθλεὲμ γεννᾶται,
5 ὡς οἱ πατέρες ὑμῶν τὸν προφήτην ἐσαφήνισαν, ὁ ἤδη ἐκ Θεσβῶν γεννηθείς· ὁ γὰρ εἰπὼν »πέμψω ὑμῖν Ἠλίαν« ἕτερός ἐστι παρὰ τὸν πεμπόμενον, καὶ ὅτι εἶπεν »μὴ ἐλθὼν πατάξω τὴν γῆν ἄρδην« δι' ἐκείνου πρῶτον διαμαρτύρεται καὶ τότε ἐξαίρει πᾶν τὸ συνεστηκὸς τοῦτο· τί οὖν τὸν Χριστὸν γεννᾶσθαι
10 τότε ἢ πρὸ τοῦ τότε; τίνι ἵνα ἀρέσῃ ἢ χρησιμεύσῃ; Οἱ Ἰουδαῖοι· Ἄλλος ἐστὶν ὁ Χριστὸς καὶ ἄλλος ὁ Ἠλίας· ὁ γὰρ ἡμέτερος προφήτης Δανιὴλ λίθον αὐτὸν ἐθεώρησε τῷ βασιλεῖ
fol. 233a τῶν Βαβυλωνίων καὶ ἐγένετο εἰς ὄρος μέγα. | Ἀφροδιτιανός· Εὐχερῶς ἑαυτοὺς κατεβάλετε. μὴ συνιέντες ἑαυτῶν τὸ πρό-
15 βλημα· ἡ γὰρ γραφὴ αὕτη ἐκ Βαβυλωνίων εἰς Πέρσας ἤχθη καὶ οἶδα αὐτὴν ἀσφαλῶς· λέγει γὰρ οὕτως· »Καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν βασιλέων ἐκείνων ἀναστήσει ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ βασιλείαν, ἥτις εἰς τοὺς αἰῶνας οὐ διαφθαρήσεται«· καὶ »Αὕτη«,

6—8 Mal. 4, 5. 6b. — **30**, 16—18 Dan. 2, 44. — **30**, 18—**31**, 1 Dan. 7, 14 (auch Dan. 6, 26 bei Theodotion).

1 *μεγάλην· μή* BCDF | **2** Manche Handschriften schreiben hier und sonst auch *Ἡλίας*, was hier auch A hat | *ὁ μὴ ἀνακτίσαι* Cβ^1 *οὐ μὴ ἀνακτίσῃι* A *ὁ μὴ ἀνακτίσει* B *οὐ μὴ ἀνακτίσῃ* D *οὐ μὴ ἀγανακτήσει* F | **3** *πατάξαι* BCFβ^1 *πατάξῃ* D *πατάξει* A | *γνῶναι* BCDFβ^1 nach *γνῶναι* + *δὲ* A | *τὸ πῶς* CDF nur *πῶς* β^1 *τὸ ὅπως* B | **5** *ὑμ.*] *ἡμῶν* A | *ὁ* BCDF < Aβ^1 | *ἤδη ἐκ θεσβῶν γεννηθείς* AF *ἤδη ἐκ θεσμῶν γεννηθείς* B (*ἤδη* <) *ἐκ θεσβοω* (über *ω* von 2. H. *ν̃*) *γεννηθείς* D (*ἤδη* <) *ἐκ Θεσβῶν γεννηθείς* β^1 *ἤδη χθὲς ἐκ Βηθλεὲμ γεννηθείς ἐστι βοῶν* C | **7** *μὴ ἐλθὼν* BFβ^1 < C (*μὴ* <) *ἐλθὼν* AD | **8** *ἐκείνου* BCDβ^1 *ἐκεῖνα* A *ἐκεῖνον* F | **9** *ἐξαίρει* CDβ^1 *ἐξαρεῖ* BF | *τόν* BCF *τό* A *τὸν τόν* D *τῷ* β^1 | *Χριστόν* BCDF *Χριστός* A *Χριστῷ* β^1 | **10** *πρὸ τοῦ τότε; τίνι ἵνα*: *πρὸ τούτου τότε τίνι* (*ἵνα* <) B *πρὸ τούτου τότε· τίνι ἵνα* C *πρὸ τοῦτου· τίνι ἵνα* D *πρὸ τούτου· τίνι ἵνα* F nur *τότε* (das erste); *ἵνα τίνι* β^1 vor *τίνι* + *καὶ εἰ τότε* G. In β^2 (§ 2, b a. a. O. S. 12f.) lautet der ganze Passus S. 30, 1—10 so: Si, quem exspectatis Christum, Elias est, qui non ad instaurandum sed ad affligendum et percutiendum venturus est, quemadmodum non Christus sed Elias dicitur neque in Bethlehem nascitur, ut propheta de Christi ortu praedixit, sed Thesbis? Praeterea, qui dixit »mittam« etc. sane alius est ab eo, qui mittitur; quod autem dixit »non veniens percutiam terram totam« nempe per Eliam facturum se hoc testatur, quo perfecto hanc mundi constitutionem solvet et interitum ac consummationem adducet; quorsum ergo nasceretur postea Christus, ad cujus utilitatem aut voluptatem? | **14** *ἑαυτούς* BCDF | *ἑαυτῶν* BCDF | **16ff.** Am Rande Anführungsstriche (–) bei A.

φησίν, »οὐ διαφθαρήσεται εἰς τοὺς αἰῶνας«· καὶ ὅτι »Εἶδεν ὁ βασιλεύς, ὅτι ἐξ ὄρους ἐτμήθη λίθος ἄνευ χειρῶν καὶ ὁ λίθος ὁ συντρίψας τὴν εἰκόνα ἐγενήθη εἰς ὄρος μέγα καὶ ἐπλήρωσε πᾶσαν τὴν γῆν«· μετὰ οὖν τὰ τέσσαρα ἐκεῖνα βασίλεια ἤγειρεν ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ βασιλείαν, ἣν ἐπηγγείλατο ἀδιάφθορον καὶ 5 ἀδιάδοχον, ἥτις ἐστὶν ὁ λίθος ὁ γενόμενος εἰς ὄρος μέγα καὶ πληρώσας πᾶσαν τὴν γῆν. καθ' ἑαυτῶν οὖν τοῦτο | προέθεσθε. fol. 233b οἱ Ἰουδαῖοι· Ποῖα τέσσαρα βασίλεια; Ἀφροδιτιανός· Τὰ ἔνδοξα καὶ ἐπίσημα, ἃ κατόπιν ἑαυτὰ διεδέξαντο, Βαβυλώνιοι, Μῆδοι, Πέρσαι καὶ τὸ τέταρτον τὸ ληστρικὸν καὶ δυσεπιχεί- 10 ρητον, τὸ Μακεδονικόν· ταῦτα τὰ τρία δυνατά, καὶ τοῦτο ὡς θρασὺ συνηρίθμηται τοῖς τρισίν· μετὰ γὰρ ταύτας τὰς βασιλείας αὕτη ἀνεφύη. οἱ Ἰουδαῖοι· Ἡμεῖς τὴν σιδηρᾶν βασιλείαν τὴν Αὐγούστου καὶ τῶν καθεξῆς λέγομεν. Ἀφροδιτιανός· Τίνα ἐλέπτυνεν ἢ ἐδάμασεν ἡ Αὐγούστου καὶ τῶν 15 λοιπῶν βασιλεία; οἵτινες καὶ ἥττησαν καὶ ἡττήθησαν. τὸ γὰρ λεπτῦνον ἀήττητον καὶ ἀδάμαστόν ἐστιν. πῶς οὖν δαμάζουσιν οὗτοί τινας, ὅπου γε καὶ αὐτοὶ καὶ πάντες τῇ βασιλείᾳ ταύτῃ φόρους καὶ δῶρα διδόασιν; τὸ δὲ »Ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν βασιλέων ἐκείνων ἀναστή|σει ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ βασιλείαν« τὴν fol. 234a μεταξὺ αὐτῶν ἀναδειχθεῖσαν λάμβανε· εἰ οὖν πιστεύετε εἶναι Χριστόν, ἀπεντεῦθεν ζητεῖτε· μετέπειτα γὰρ οὐχ εὑρήσετε· ὡς γὰρ οἱ πατέρες ὑμῶν τὴν παρελθοῦσαν προσδοκίαν κρατοῦντες τῆς εὐκαιρίας αὐτῆς ἐξέστησαν, οὕτω καὶ ὑμῖν ἔσται· τὸ γὰρ ἐν τῷ προφήτῃ ὑμῶν λεχθὲν »Λίθον, ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ 25 οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας« οὐχ ὡς μέλλον ἀλλ' ὡς ἤδη γενόμενον νοήσατε. τί γὰρ τὰ προφητικὰ τῶν Ἑβραίων ἀναπτύξαι καὶ μὴ τὰ ἡμέτερα; Ὀφιανὸς γὰρ ὁ

1—4 Dan. 2, 34a. 35b. — **8—17** Dan. 2, 37—43. — **19—20** Dan. 2, 44. — **25—26** Ps. 118, 22.

1 *ὅτι* BCDF | **12** *θρασύ* BCDF *θρασύν* A | **13** *ἀνεφύη* CDFβ[1] *ἐφάνη* B | **16** *βασιλέων* statt *βασιλεία* A | **17** *ἐστι/'//* A | **25 f.** Am Rande Anführungsstriche A | **26** *οὐχ ὡς μέλλον* BC *οὐχ ὡς μέλλοντα* F *οὐκ εἰς μέλλον* AD | **27** *νοήσατε* BF *νοήσητ*(*ε*? auf Rasur, von 1. H., urspr. vielleicht *αι*) A *νοήσετε* C[1] *νοήσειται* D | **28 f.** Am Rande *χρ ī 'ī* von C[1] nicht vermerkt) und Anführungstriche (') C | *Ὀφιανὸς* (al. *Ἐμφιανὸς*) *ὁ Περτιλλαῖος* Pitra III *Ὀφιανὸς ὁ Περτέλευς* B *Ὀφιανὸς* (C[1] irrthümlich *Ὀφιανὸς*) *ὁ Περτηλαῖος* C *Ὀφιανὸς γὰρ ὁ Περιτελλεὺς* D *Ὀφιανὸς γὰρ ὁ Περιτιλλαῖος* F *Ὀφιανὸς γὰρ ὁ Περιτελλαιος* (o. Acc.), am Rande mit rother Tinte und von

Περτιλλαῖος εἶπεν ἐν νόμοις ἑαυτοῦ οὕτως· »Βαβαῖ, πῶς ἐκοσμήθη Κασπία πύλη λίθον ὀρεινὸν λαβοῦσα, ὅνπερ οὐ χεῖρες ἐλατόμησαν ἀλλ' ἡ χάρις ἐφεῦρεν, πᾶσαν τὴν πύλην δι' αὐτοῦ
fol. 234b περισφίγξασα· οὐ μόνον ἐστήρισεν αὐτὴν ἀλλὰ | καὶ κεκλεισμένην
5 ἤνοιξεν· ὁδὸς καὶ θύρα γενόμενος ὁ λίθος· θύρα ἐπὶ σεπτὴν ἄγει θύραν, καὶ ὁδὸς ἐφ' ὁδὸν εἰλικρινῆ ἕλκει, πάντων τῶν ὁρώντων αὐτὴν βοώντων· Μεγάλη τῶν θεῶν ἡ δυναστεία τὸ θέλειν τὸ πρακτικὸν ἑτοιμότερον ἐχόντων.« Ἠλίβατος δὲ ὁ ἀπείρους νόμους ἐγγραψάμενος, λέγων εἰς Εὐκλέα ἐν τοῖς ἐπὶ
10 τέλει φάσκει· »Νεφέλη φοβερὰ ἐπ' ὄρος καθίσασα λίθον ἕνα τῇ γῇ ἠκόντισε καὶ πάντα τὰ θεμέλια αὐτῆς ἐστήρισεν· καὶ πῶς λίθος εἷς τὴν σύμπασαν περικρατήσει; οὐχ εἷς θεὸς μόνος τὰ πάντα ἔκτισεν;« καὶ Τραχηλάφιος κατὰ ψευδωνύμων λέγων ἐπικρατεῖ καὶ στερεὰ ταῦτα· »Τίς ἐπλάνησε τοὺς Διονύσῳ πε-
15 ποιθότας λέγειν περὶ αὐτοῦ, ὅτι ἀεὶ ἄναρχος ὢν ἐξ ἀνυβρίστου παρθένου ἐτέχθη, ἀλλοτρίαν ἀξίαν περιθέντες αὐτῷ; ὁ γὰρ
fol. 235a ἄναρχος ὁ | τῆς ἀεὶ ἀνάρχου οὐσίας ὢν ἐπικήρου οὐσίας δράττεται, οὐχ ὕβριν αὐτὴν δεχόμενος· ἣν γὰρ ἔπλασεν, λαμβάνων οὐκ ἂν αὐτὴν ἡγήσεται ὕβριν· ἐκεῖ παρθένος παρθένον σάρκα

2—3 Plinius, Hist. nat. VI, 14 (17) § 43. Ps.-Kallisth. ed. Müller III, 29 S. 143 (s. u. § 4, II. 3). — **2—5** Dan. 2, 34. 35. — **3 ff.** Pastor Hermae, Simil. IX, 2. 2; IX, 12. 2—4. — **5** Ev. Joh. 10, 7. 9; 14, 6. Ignat. ad Philad. 9, 1. — **10** Dan. 2, 34. 35. — **12** Vgl. u. § 4, II. 3 Ps.-Kallisth. ed. Müller I, 11 u. 33 S. 10f. u. 36. — **32**, 14—**33**, 7 Vgl. u. § 4, II. 3 die orphischen Ueberlieferungen über Dionys sowie o. S. 14, 15ff. — **17 f.** Phil. 2, 6—8.

2. H.: *ἑλλήν(ω)ν ἱστορ(ί)αι* G *Ὀφιανὸς γὰρ ὁ Περταλάγιος* H *Ὀφιανὸς ὁ Ἰερτηλέως* N¹ *Ὀμφιανὸς (ὁ) Περτιλαῖος* N² *Ἐμφιανὸς γὰρ ὁ Περτιλαῖος* O *Ὀφιανὸς γὰρ ὁ Περτηλαῖος* Qa¹ | **1** Neben *οὕτως* am Rande *χρή* H | **2** *Κασπία* BDF *καὶ ποία* C | **5** *θύρα γενόμενος ὁ λίθος· θύρα* (*θύρα* < C) *ἐπὶ* CDF *θύρα* (das erste) — *λίθος* < A *θύρα γενάμενος ἀληθῶς* (!) *θύρα ἐπὶ* B | **7** *αὐτ.*] *αὐτῆι* A | *τὸ* CD *τοῦ* BF | **8** *ἑτοιμότερον* BCDF | *Ἠλίβατος*: *Ἡλίβατος* BCDF | **9** *Εὐκλέα* Pitra III *Εὐκλεᾶ* ABD *Ευκλεά* C *Εὐκλαιά* F | *ἐπὶ* BCF *περὶ* AD | **10** *φάσκων οὕτως· χρησμὸς ἄλλος· νεφέλη* H | **13** *Τραχηλάφιος* CF *Τρα* (*α* auf Rasur, wohl von 1. H., A) *χιλάφιος* AD *Τροχελάφιος* B | **14** *ἐπικρατεῖ* BDF *διακρατεῖ* C | *στερεά* BD *στερεᾶ* CF | *Διονύσσωι* A | **16** *περιθέντες* BF *περιθείς* C *ἐπιθέντες* A *ἐπειθέντες* D | **17** *τῆς ἀεὶ* zum Theil auf Rasur, wahrsch. von 1. H., A | *ἐπικήρου* BCD *ἐπικαίρου* F *ἐπὶ κλήρου* (an *κλ* ist radirt, so dass man es zur Noth als *κ* allein lesen kann) A | **18** *ἔπλασε* A | **19** *παρθένος παρθένον σάρκα* D (*παρθένος* <) *παρθένα σάρκα* B *παρθένος παρ̊ν* (Loch mit Spuren von einem oder zwei Buchstaben) *σάρκα* C *παρθένος παρθένῳ σάρκα* F.

χορηγεῖ, τῷ μὲν σώματι ἀμιγὴς τῇ δὲ γλώττῃ ἀψευδής, ἔνδον οἰκοῦσα πάσης χάριτος ἐνέργεια. θαυμάζω τοὺς ῥευστοὺς τῶν ἀρρεύστων δραττομένους, τοῦτο εἰδότες τοὺς μὲν ἐκθειασθέντας διὰ νόμων ἔκδοσιν τοὺς δὲ διὰ γενναιοζωΐαν καὶ ἄλλως καθαρῶς διαπρέψαντας, ὧν χάριν τιμᾶν προσήκει· τὸ δὲ ἐπὶ τὰς 5 οὐρανίους ἐλαύνειν τιμάς, πάσης τόλμης ἐπέκεινα καὶ πάσης βλασφημίας ἀνώτερον.« οἱ Ἰουδαῖοι· Ταῦτα ἡμεῖς, δέσποτα, οὐ γινώσκομεν οὔτε ἐν γνώσει ἔχομεν. Ἀφροδιτιανός· Τοῖς προφήταις ὑμῶν οὐ συμφωνεῖτε, τοὺς νόμους παραγράφεσθε· ἔκδοτε | ἡμῖν ἁπλῶς τοὺς νόμους τῶν γυναικῶν ὑμῶν, εἰ ἄρα fol. 235b κἂν ἐκείνοις πεισθήσεσθε. οἱ Ἰουδαῖοι· Ἡ συνήθεια νόμος ἡμῖν κατέστη καὶ οὐ δυνάμεθα ἔθη πατρῷα ἀνατρέψαι. Ἀφροδιτιανός· Κἀγὼ οἶδα, ὅτι ἔθη ἴδια κρατοῦντες τὴν ἀληθῆ θρησκείαν οὐ προσδέχεσθε· τὴν γὰρ ἰδίαν δόξαν ἀσφαλιζόμενοι τῇ τοῦ θεοῦ ὑμῶν δόξῃ οὐχ ὑποτάσσεσθε. οἱ Ἰου- 15 δαῖοι· Τί οὖν κελεύεις; γενώμεθα Χριστιανοὶ καὶ ὑποπέσωμεν αἱρέσεσιν; Ἀφροδιτιανός· Ὥστε οὐχ αἱρεσιαρχεῖτε ἔθεσιν ἰδίοις ζῶντες; πλὴν τί θέλω ἐγὼ ἐπισκόπων καθεζομένων τὸν περὶ αὐτῶν ποιεῖσθαι λόγον, καὶ μάλιστα ὑμῖν διαλεγόμενος, οἵτινες τῇ ἥττᾳ δοκεῖτε μεγαλύνεσθαι; οἱ Ἰουδαῖοι εἶπαν· 20 Λεγέτω πρὸς ἡμᾶς ἡ τῶν ἐπισκόπων πληθύς· οἴδαμεν γάρ, ὅτι fol. 236a οὐκ ἀπορήσομεν πρὸς αὐτούς. οἱ ἐπίσκοποι· Καλῶς ἤλθετε, ἡμεῖς τοῦ θεοῦ οὐκ ἀφιστάμεθα τοῦ εἰπόντος· »Θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον·« οἱ ἐπίσκοποι πάλιν· Ἡμεῖς προβαλοῦμεν αὐτοῖς πρόβλημα, ὃ πάντως νικήσει αὐτούς. οἱ Ἰουδαῖοι· 25 Εὐθαρσῶς προβάλλεσθε. οἱ ἐπίσκοποι· Ἐν τῷ Ἱερεμίᾳ λέγει· »Οὗτος ὁ θεὸς ἡμῶν· οὐ λογισθήσεται ἕτερος πρὸς αὐτόν· ἐξεῦρε πᾶσαν ὁδὸν ἐπιστήμης καὶ ἔδωκεν αὐτὴν Ἰακὼβ τῷ παιδὶ αὐτοῦ καὶ Ἰσραὴλ τῷ ἠγαπημένῳ ὑπ' αὐτοῦ· μετὰ ταῦτα

1 f. Vgl. o. S. 17, 21 ff. — **23** Ev. Joh. 16, 33. — **26** Baruch 3, 36—38.

1 *γλώττῃ* BDF *γλώσσῃ* C | *ἔνδον—ἐνέργεια* BCDF | **2** *ἐνεργείαι* A | **3** *εἰδότες* BCF *εἰδόντες* D | **4** *διὰ νόμων*] *δι' ἀνόμων* A | *ἄλλως* D *ἄλλους* BCF | **5** *ἐπὶ* BCF < D *περὶ* A | **6** *ἐπέκεινα* BCDF | **7** *ἀνώτερον* BCDF | *ἡμεῖς*] *ὑμεῖς* A | **13** *κροτοῦντες* A | **16** *γεν///όμεθα* A | **17** *οὐχ*] *οὐκ* A | *αἱρεσιαρχεῖτε* CDF *αἱρέσει ἄρχηται* A *αἱρέσει ἄρχητε* B | **19** *διαλεγόμενος* A sowie Usener u. Vassiliev < F *διαλεγόμενον* CD *διαλεγομένοις* B *διαλεγομένων* H | **20** *ἥττα* AB *ἥττῃ* C *ἥτταν* D *ἥττη* F vgl. o. S. 26, 17 | *εἶπαν* D *εἶπον* BCF | **26** *προβάλλεσθε* BCD *προβάλεσθε* F *περιβάλλεσθε* A | **27 ff.** Am Rande Anführungsstriche A.

ἐπὶ γῆς ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη.« ὁ Ἀφροδιτιανός· *τί λέγειν ἔχουσι πρὸς ταῦτα οἱ τῶν ἱερέων ῥαββίδες Ἰακὼβ καὶ Φαρᾶς;* οἱ Ἰουδαῖοι· *Προσήκει αὐτοῖς ἄλλῃ μιᾷ χρήσασθαι μαρτυρίᾳ, καθὼς ὁ νόμος λέγει.* οἱ ἐπίσκοποι·
5 *Τίνι εἴρηται »Κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου«;* οἱ Ἰουδαῖοι· *Ὁ Χριστὸς* fol. 236b *ἐκ δεξιῶν | τοῦ θεοῦ κάθηται, ἕως ἂν τὴν καίριον ἔλευσιν ποιήσηται, ἥνπερ διὰ τῶν προφητῶν ἐπηγγείλατο.* οἱ ἐπίσκοποι· *Τῷ καθημένῳ πάλιν λέγει »Κάθου ἐκ δεξιῶν μου«;*
10 *τίνι δὲ ἤχθρευσαν οἱ ἐχθραίνοντες, τῷ μήπω παρόντι; καὶ γὰρ τοῦτο, ὅ λέγει, »Κάθου« ἐστὶ τὸ ἀπὸ γῆς πάλιν ἐπὶ τοὺς οὐρανοὺς ἀνελθεῖν καὶ καθίσαι, καθὼς πρίν, ἐπάνω τῶν ἐχθρῶν αὐτοῦ, ὡς εἶναι ὑμᾶς ὑπὸ πόδας τοῦ ἔθνους αὐτοῦ πατουμένους ἕως τελευταίας ὥρας.* οἱ Ἰουδαῖοι· *Προσδοκήσατε*
15 *καὶ ὑμεῖς πάντως πατεῖσθαι καιρίως.* οἱ ἐπίσκοποι· *Πατήσαντες ἀδίκως δικαίως πατεῖσθε· ὅθεν δίκαιον τὸ ἀποβησόμενον ὑμῖν.* οἱ ἐπίσκοποι πάλιν· *Τὸν καιρόν, ὃν λέγετε φθάνειν ὑμᾶς, βλέμματος γοργότερον παρέρχεται, μεθ' οὗ καὶ ὑμεῖς καί, ᾧ πιστεύετε τότε πλάνῳ, εἰς αἰωνίαν πυρὸς ἐκδοχὴν δίδοσθε·* fol. 237a *ὅμως μάρτυρας ὑμῶν προβαλλόμεθα ὑμῖν, | οἵτινες παρηκολούθησαν τῇ τοῦ Χριστοῦ ἐνσάρκῳ παρουσίᾳ· καὶ γὰρ καὶ ὑμεῖς, ἅπερ μέλλομεν ὑμῖν λέγειν, ἐν ὑπομνήμασιν ἔχετε· οἱ γὰρ πατέρες ὑμῶν τότε οἱ λίαν ἡττηθέντες καὶ τὴν ἧτταν εἰς νίκην ἀνίκητον ἀνακαλούμενοι ἐκέλευσαν, μηδένα κατέχειν ταῦτα ἢ*
25 *ὅλως ζητεῖν, ἵνα μὴ ἡ φιλοπονία τοῖς πολλοῖς γνῶσιν παράσχῃ· ἀλλὰ εἰδόσιν αὐτὰ λαλοῦμεν, κἂν κρύβειν τὴν ἀλήθειαν ὑπὸ τῆς συνηθείας ἀναγκάζησθε· τοὺς ἀπεντεῦθεν ἐκεῖ περάσαντας*

4 Deut. 19, 15. — **5. 9. 11** Ps. 110, 1. — **34**, 9—**36**, 11 *Ἀναστασίου Διάλεξις κατὰ Ἰουδαίων* (s. u. § 2b, 4). — **34**, 27—**35**, 3 Mth. 2, 1—12. 16.

1 *Ἀφροδιτιανός· τί λέγειν ἔχουσι* BC *Ἀφροδιτιανὸς λέγει· ἔχουσι* A *Ἀφροδιτιανός· λέγειν ἔχουσιν* D *Ἀφροδιτιανὸς εἶπεν· τί λέγειν οὐκ ἔχουσιν* F **2** *ῥαββ.*: *ῥεββίδες* A *ῥαμβεῖται* B *ῥεμβεῖς* CFα[1] *ῥαββίδαις* D *ῥεμβεῖται* G *ῥαββῖται* H vgl. S. 2, 3 | **3 f.** *ἄλλῃ μιᾷ χρήσασθαι μαρτυρίᾳ* (hinter dem letzten ι vielleicht ᾳ statt α) A | **5 f.** Am Rande Anführungsstriche A | *θῶι* A | **12 f.** *πρὶν — πατουμένους* verwirrt B | *ἐπάνω τῶν ἐχθρῶν* CFβ[1] *ἐάπνω* < AD **13** erstes *αὐτοῦ* CDF | *ὡς* CDF | **16** *πατεῖσθε///* (an der Stelle der Rasur scheint *ν* gestanden zu haben) A | **17** *τὸν* (+ *γὰρ* F) *καιρόν, ὃν* BCDF **18** *μεθ' οὗ* (B?)CF *μεθ' ὧν* AD | **19** *πλάνῳ* BCDF *πλάνω* A | **26** *κρύβειν* DFβ[1] *κρύβην* C *κρυβῆναι* B | **27** Am Rande *π̄* CN[1].

μάγους οὐκ ἠκούσατε ἐκ θείας χρησμῳδίας ἀγομένους, οἳ προσκυνήσαντες δῶρα προσήγαγον, μεθ' ὧν οἱ τότε ὑμῶν ἀρχηγοὶ τῷ Ἡρώδῃ συντυχόντες εἶπαν τὸ »Ποῦ γεννᾶται«, ὡς καὶ ζηλώσαντα τὸν Ἡρώδην τὴν ἀναφυεῖσαν βασιλείαν τὴν τοσαύτην παιδοσφαγίαν ποιῆσαι; Ἰωάννης ὁ βαπτιστὴς οὐκ ἐξ Ἰουδαίων 5
κατάγεται, πρὸς ὃν ἀπεστείλατε ἐρωτῶντες, εἰ αὐτός ἐστιν ὁ fol. 237b
Χριστός· καὶ εἶπεν· »Οὐκ εἰμί«, ἀλλὰ δείξας αὐτὸν εἶπεν· »Οὗτός ἐστιν« »ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου«; λοιπὸν Νικόδημος ὁ ἄρχων ὑμῶν καὶ Ναθαναὴλ καὶ Ἰωσὴφ ὁ ἀπὸ Ἀριμαθαίας καὶ Βίζης καὶ Ἀλέξανδρος, οἳ καὶ συν- 10
έφαγον αὐτῷ ἐν τῷ γάμῳ Σίμωνος τοῦ Γαλιλαίου, ἐν ᾧ καὶ τὸ ὕδωρ εἰς οἶνον μετέβαλεν; οἱ πρεσβύτεροι οἱ ἐπὶ πρεσβείαν τοῦ παιδὸς τοῦ ἑκατοντάρχου ἐξ αὐτῶν ἐκείνων σταλέντες σκυλῆναι αὐτὸν διὰ τὴν σωτηρίαν αὐτοῦ· »Ἄξιος γάρ ἐστιν, φησίν, ᾧ παρέξει τοῦτο· καὶ ἀγαπᾷ γὰρ τὸ ἔθνος ἡμῶν καὶ 15
τὴν συναγωγὴν αὐτὸς ᾠκοδόμησεν ἡμῖν«; Βασιλικὸς ὁ ἀνθύπατος, ὁ ἀδελφὸς Ἰαΐρου τοῦ ἀρχισυναγώγου, οὗ τὸν υἱὸν ὑγιῆ ἐποίησεν; ὁ τούτου ἀδελφὸς Ἰάϊρος παρακαλέσας αὐτὸν

4—5 Mth. 2, 13—17. — **5—9** Ev. Joh. 1, 21. 29. 30. — Zu **9—10** s. u. § 4, III Michael Syrus. — **9** Ev. Joh. 3, 1 ff. 7, 50. 19, 39; 1, 46—52. 21, 2. — **10** Mc. 15, 43—46. Joh. 19, 38—42. — Zu *Βίζης* s. u. § 4, III Ps.-Kallisth. ed. Müller III, 20 S. 129. — Mc. 15, 21. — **11** Zu *Σίμωνος τοῦ Γαλιλαίου* s. u. § 4, III den Epiphanius, Mönch u. Presbyter. — **11—12** Ev. Joh. 2, 1—11. Mc. 3, 18. — **12—16** Luc. 7, 2—6. — **16—18** Ev. Joh. 4, 46—54. — **35**, 18—**36**, 1 Mc. 5, 22—43.

1 *οἳ* Cβ^1 < F *ὧι* A *ὡς* B *δ* D | **3** *εἶπαν* DC (C teilweise auf Rasur), *εἶπον* BF | *ὡς* (B?) CDFβ^1 | **4** *ἀναφυεῖσαν* CDβ^1 *ἀναφυήσαν* F (*Ἡρώδην τινὰ*) *φύεισαν* B | **5** Am Rande $\bar{\beta}$ CN^1 | **6** *κα κατάγεται.* — die Zeilen von *κατάγεται—κόσμου* (Z. 9) haben am Rande Anführungsstriche A | **8** *θεοῦ* (*θ* auf Rasur von 1. H.) A | **9** Am Rande $\bar{\gamma}$ CN^1 | **10** *ἀπὸ* < A | *Ἀριμαθίας* A | *ὁ Ἀριμαθεὺς καὶ Βιζῆς* B *ὁ ἀπὸ Ἀρημαθείας* (*Ἀρημαθαίας* C^1) *καὶ Βήζης* C *ὁ Ἀριμαθαίας καὶ Βήζης* D *ὁ ἀπὸ Ἀριμαθαίας καὶ Βήζεις* F *ὁ Ἀριμαθαῖος καὶ Βήζης* H *ὁ ἀπὸ Ἀριμαθαίας καὶ Βίζης* N^1 *ὁ Ἀριμαθείας καὶ Βίζης* O *ὁ ἀπὸ Ἀριμαθίας* (*Ἀριμαθαίας α*^{1}) *καὶ Βήζης* Qα^1 *ὁ ἀπ' Ἀριμαθίας καὶ Βιζῆς* β^1 Bizas β^2 | **11** *ἐν τῷ* CDFβ^1 < A *ἐν ᾧ* B | **12** Am Rande $\bar{\Delta}$ CN^1 | **13** *αὐτῶν ἐκείνων* BCDF *αὐτοῦ* β^1 | **14** *σκυλῆναι αὐτόν* CDFβ^1 *τοῦ σκύλειν* (*αὐτόν*?) B | **15** *φησί(ν)* BCDF *φασίν* β^1 | *ᾧ*: *ὠ* F *καὶ* AC *δ* (von 2. H. aus *καὶ* D) BDβ^1 | *παρέξει* BCDFβ^1 | *τοῦτο* BCDβ^1 *τούτωι* A *τούτω* F | **16** *Βασιλικὸς* BC *Βασιλεικὸς* DFβ^1 *Βασιλίσκος* A | **17** Am Rande $\bar{\varepsilon}$ CN^1 | *Ϊαΐρου* (ohne Spir.) A *Ἰαείρου* Cβ^1 *Ἰαΐρου* BD *Ἰαήρου* F | **18** *Ἰάϊρος* BD *Ἰάειρος* Cβ^1 *Ἰάηρος* F.

καὶ τὴν θυγατέρα αὐτοῦ ἐγείρας ἐκ νεκρῶν; Καϊάφας ὁ συμ-
fol. 238a βου|λεύσας ἕνα ἄνθρωπον ἀπολέσθαι »καὶ μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπολεῖται«; τοὺς παῖδας ὑμῶν βοῶντας· »Ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβίδ. εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου«, »βασιλεὺς
5 τοῦ Ἰσραήλ«; τῷ μαθητῇ Ἰούδᾳ, ᾧ ἐστήσατε τριάκοντα ἀργύρια, ἵνα αὐτὸν ὑμῖν παραδῷ; τοῖς στρατιώταις, οἷς δεδώκατε ἀργύρια, ὥστε εἰπεῖν· »Οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ νυκτὸς ἐλθόντες ἔκλεψαν αὐτὸν ἡμῶν κοιμωμένων«; Ἰώσιππος ὁ συγγραφεὺς ὑμῶν, ὃς εἴρηκε περὶ Χριστοῦ ἀνδρὸς δικαίου καὶ ἀγαθοῦ, ἐκ θείας
10 χάριτος ἀναδειχθέντος σημείοις καὶ τέρασιν, εὐεργετοῦντος πολλούς; καὶ ὅσα ἄλλα κεῖται, ἃ οὐ φέρομεν μέσον. οἱ Ἰουδαῖοι· Ἡμεῖς ἐσταυρώσαμεν ἄνθρωπόν τινα, ἀλλ' οὐχὶ τὸν Χριστόν. Ἀφροδιτιανός· Τίς ἦν, ὃν ἐσταυρώσατε; οἱ δὲ εἶπαν· Ἄνθρωπόν τινα λέγοντα ἑαυτὸν θεόν, οὐδὲ γὰρ Χρι-
15 στόν. Ἀφροδιτιανός· Ἐσταυρώσατε ὅλως, ὃν λέγετε ἄνθρωπον, Μαρίας ὄντα παῖδα; λέγουσιν· Ναί. Ἀφροδιτιανός·
fol. 238b Καὶ | διὰ τί ἐσταυρώσατε; Ὅτι ἔλεγεν ἑαυτὸν θεόν. Καὶ διὰ τοῦτο, φησίν, ἀνῃρέθη; λέγουσιν· Ναί. Ἀφροδιτιανός· Καὶ τίς τῶν εἰπόντων ἑαυτοὺς θεοὺς ἀνῄρηται ἐν πᾶσι τοῖς
20 καιροῖς; οὗτος δὲ μᾶλλον εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος. οἱ ἐπίσκοποι· Τίνος κατὰ τὸν προφήτην Δαβὶδ »διεμερίσαντο τὰ ἱμάτια καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμὸν ἔβαλον κλῆρον«; οἱ δὲ ἐσιώ-

1—3 Ev. Joh. 11, 49. 50. — **3—5** Mt. 21, 9. 15. Ev. Joh. 12, 13. — **5—6** Mth. 26, 14—15. — **6—8** Mth. 28, 11—15. — **8—11** (vgl. Z. 20) Luc. 23, 47. Act. 2, 22. 10, 38. (Josephus, Antiqu. XVIII, 3, 3; s. u. § 4, III). — **9** Malalas (s. u. § 5, 1). — **17** Mth. 26, 63—66. — **20** Act. 10, 38. — **21** Ps. 22, 19.

1 αὐτοῦ BCDF < β[1] | Am Rande ς CN[1] | ἐγείρας BCDF ἤγειρεν β[1] | **2 f.** Anführungsstriche am Rande A | **2** μὴ BCDFβ[1] | **3** Am Rande ζ CN[1] | ἀπολεῖται DF ἀπόλειται B ἀπόληται C ἀπολέσθαι β[1] | ὡσαννά D ὡς ἀνά A ὡς ἀννά C ὡσαννᾶ F ὡσαννά β[1] | **4** Δαβίδ C[1]D Δαδ ABF | ἐν ὀνόματι κυρίου BCDFβ[1] < A | **5** Am Rande η CN[1] | τῷ μαθητῇ Ἰούδᾳ CD τὸν μαθητὴν Ἰούδαν BF ὁ μαθητὴς Ἰούδας β[1] | **6** τοῖς στρατιώταις BCDF οἱ στρατιῶται β[1] | Am Rande θ CN[1] | οἷς β[1] ἃ ABCDF | **8** Neben dem Zeugnis des Josephus steht von 1. H. am Rande ein rotes ι A. Am Rande ι CN[1], auch α[1] numeriert die jüdischen Zeugnisse für Christus und zwar steht neben dem des Josephus ebenfalls ein ι | Ἰώσιππος CDF ἡ ὅσιππος B Ἰώσηπος β[1] | ὃς BCFβ[1] ὡς AD qui β[2] vgl. o. S. 21, 2 | **9** περὶ χῦ ἀνδρὸς (zwischen υ und α ist etwas radirt) A | **10** εὐεργετοῦντος BFβ[1] εὐεργετοῦντα AC εὐεργετόντα D **14** εἶπαν D εἶπον BCF | **17** διατί A | **19** ἑαυτοὺς θεοὺς C ἑαυτὸν θεὸν ABF ἑαυτοὺς D | **21** Δαβίδ CD Δαδ ABF | **21 f.** Anführungsstriche am Rande A.

πησαν. οἱ ἐπίσκοποι Περὶ τίνος εἶπε Μωϋσῆς· »Ὄψεσθε τὴν ζωὴν ὑμῶν ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν ὑμῶν κρεμαμένην καὶ οὐ μὴ πιστεύσητε«; Ἰακὼβ καὶ Φαρᾶς εἶπον· Ἀληθῶς, μέγα παρόραμα γέγονεν, κἂν θέλωσιν οἱ ἀπὸ τοῦ ἔθνους μυριάκις βδελύξασθαι ἡμᾶς· ὡς γὰρ οἱ ἱεροφάνται προεῖπον, ὄξος καὶ 5 *χολὴν καὶ διαμερισμὸν ἱματίων, ἐκ τυφλώσεως πολλῆς ταῦτα ἐποιήσαμεν, ἵνα καὶ τὸ αἷμα ἐκεῖνο* | *ἔλθῃ ἐπὶ τὸ ἔθνος καὶ τὰ* fol. 239a *γενόμενα ἀληθεύσωσιν· φθόνῳ γὰρ φερόμενοι πρὸς αὐτὸν σημείων καὶ τεράτων, ὧν ἐποίει ἔμπροσθεν αὐτῶν, διὰ τὸ πάντας λοιπὸν ἀκολουθεῖν αὐτῷ ἔσπευσαν ἀνελεῖν αὐτόν, ἵνα* 10 *τὸ ἔθνος στῇ· καὶ οὐ μόνον ὅτι οὐκ ἔστη, ἀλλὰ καὶ πλείσταις διασποραῖς ἐδόθημεν καὶ τὴν ᾠδὴν κυρίου ἐπὶ γῆς ἀλλοτρίας ᾄδομεν διὰ τοὺς τότε φιλαρχήσαντας διδασκάλους, ὧν ὁ Σατανᾶς ἐτύφλωσε τὰ νοήματα. οἱ ἐπίσκοποι· Παρακαλοῦμεν, δέσποτα, ἀνενεχθῆναι ταῦτα πάντα ταῖς θείαις ἀκοαῖς.* 15 *Ἀφροδιτιανός· Ἀνενεχθήσεται. ΔΑΣΤΙΚΟΝΛΑΒΟΚΕΤΡΑΣ· ΑΥΤΙΚΑ* | *ΠΙΘΙΓΡΙΣΑΒΛΕΣΤΡΙΝ· ἅτινά ἐστιν· εὐθὺς γνωριοῦμεν. καὶ ἀπελθὼν ἐγνώρισε πάντα τῷ βασιλεῖ. ἔχαιρε δὲ ὁ βασιλεὺς καὶ οἱ ὑπὸ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ ἐπὶ τῇ ὀρθό-* fol. 239b *τητι τοῦ Ἀφροδιτιανοῦ.* 20

Καὶ δὴ μαθόντες ταῦτα οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι καὶ οἱ τούτων ἀρχηγοὶ ἐπανέστησαν κατὰ τῶν δύο τούτων Ἰακὼβ καὶ Φαρᾶ καὶ ἐποίησαν αὐτοὺς ἀποσυναγώγους, λέγοντες αὐτοῖς· Ἠισχύνατε ἡμᾶς Χριστιανῶν γεγονότες συνήγοροι, χριστιανίζειν ἤρξασθε, τοὺς πατέρας ἠρνήσασθε, τὸν νόμον ἐλύσατε, ἀνθρωπολατρεῖν 25 *μεμαθήκατε πάντως. καὶ παραυτὰ ἀπῆλθον πρὸς Μιθροβάδην υἱὸν Ἀρρινάτου ταξάμενοι αὐτῷ κεντηνάρια τριάκοντα,*

1—3 Deut. 28, 66. — **5—6** Ps. 22, 19. 69, 22. — **7** Mth. 27, 25. — **23** Joh. 9, 22. — **27** Mth 26, 14f.

4 *ἔθνους* BDF *ἔθνους ἡμῶν* C | **7** *ἵνα* BCF < AD | *ἐκεῖνο* (B?)CDF | *ἔλθῃ* A | **8** *γενόμενα*: *λεγόμενα* B *γινόμενα* CDF | *ἀληθεύσωσι(ν)* BF *ἀληθεύσουσι* AC *ἀλιθεύουσιν* D | **9** *ὧν* BCDF | **13** *ἄδομεν* A | **16f.** Der erste Buchstabe hinter *αὐτίκα* ist eher ein *Π* als ein *Μ* A *διαστολὴ λάβη πέρας αὐτίκα· σπηθρίσγης· ἀβλεστίναις* B *Διαστισονηαβοιςτεραςαυτικαποθηγρησαλβεστρινες* C *ἀραστι κὸν. λαβοκτέρας*: *ἀγηκα*: *πιοιγρις*: *ἀβλέ στρινες*: D | **22** *Φαρᾶ* D *Φαρᾶν* B *Φαρά* C *Φαρές* F | **25** *ἀνθρωπολατρεῖν* BF *ἀνῶ λατρεύειν* C *ἀνθρωπολατρὴν* D | **26** *πάντως* C *πάντας* BD *πάντες* F | *Μιθροβάδην* OQa[1] *Μηθροβάδην* BD *Μιθριβάδην* C *Μιθροβάδιν* F *Μηθραβάδην* G *Μητροβάδην* HN[1] | **27** *Ἀρρινάτου* FO *Ἀρινάτου* AD *Ἀρρηνάτου* BG *Ἀρρενάτου* CHN[1]Qa[1] | *κεντηνάρια*: *κεντινάρια* BD *κεντίνας* CF.

ὥστε μηκέτι ἡγεῖσθαι ἐκείνους ἀλλ' εἶναι αὐτοὺς ἀπὸ ἀξίας
ἱερατικῆς. ὁ δὲ Ἀρρινάτος λέγει τῷ υἱῷ αὐτοῦ· Τί θέλεις ἐκ
τῆς τοιαύτης αἰτίας χρήματα, ὡς πενομένης τῆς Περσικῆς βα-
fol. 240a σιλείας; λογοσυ|νάκτει αὐτήν· πάντες θησαυροὶ Μήδων καὶ
5 Βάκτρων, Σκυθῶν καὶ Ἐλυμαίων καὶ Σεμιραμιτῶν ὑπὸ χεῖρά
σού εἰσιν· καὶ τῷ εὐτελεῖ τούτῳ προσέχεις, μάλιστα δὲ ἐπὶ
καταλύσει νόμου παρεχόμενά σοι; ἀπόστα τούτου, τέκνον· ὡς
ἂν συνίδωσιν οἱ ἱερεῖς, ποιήσωσιν. Ἰακὼβ καὶ Φαρᾶς γνόντες
τὰ λαληθέντα ἐκίνησαν ἑαυτοὺς καὶ συνήγαγον ἅπαντας τοὺς
10 οἰκογενεῖς αὐτῶν καὶ τοὺς φίλους καὶ τοὺς τὰ ἀκριβῆ φιλο-
πονοῦντας καὶ διεῖλον ἑαυτῶν τὸ ἔθνος, ὥστε αὐτοὺς πλείους
τοῦ ἡμίσους γενέσθαι. καὶ ἦν εἰς τὸ ἕτερον μέρος Σίμων καὶ
Βαρνάης καὶ Σκίλλας ἀπὸ Ἑλλήνων μεταβάς. παρεκάλεσαν δὲ
οἱ περὶ Ἰακὼβ τὸν Ἀφροδιτιανόν. ἔχειν αὐτοὺς λόγον. μὴ ἐκ
15 τῆς ἐξουσίας ἐπέλευσίν τινα ὑπομεῖναι· Καὶ ἀρκούμεθα ἑαυτοῖς
καὶ ταῖς προσούσαις ἡμῖν δικαιολογίαις. καὶ ἐποίησεν οὕτως

4—5 Ps.-Kallisth. ed. Müller III, 17. 18 S. 125 und II, 7 S. 62; ed. Ryssel S. 378; ed. Raabe S. 85 und 48. — Mandäische Schriften (ed. Brandt 1893) S. 218f. vgl. u. § 4, V.

2 Ἀρρινάτος FO Ἀρινάτος AD Ἀρρηνάτος BC Ἀρρινᾶτος H Ἀρρενάτος N¹Q | αὐτοῦ BCDF | **3** λογ. αὐτ. Schwartz: /// λογοσυνακτεῖς αὐτῆι; A λόγω συνακτῆς αὐτῇ D λόγω συνακτεῖς αὐτῇ F λόγῳ συνάγεις αὐτῇ B λόγῳ συ-νάγεις αὐτά C | **4ff.** Μήδων—Σεμιραμιτῶν: Μήδων καὶ Βάκτρων, Σκυθῶν καὶ Ἐλαμιτῶν A Μαήκτρων καὶ Σκυθῶν καὶ Ἐλυμέων καὶ Σαμαρειτῶν B Μί-δων καὶ Βακτρῶν, Σκυθῶν καὶ Ἐλυμαῖων καὶ Σεμηραμι///τῶν C Μήδων καὶ Βάκτρων Σκύθων καὶ Ἀλυμητῶν καὶ Σεμηραμητῶν D Μηδῶν καὶ Περσῶν, Σκύθον τὲ καὶ Ἐλυμμέων καὶ Σαμαρητῶν F Μήδων καὶ Περσῶν, Σκύθων καὶ Αἰλυμαίων καὶ Σεμηραμήτων G Μήδων καὶ Βάκτρων Σκυθῶν καὶ Ελυμαιῶν (Ἐλυμαίων Q) καὶ Σεμιραμιτῶν (Σεμηραμίντων H) HQa¹ Μή-δων καὶ Βάκτρων, Σκυθῶν καὶ Αἰλυμαιῶν καὶ Σεμιραμιστῶν N¹ (Σεμηραμη-τῶν N²) Μήδων καὶ Βάκτρων, Σκυθῶν καὶ Ἐλυμαίων καὶ Σεμηραμιτῶν O | **6** χρήματι προσέχεις C | **7** παρεχόμενά σοι BDF παρεχόμενασσοι C | **8** συνί (ι auf Rasur) δω (ω auf Rasur) σιν (beide Rasuren von 1. H.) A συνείδωσιν BCF συνίδωσιν D | ποιήσωσιν BCDF | **10** αὐτῶν BCDF | **11** ἑαυτῶν τὸ ἔθνος CF ἑαυτοὺς ἐκ τοῦ ἔθνους A εὐτόνως τὸ ἔθνος B ἑαυτῶν ὡς τὸ ἔθνος D | **12** ἡμίσους DF ἥμισυ BC | Σίμων (Σίμον F Σήμων G) καὶ Βαρνάης καὶ Σκίλλας CFG Στίμων καὶ Βαρνα///ᾶς καὶ Σκίλλας A Σίμων καὶ Βαρναῆς καὶ Σκιλᾶς B (μέρος) ἡμῶν καὶ Βαρναβᾶς καὶ Σκύλλας D Σίμων καὶ Βαρ-νάβας καὶ Σκυλλάς H Σίμων καὶ Βαρνάβας καὶ Ἀκύλας N¹ Σίμων καὶ Βαρναῆς καὶ Σκίλας O Σίμων καὶ Βαρνάβας καὶ Σκίλλας (Σκιλλᾶς a¹) Qa¹ vgl. S. 39, 12f. | **14** αὐτούς BCDF vgl. S. 6, 8 | **15** ἑαυτοῖς BCDF.

ὁ βασιλεύς. ἈΡἸΚΚΗΣ ἘΞΑΚΤΟΡΑΚΛΈΣ· ἅτινά ἐστιν· | ἕκαστον κελεύω δικαιολογηθῆναι. τῇ τε ἑτέρᾳ εἰσῆλθον ἀμφότερα τὰ μέρη καὶ προσεκύνησαν τὸν Ἀφροδιτιανὸν καὶ τοὺς ἐπισκόπους. ἐπετράπησαν δὲ καθίσαι καθ' ἑαυτὰ τὰ μέρη, ὡς ὤφειλαν. καὶ καθεσθέντων εἶπεν τοῖς ἐπισκόποις ὁ Ἀφροδιτιανός· 5 Νῦν τὸ κινούμενον οὐκ ἔστιν ἡμῶν ἀλλὰ τούτων· διὸ παρακαλῶ τὴν ἀμφιβολίαν ταύτην μὴ μεσολαβῆσαι, ὅπως αὐτοὶ ἑαυτοὺς πείσωσιν. εἰ γὰρ ἐναντιωθήσεσθε, ὀξύτεροι καὶ αὐτοὶ πρὸς ἐναντίωσιν γίνονται καὶ συγχέεται τὸ ἀκροατήριον, μάλιστα δὲ καὶ παρ' ἀξίαν ὑμῶν τὸ τοιοῦτον τυγχάνον. οἱ 10 ἐπίσκοποι· Ὡς ἐκέλευσας ἡμῖν, καθαρὲ καὶ ἐπιφανῆ, οὕτω ποιοῦμεν. Ἀφροδιτιανός· Ἐπιτρέπεται ὑμῖν, Σίμων καὶ Βαρνάη καὶ Σκίλλα, λέγειν, εἴ τινα πρὸς τὸν νόμον ἑαυτῶν ποιεῖσθε δικαιολογίαν· ἀκολούθως γάρ, μετὰ τοῦτο | καὶ τὴν πρὸς τοὺς διδασκάλους αἰτίαν ἐρωτῆσαι. Σίμων καὶ οἱ περὶ αὐτόν· Οἶδε 15 τὸ σεπτὸν καὶ οὐράνιόν σου νεῦμα καὶ τῶν θεοφιλῶν τούτων ἱερέων, ὅτι πάντες ἕνα θεὸν σέβομεν καὶ ὁ θεὸς ἀπείρων δοξῶν ἐστι πατήρ· ὡς οὖν δοκεῖ ἑκάστῳ περὶ δόξης θεοῦ, οὕτω θρησκεύει. Ἀφροδιτιανὸς εἶπεν· Θεὸς μεμερισμένας δόξας οὔτε ἔσχεν οὔτε ἕξει· εἷς γὰρ ὢν καὶ μίαν εὐσύστατον ἔχει 20 δόξαν, ἣν πάντας δεῖ γνῶναι· εἰ γὰρ ἀπείρων δοξῶν ἐστι πατήρ, ποίας ἄν τις ἀνθέξεται ἢ πῶς ἴδοι τις, ποίαν καὶ τίνα κρατήσει; διαιρουμένων γὰρ τῶν δοξῶν διαιρεῖται καὶ ὁ δοξαζόμενος. οἱ περὶ Σίμωνα πάλιν· Παρακαλοῦμέν σου τὴν ἥμερον καὶ εὐσταθῆ φιλανθρωπίαν, μὴ οὕτως ἀποτείνεσθαι εἰς 25

fol. 240b — fol. 241a

1 ἀρρηνάτος ἐξακτορακλές B ἀρρικκης ἐξεκρακλες C ὁρίκκης· ἐξακτορακλείς: D ἀρίκης ἐξέκρακλες Q ἀρίκκης ἐξέκρακλες a[1] | 4 ὤφειλαν B < C ὄφειλαν DF | 6 ἡμ.] ὑμῶν BCDF | 9 συγχέεται DF συγχέετε C συνέχεται B[2] | 10 τὸ τοιοῦτο τυγχάνον BCD nur τυγχάνων F | 11 ἐπιφανῆ F ἐπιφανή CD ἐπιφανές B | 12 Σίμων καὶ ναῆ (η auf Rasur; s. u. § 2, a Cod. A) καὶ Σκίλλα A Σῖμον καὶ Βαρνᾶ καὶ Σκιλᾶς B ὑμῖν (ὑμῖν statt Σίμων) καὶ Βαρνάη καὶ Σκίλλα C Σίμων καὶ Βαρνᾶν καὶ Σκίλλαν D Σίμωνι καὶ Βαρνάη καὶ Σκίλλα F Σίμων καὶ Βαρναῇ καὶ Σιλᾶ G Σίμων Βαρναῇ καὶ Σκυλλά H Σίμων καὶ Βαρνάβα καὶ Σκίλλα Q Σίμων καὶ Βαρνάη καὶ Σκιλλᾶ a[1] vgl. 38, 13 | 13 ποιεῖσθαι A | 14 ἀκολούθως BCDF | τοῦτον A | 19 Ἀφροδιτιανὸς εἶπεν CF < AD Ἀφροδιτιανός B | 20 ἔ///σχεν (das korrigierte σ wahrsch. von 1. H.) A | εὐσύστατον BCF τρισυπόστατον AD | 21 εἰ γάρ BCDF εἰ καί A | ἐστί ABCDF | 22 ποίας ἄν τις BD ποίαν τις C ποίας αἰτίας F | πῶς ἴδοι τις] πῶς εἴδοι τίς BCF πῶς. ἡ ἡ(!) D | ποίαν BCF ποίας D ἢ ποίας A | τίνα BCDF τίνος A vgl. 31, 23 u. 33, 13.

ἡμᾶς· πολλῇ γὰρ φιλοπονίᾳ ἐξήσκησαι, καὶ οὐκ εὐποροῦμεν
λέγειν πρὸς σέ· ἀλλ' ὡς δυνάμεθα νοῆσαι, λάλησον ἡμῖν. |
fol. 241b Ἰακὼβ καὶ Φαρᾶς· Μὴ γὰρ περὶ δόξης θεοῦ ἐστιν ἡμῖν φιλονεικία; περὶ Χριστοῦ τοῦ Ναζοραίου, ὃν φθόνῳ ἀνεῖλον οἱ
5 πατέρες ὑμῶν, οὐ γὰρ ἡμῶν. τὴν γὰρ αἰσχύνην τοῦ φθόνου
τούτου μὴ φέροντες τὸ ὅλον ἀρνεῖσθε, ἵνα μὴ κατακριθῆτε.
οὗτός ἐστιν, περὶ οὗ Δαβὶδ εἶπεν· »Κύριος εἶπε πρός με· υἱός
μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε« καὶ τὰ ἑξῆς· καὶ »Ὁ θρόνος
σου, ὁ θεός, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος« ἕως »Διὰ τοῦτο ἔχρισέ
10 σε ὁ θεός, ὁ θεός σου, ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους
σου«· καὶ »Λίθον, ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος
ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας«· καὶ »Ἰδού, ἐξ ὄρους ἐτμήθη λίθος
ἄνευ χειρῶν, καὶ ὁ λίθος ὁ πατάξας τὴν εἰκόνα ἐγενήθη εἰς ὄρος
μέγα καὶ ἐπλήρωσε πᾶσαν τὴν γῆν«· καὶ »Ἰδού, τίθημι ἐν Σι-
15 ὼν λίθον ἀκρογωνιαῖον ἐκλεκτὸν, ἔντιμον· καὶ ὁ πιστεύων ἐπ'
fol. 242a αὐτὸν σωθήσεται«· καὶ »Ἰδού, ἡ νεᾶνις | ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱὸν καὶ καλέσουσι τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ«· καὶ τὸ
»Ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη« καὶ τὰ ἄλλα· καὶ »Ἰδού, μετὰ
τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς ὅμοιος υἱῷ ἀνθρώπου ἐρχόμενος
20 ἦν καὶ ἕως τοῦ παλαιοῦ τῶν ἡμερῶν ἔφθασε καὶ αὐτῷ προσηνέχθη ἡ τιμὴ καὶ ἡ βασιλεία, καὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ αὐτῷ δουλεύσουσιν· ἡ βασιλεία διηνεκὴς καὶ ἡ ἐξουσία αὐτοῦ εἰς γενεὰς
καὶ ἔτι«. ταῦτα πάντα καὶ ἕτερα περὶ Χριστοῦ εἴρηται, ὃν
ἐσταύρωσαν οἱ αὐτοκατάκριτοι πατέρες ὑμῶν· καὶ ἀνέστη καὶ
25 τῷ ἁγίῳ πατρὶ συνεδρεύει ἐν τοῖς ἀχράντοις οὐρανοῖς.
Σίμων καὶ οἱ σὺν αὐτῷ· Καὶ διὰ τί πρὶν ταῦτα οὐκ ἐλέγετε.

7—8 Ps. 2, 7. Hbr. 1, 5. — **8—11** Ps. 45, 7a. 8b (Hbr. 1, 8—9). — **11—12** Ps. 118, 22. — **12—14** Dan. 2, 34a. 35b. — **14—16** Jes. 28, 16. — **16** *νεᾶνις* haben auch Aquila, Theodotion und Symmachus (s. u. § 4, IV). — **16—17** Jes. 7, 14. — **18** Jes. 53, 7. — **18—23** Dan. 7, 13—14.

1 *πολλῇ γὰρ φιλοπονίᾳ* A | *ἐξήσκησαι* B²DF + *λόγων* C | **4** *Ναζοραίου* BCDF | **5** erstes *γὰρ* auf Rasur von 1. H. in Form eines Siglums ähnlich der dritten Figur von *γὰρ* bei Gardthausen, S. 250 A | *φθόνου* B²D *φόνου* CF vgl. S. 37, 8 | **7** *Δὰδ* (der Gravis von 2. H.) A *Δαδ* BC(D?)F vgl. S. 36, 4. 21 **7 ff.** Am Rande Anführungsstriche A | **9** *ὁ θεός* BCDF | **13** *χειρῶν* CF, LXX (Swete) < B *χειρός* AD vgl. S. 31, 2. 32, 2 f. | **18** *σφαγήν* BCDF *σφήν* A | **19** ὡ(ς *ὅμοιος υἱῷ* auf Rasur von 1. H. vgl. unten § 2, a Cod. A) A *ὡς ὁμοίωμα υς* B *ὡς ὅμοιος υἱός* C *ὡς ὁμοίωσις υῦ* D *ὡς ὁμοίωσις υν* (kaum *υῦ*) F | **24** *ὑμῶν* F *ἡμῶν* ABCD Vgl. Z. 5 u. § 2, a S. 63 Anm. 1 | **26** *διατί* A.

ἀλλὰ τῇ ἀντιπαθείᾳ ὑμῶν τοιαῦτα ἤρξασθε διδάσκειν; Ἰακὼβ
καὶ Φαρᾶς· Οἶδεν ἡ ἀντιπάθεια ἀφορμὴν ἀγαθὴν καὶ ἐπικερδῆ
προξενῆσαι· | ὡς δὲ ὁ πάτριος θεὸς οἶδεν, κατὰ διάνοιαν ταῦτα fol. 242b
πάντα εἴχομεν καὶ κατεγινώσκομεν τῶν ἀνειλάντων αὐτὸν
καί, δι' ἣν εἴχομεν ἀξίαν, τὴν ἀλήθειαν ἐκρύβαμεν· μέντοι γε 5
τῇ καρδίᾳ ἐχριστιανίζομεν· ἰδοὺ οὖν, προφάσει ἀγαθῇ τὴν τε-
λειότητα ἐφθάσαμεν· καὶ γὰρ καὶ τότε διὰ τὸν φόβον ἐκεῖνον
τὸ κατ' ὄψιν φυλάττοντες τὸ κατὰ διάνοιαν ἄλλως εἴχομεν.
Ἀφροδιτιανός· Ὁ μὲν ἄνθρωπος ἰδίαις ἐννοίαις καὶ ταῖς ἐπεισαγο-
μέναις πᾶσαν ὥραν ἀστατεῖ περὶ πολλὰ νεύων· ὅλην οὐ 10
φθάσει τις τὴν ἀλήθειαν τῷ ψεύδει ἢ τῷ ἐναντίῳ τὸ εὐθὲς
εὑρήσει· πῶς δὲ κἄν, εἰς ὃ καταντᾷ τις εὐσεβές, φησίν, ἐν
τούτῳ ἐπιμείνῃ; ὅθεν τὰ ἄμφω μέρη τῇ ἰδίᾳ δοκιμασίᾳ
τὸ ἀρέσκον ἑαυτοῖς διαπράξασθε. Οἱ | περὶ Ἰακὼβ εἶπον· fol. 243a
Ἡμεῖς Χριστὸν οἴδαμεν ἐξ οὐρανῶν ἐληλυθότα καὶ τῆς αὐτοῦ 15
πίστεώς ἐσμεν, μηκέτι τὰ Ἰουδαίων βουλόμενοι φρονεῖν.
Σίμων καὶ οἱ ἄλλοι· Οὐδὲ θέλοντας ὑμᾶς ἔτι προσδέξεται τὸ
ἔθνος· πῶς γὰρ τοὺς καθ' ἑαυτῶν μεθ' ἑαυτῶν σχῶσιν;
Ἀφροδιτιανός· Ἐξωθεῖσθε οὖν τοὺς διδασκάλους, εἰ αἱροῦνται
εἰπεῖν τὸ ἀληθές; Σίμων· Οὔτε αὐτοὶ πρὸς ἡμᾶς οὔτε ἡμεῖς 20
πρὸς αὐτοὺς ἔτι εἰρηνεύσομεν· διέστημεν γὰρ ἑαυτῶν, πολέμιοι
ἑαυτῶν γενόμενοι. Ἀφροδιτιανός· Ἱκανῶς — τοῦτο γὰρ
αὐτῷ ὅρκος —· μέχρι λόγων ἐστὶ τὰ καθ' ὑμᾶς, παντὸς πρά-
γματος ἔρημοι ὄντες· τοὺς γὰρ ἐπὶ πράγματι κινουμένους ἐκείνους
ἔθνος ἐκλεκτὸν οἶδα οὐρανίως οὐράνια ἁπτομένους καὶ οὐκ 25
ἄχρι ὀνόματος καυχωμένους ἀλλὰ καυχήματι αἰωνίῳ | στερεω- fol. 243b

1 ὑμῶν B ἡμῶν CDF | Ἰακώβ BCDF Ἰάκωβος A | 4 ἀνειλάντων C ἀνελώντων B ἀνελόντων DF | 5 ἐκρύβαμεν CD ἐκρύβομεν B ἐκρύβωμεν F | 10 ὅλην CD πλὴν BF | 12 εἰς ὃ D εἰς ὧ B εἰς C εἰς ἃ F | 12f. ἐν τούτῳ ἐπιμείνῃ: ἐν τούτωι ἐπιμένειν A τούτω ἐπιμείνει B ἐν τούτῳ ἐπιμείνει C ἐν τούτῳ ἐπιμείνῃ [νῃ auf Rasur und von 2. H.] D τοῦτο εἴποι μὴ F τοῦτο ἐπιμένῃ G | 14 Ἰακώβ CD Ἰάκωβον ABF | 18 καθ' ἑαυτῶν BCDF κατ' αὐτῶν A | μεθ' ἑαυτῶν (B?)CD < F | σχῶσιν CDF ἔχωσιν B 19 αἱροῦνται BDF ἱεροῦντες C | 21 ἑαυτῶν D < BCF | 22 ἑαυτῶν (B?) CD ἀετῶν ὀξύτεροι F | ἱκανῶς· τοῦτο γὰρ αὐτῶι ὅρκος A ἱκανως(!) τοῦτο αὐτοῦ ὁ ὅρκος B ἱκανὸς τοῦτο γὰρ αὐτοῦ ὅρκος C ἱκανῶς τοῦτο γὰρ αὐτοῦ ὅρκος D nur τοῦτο ὅρκος F | 24 ἔρημοι ὄντες BCDF | κινουμένους CD κειμένους B κεινουμένους F | 25 καὶ — 26 στερεωμένους < B 26 στερεωμένους D στερεουμένους C στερρεουμένους F.

μένους. πλήν, ὑπόδειγμα μικρὸν ἴσον τοῦ πρώτου παραθήσω ὑμῖν· »γυναῖκα ποιμένισσαν κατέλαβον ἐν τῇ Ἀριγαβανῷ κατοικίᾳ· καὶ ἠράσθη αὐτῆς Κόατος Κοάτου παῖς καὶ διεπέμψατο αὐτῇ δῶρα, ἵνα συνθῆται αὐτῷ. ἡ δὲ ἰδοῦσα τὰ δῶρα
5 γελάσασα εἶπε τῷ ἀποκρισιαρίῳ, δείξασα τὰ πρόβατα· Ἰδοὺ τὰ δῶρά μου καὶ τὰ τέκνα μου, ἐξ ὧνπερ τρέφομαι θείᾳ χάριτι.
ὁ δὲ ἀπῆλθε πρὸς αὐτὴν καὶ παρήνει λαμπραῖς ἐπαγγελίαις καταδέχεσθαι αὐτόν. ἥτις λέγει αὐτῷ· Ὃν δέδωκέ μοι ἡ χάρις ἀρρύπωτον χιτῶνα, ἐγὼ ῥυπάνω; Κόατος λέγει· Μελέα,
10 τοῦτο ἄνωθεν νενομοθέτηται πρὸς τὸ τὸ γένος πληθύνεσθαι.
ἡ ποιμένισσα· Ἐμοὶ ἐνομοθετήθη, μὴ πλέον ⟨ἢ⟩ ἐν οἷσπερ εἰμί, κτᾶσθαι. πολλὰ δὲ παραινέσας καὶ μηδὲν ἀνύσας ἐκέλευσεν
fol. 244a αὐτὴν λιμοκτονηθῆναι. τῇ οὖν τρίτῃ ἡμέρᾳ μέλλουσα ἀποψύξαι φωνὴν ἱλαρὰν ἀφῆκεν οὕτως· Ὦ τῶν γνησίων σου τέ-
15 κνων οὐράνιε πάτερ, ὦ τῶν ὡραίων ἐν κάλλει νυμφίε ἄχραντε, πρὸς σὲ ἔρχομαι, τριπόθητε δέσποτα, ἅ μοι δέδωκας, ἀνταποδιδοῦσά σοι ἄμεμπτα, παρθενίαν, ἀμνηστίαν κακῶν, ἀκτήμονα ὕπαρξιν, γλῶτταν ἀληθῆ, καρδίαν κακίας ἀλλοτρίαν. ἐλπίδι τῇ μελλούσῃ ἀεὶ προσέχουσα, ἥνπερ τιμήσασα ἐπὶ τὰ ἀγαλλιά-
20 ματα αὐτῆς πάντως καταντῶ. καὶ οὕτως ἀπέψυξεν. μαθὼν

1 RG S. 20, 1—21, 6. — **2** Zu Ἀριγαβανῷ κατοικίᾳ s. u. § 4, II, 4 den Lib. disput. Arch. et Man. und die Bartholomaeus-Acten.

1 τοῦ πρώτου (B?)CDF | **2 f.** ποιμένισσαν κατέλαβον ἐν τῇ Ἀριγαβανῷ κατοικίᾳ a¹ ποιμενισσαν (ohne Acc., σσα zum grösseren Teil auf Rasur, wohl von 1. H.; Bonnet vermutet ποιμενιαιαν) κατόλβον ἐν τῆι Ἀριγα (zweites α von 1. H. aus ο) βάνωι κατοικία A ποιμένισσαν κατέλαβον ἐν τῇ Ἀριγαβάνῳ κατοικίᾳ B ποιμαίνησαν κατέλαβον ἐν τῇ Ἀριγβανῶ κατοικίᾳ C ποιμένησσαν κατέλαβον ἐν τῇ Ἀριγαβάνω κατοικίᾳ D ποιμάινισσαν κατέλαβεν ἐν τῇ Ἀριγαβανῶ κατοικίᾳ F ποιμένισσαν κα.....βὼν ἐν τῇ Ἀριγαβανῶ κατοικίᾳ G < H ποιμένισσαν κατέλαβεν ἐν τῇ Ἀργαβανῶν κατοικίᾳ N¹ ποιμαίνησαν κατέλαβεν ἐν τῇ Ἀριγαβανῶν κατοικίᾳ O ποιμένισσαν κατέλαβον ἐν τῇ Ἀριγαβανῶν κατοικίᾳ Q | **3** Κόατος ὁ Κοάτου FGN¹ Κωάτος Κωάτου B Κόατος ὁ Κουάτου C Κωατὸς Κωάτου D Κώατος ὁ Κωάτου O Κοάτος ὁ Κο(ο aus ου von 2. H.)άρτου Q Κοᾶτος ὁ Κοάρτου a¹ | **7** παρήνει C παρείνη F παραινεῖ AD παραίνει B | **9** Κόατος FGN¹ < C Κωάτος BD Κώατος O Κοάτος Qa¹ | **11** ποιμενισσα (ohne Acc.) A | μὴ (B?)D μηδὲν CF | πλέον ἐν A(B?) CDF | οἷσπερ εἰμί ABF οἷ περ εἰμί (nach Bonnet auch A) D οἷς περίκειμαι C | **14** οὗτος statt οὕτως A | ὦ] ὁ ACDF ὃ B | **15** πάτερ C πε̄ρ BD πηρ (F ohne Acc.) AF | ὦ] ὁ ABCDF | τῶν ὡραίων ἐν BCF τῶν ὀρέων ἐν A ὁ ὡραῖος ἐν D | **16** δέσποτα BCDF δέσποινα A | **17** ἀκτήμονα BDF ἀκτέαρον C ἄκτεαν· νοῦν A | **20** καταντῶ (ω aus α, wahrsch. von 1. H.) A.

*δὲ τοῦτο ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐκέλευσεν, αὐτὸν κατακέφαλα κρεμα-
σθῆναι μέσον τῆς πόλεως ἐπὶ ἱστίου ὑψηλοῦ, ὥστε γενέσθαι
αὐτὸν ὀρνεόβρωτον«. καὶ νῦν πᾶσι λέγω περὶ Χριστοῦ· Ὃ γέ-
γονεν ἤδη, γέγονεν· καὶ περὶ Φιλίππου τοῦ συγγραφέως·
Καὶ ἐν Ἀμίδῃ καὶ ἐν Ὄστρᾳ συνέτυχον αὐτῷ· καὶ* 5
περὶ | πάντων Ἑλλήνων καὶ Χριστιανῶν καὶ Ἰουδαίων· Ὀνό- fol. 244b
*ματι μόνον κομπάζομεν. ὥστε, ἀδελφοί, κἂν ὑμεῖς χρι-
στιανίζητε κἂν ὑμεῖς ἰουδαΐζητε, τὸν τῆς εἰρήνης σύνδεσμον
μὴ ἀπολέσητε· ἀγαπητικῶς τιμῶντες ἑαυτοὺς ζηλώσωμεν τῶν
οὐρανίων τὰ ἀδιάστατα ἀγαθά, μισήσωμεν τῶν ἐναντίων τὸν* 10
*ἀπομερισμόν· περιπτύξασθε ἑαυτοὺς πάντες εἰς τὸ ἑνωθῆναι
ὑμᾶς τῇ θείᾳ χάριτι. καὶ ἔσχε χάριν ὁ ἄνθρωπος, πεῖσαι
ἀμφότερα τὰ μέρη διαλλαγῆναι ἑαυτοῖς, ῥιψάντων ἑαυτοὺς
τῶν περὶ Σίμωνα καὶ τοὺς ἄλλους περὶ τοὺς πόδας τοῦ
μέρους τοῦ Ἰακὼβ, αἰτούντων μὴ καταλεῖψαι ἀρχαίαν φιλίαν·* 15
*ἀλλ' ἡ μὲν θρησκεία, ὡς ἄν τις θέλῃ, τῆς ἀγάπης ἀνυπο-
κρίτου μενούσης. καὶ ἀσπασάμενοι ἀλλήλους, ὡς ἔδει, καὶ τοὺς
ἐπισκόπους ποδοφιλήσαντες τῷ τε | θεῷ εὐχαριστήσαντες καὶ* fol. 245a
*τὸν βασιλέα πλεῖστα εὐφημήσαντες τό τε ἀλληλούϊα ἑβραϊστὶ
κοινῶς εἰπόντες ἀπέστησαν ἀπ' ἀλλήλων. ἐβαπτίσθη δὲ Ἰακὼβ* 20
καὶ Φαρᾶς καὶ ἑξήκοντα ψυχαί. οἱ δὲ ἄλλοι ἐν τῷ ἀποσχίσματι

3 Vgl. RG 11, 3—19, 9. — **5** Zu *Ὄστρα* s. u. § 6c, 3 die von Guidi herausgegebene syrische Chronik. — **6** Zu *ὀνόματι* vgl. o. S. 41, 23—26.

1 *κατὰ κέφαλα* A | **2** *ἱστίου* CF *ἰστίου* AD *ἱστοῦ* B | **3** *καὶ νῦν* BF nur *καὶ* ACD | *ἤδη γέγονε* ///· A | **5** *ἐν ἀμιδῇ καὶ ἐνόστραι* A *ἐναμηδῇ καὶ ἐν βόστρα* B *ἐναμιδὴ καὶ ἐνόστρα* C *ἐν ἀμιδῇ καὶ ἐν ὄστρα* D *ἐναμηδεῖ καὶ βόστρα* F *εναμιδὴ καὶ ενβοστρα* G *ἐναμίδη καὶ ἐν βοστρά* H *ἐν ἀμειδεῖ καὶ ἐν ὀστρακίνῳ* N[1] *ἐναμηδεῖ καὶ ἐν βότρ(οις?)* O *ἐν ἀμιδὴ καὶ ἐν ὥστρα* Q *ἐν ἀμίδηι καὶ ὄστραι* α[1] | **7** *μόνον* BDF *μόνω* C | *κομπάζομεν* CDF *κομπαζομένων* AB | **11** *περιπτύξασθαι* A | *εἰς τὸ ἑνωθῆναι ὑμᾶς τῇ θείᾳ χάριτι* D *αἰτούσης ὑμᾶς* (*ἡμᾶς* B) *τῆς ἄνω χάριτος* BCF | **13** *ἀμφότερα* F *ὁπότερα* ABCD | **13—15** *ἑαυτοῖς· ῥιψάντων ἑαυτοὺς τῶν περὶ Σίμωνα καὶ τοὺς ἄλλους περὶ τοὺς πόδας τοῦ μέρους* (*τοῦ μέρους* < H) *Ἰακὼβ αἰτούντων* BH *ἑαυτοῖς· ῥίψαντες ἑαυτοὺς ἐπὶ τοὺς πόδας τοῦ μέρους τοῦ Ἰακὼβ αἰτοῦντες* A *ἑαυτοῖς· τὸν περὶ Σίμωνα καὶ τοὺς ἄλλους περὶ τοὺς πόδας τοῦ μέρους Ἰακὼβ αἰτούντων* C *ἑαυτοῖς· ῥίψαντες ἑαυτοὺς τὸν περὶ Σίμωνα καὶ τοὺς ἄλλους ἐπὶ τοὺς πόδας τοῦ μέρους Ἰακὼβ αἰτοῦντες* D *ἑαυτοῖς· ῥιψάντων ἑαυτοὺς τὸν περὶ Σίμονα καὶ τοὺς ἄλλους εἰς τοὺς πόδας τοῦ μέρους Ἰακὼβ· καὶ τούτων* F vgl. S. 26, 22. 37, 21f. 38, 12f. | **18** *ποδοφιλήσαντες* BCDF *πο///δοφιλήσαντες* A | **21** *ἐν* CF < AD *ἀν(αποσχίματι)* B.

Σίμωνος ἔμειναν. οὓς ἐκάλεσαν Χριστιανομερίτας, τοῦ Ἀφροδιτιανοῦ ἀμφοτέροις παραινοῦντος τιμᾶν πρόνοιαν, ὅτι καὶ αὕτη μεγάλως ἐτίμησεν ἡμᾶς.

ΝΑΚΕΝΆΤΑΡΕ· ΡΟΦΌΕΣ· ΜΕΡΟΡΈΚΤΑΛΟΙ|ΣΙΣΙΝ-
5 *ΝΈΡΩΤΟΙ· ΜΕΔΙΔΌΚΑΛΛΑ· ΑΥ̓́ΞΟΝ|ΤΉΡΟΡΑ· ἅτινά ἐστιν· ἡ αὐτεξουσίαστος ἐξουσία κελεύει ταῖς ἀρκλαρίαις ἀποτίθεσθαι ταῦτα μάρτυσιν ἰδίοις καὶ τοῖς θέλουσιν ἴσα λαμβάνειν. Ἀρινάτος, ΒΑΥΚΟΓΕΓΈΔΡΑΣ· Πασάργαρος, ΛΕΞΡΙΒΟΝΆΤΟΣ· Διοκλῆς, ΒΑΖΈΑΣ· Ἀφροδιτιανός, ΜΕΪΜΑΘΛΟΣ·*
fol. 245b *κέλευσις, διάγνωσις, εὐτυχία, κρίσις· ἡ τῶν τεσσάρων | ἐξουσιαστικὴ κυρία γνοῦσα τὰ ἐπικριθέντα ἐπῄνεσεν. Ναβουρίκης, Μιθροβάδης, Τύρτελος, υἱοὶ τῆς ὑπατευούσης ἀξίας καὶ τῆς προσηκούσης ἡγεμονίας καὶ σατραπείας· ὧν ἡ κέλευσις φανερὰ τῇ Βαβυλαρχίᾳ ἄκρως ἐξεδόθη· Ἐκτιθέσθωσαν τὰ ὁμολογηθέντα*
15 *ἀμφοτέροις εἴδεσιν, καθὼς συνήρεσεν.*

---

1 *χριστιανομερίτας* A *χριστιανομεριστάς* BCDF | 2 *ἀμφοτέροις* F *ὁποτέροις* (zweites *ο* auf Rasur, wahrsch. von 1. H. A) ACD *ἑκατέροις* B | 5 Der mittlere wagerechte Strich des uncialen *E* in *ΜΕΔΙΔΌΚΑΛΛΑ* fehlt, so dass der Buchstabe einem C ähnlicher sieht als einem *E*, welches letztere die anderen Codices haben; das *H* in *ΑΥ̓́ΞΟΝ|ΤΉΡΟΡΑ* ist undeutlich A *νεκενταραροφοες· μερορεκτάλοις ἡ νεροτι· μεδικκαλα αὔξαντηρίορά* B *ἐνεκενταραροφοες μερορεκτάλοις ἡ ενεροτι· μεδικκαλα αὔξαντηριορά* B[1] *νεκεαντραραροφαῖος μεροοεκτάλλοισιν* (folgt *ν*?) *ε ρώτουμεδικαλλὰ αὖξον τῇ ῥῶρα* C *νακνιαταρι· ροφοες· μερορεκταλοισισινέρω τοι· ἐνδιδικα· λα(μ?)αὐξ τῇ ροοα ⁘ ⁘ ⁘* D *ἡμᾶς. ὁ δὲ βασιλεὺς ἐκέλευσεν ταῦτα πάντα ταῖς χρυσαῖς ἀρκλαρίαις ἀποθέσθαι μάρτυσιν ἰδίοις καὶ τοῖς θέλουσιν ἴσα λαμβάνειν* F | 6 *αὐτεξ.*: *ἀνεξουσίαστος* ABCD vgl. S. 23, 7 | 8f. *ἀρρηνᾶς βαυκρογεγενδᾶς· πασάργαρος· λεξριβονάτος· διόκλῆς* (*διοκλῆς* B[1])· *βαζεᾶς· ἀφροδιτιανός· μεήραλθος·* BB[1] *ἀριναβατος βαυκογεγενδρας· πάσάργαρος λεξ ρί* (bei C[1] *ι* ohne Accent) *βονατὸ ἐδεοκλῆς βαζέας· ἀφροδιτιανός· μείμαλτος·* C *ἀρινάτος βαυκο γε· γεδρὰς· πασάργαρος· λεξρινάτος· | διόκλης· βαζέας· ἀφροδιτιανός· μεήμαθλος* D *Ἀρινάτος* (Z. 8) — *συνήρεσεν* (Z. 15) < F; wegen der Eigennamen siehe S. 1, 1—4. 37, 26 f. 38, 2 | 8 *Ἀρίνατος* A | 9 *Διοκλής* A | 10 *κρίσις· ἡ* D *κρίσις· ἅ ἐστι ταῦτα· ἡ* C | 11 *Ναβουρίκης· Μιθροβάδης* CDO *Ναβουρίκης δὲ καὶ Μιθροβάδης* α[1] *Ναβου̅ρίκας δὲ καὶ Μιθροβάδης* Q | 12 *Τύρτελος* D *Τέρτυλος* COQα[1] vgl. Act. 24, 1 f. | *ἀξίας — προσηκούσης* (B?)D < C | 13 *σατραπίας* CD | *ὧν ἡ κέλευσις* C *ὧν ἡ* < AD | 14 Der Buchstabe hinter dem zweiten *β* in *Βαβυλαρχίαι* ist undeutlich und steht auf Rasur, wahrscheinl. von 1. H. A *Βαβυλαρχίᾳ* CDα[1] *Βαβυλωνίᾳ χειρί* OST | 15 *εἴδεσι* C *ἴδεσιν* D *ἤδεσαν* A.

Οὗτος ὁ Φίλιππος πρεσβύτερος καὶ σύγκελλος γέγονεν Ἰωάννου τοῦ ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως, ὃς τὴν σύμπασαν μεγάλως ἐσταθμογράφησεν, ὡς οὐδεὶς τῶν σοφῶν ἱστοριογράφων πώποτε παρεικάζεται. ἱστόρησε δὲ ὁ αὐτὸς πρεσβύτερος, ὅτι τὴν ἡμέραν, ἐν ᾗ ὤφθη ὁ ἀστὴρ ἐν τῷ ἱερῷ, τὴν αὐτὴν 5 πάλιν ἡμέραν κατ' ἐνιαυτὸν ἕως τοῦ ἀναληφθῆναι τὸν κύριον πάντα τὰ ἀγάλματα τὴν ἰδίαν ἕκαστον ἀπετέλει φωνήν, ὡς | πᾶσαν τὴν πόλιν ἐκεῖ προσκαρτερεῖν, θεωροῦντας τὰ μεγάλα fol. 246a θαυμάσια καὶ τὴν τοῦ ἀστέρος κατ' ἐνιαυτὸν ἐπιφάνειαν.

*

Θαυμάσαι δέ ἐστιν, πῶς ὁ Ἀφροδιτιανός, Ἕλλην ὢν ὀνό- 10 ματι ἔργῳ δὲ χριστιανίζων, τὸν πρεσβύτερον Φίλιππον ὑπερέβαλε περὶ Χριστοῦ εἰπὼν μεγάλα. Δῶρος δὲ ὁ Ἰουδαῖος, ὁ τοῦ συκοφάντου αὐτοῦ τοῦ ἔθνους συνήγορος εἶπεν, τὸν βασιλέα ἄγειν ἀγῶνα ἐν τῷ ἱερῷ, ὅπερ ποτὲ οὐ γέγονεν, καὶ τὰ ἀγάλματα ὑπὸ πόδας ἔχουσι καλαμιοκάρυα ἀφανῆ, καὶ ἐγκοιτῶσιν 15 οἱ τούτων τεχνουργοὶ κρυπτῶς καὶ τὴν ἰδίαν ἑκάστου εἴδους τεχνάζονται φωνήν· καὶ ἵστανται ἀντὶ τούτων γυναῖκες, ἃς καλοῦσι θ . . . . ας ᾄδουσαι, καὶ αἱ στῆλαι διὰ | τῶν τεχ- fol. 246b νιτῶν τὰς ζώσας γυναῖκας ταῖς εὐτεχνίαις νικῶσιν. τὸ δὲ αὐτὸ καὶ ἐπὶ πάντων· οὕτω γὰρ τὴν ἀξίαν διὰ τούτων προ- 20 βαίνειν λέγει· ἅπερ τοῖς ἀναγινώσκουσι ταῦτα νοηθῆναι ὤφειλαν, εἰ ἀληθῆ δοκεῖ.

4 Mth. 2, 2. RG 13, 12.

1 σύγκελλος CDF σύγκελος A | **2** ἐπισκόπου DFHI (s. u. § 2a u. c) ἀρχιεπισκόπου C | ὃς CDF vor ὃς + τοῦ Χρυσοστόμου NOα[1] | σύμπασαν CD nach σύμπασαν μεγ. ἐσταθμ. + ἱστορίαν F nach σύμπασαν + γραφὴν NOα[1] | **3** ἐσταθμογράφησεν CDF | ὡς CDF ᾧ Kroll | **4** παρεικάζεται CD παρικάζεται F | **5** ὤφθη CDF | **7** πάντα DF πάντως AC | ἰδίαν CDF | ὡς CDF | **10** θαυμάσαι (θαυμάζειν F) δέ ἐστι CDF | **11** ὑπερέβαλε CDF ὑπέβαλε A | **12** μεγάλα δωρεῖσθ ὁ (ὁ < O) Ἰουδαῖος CO μεγάλα δωρὶς δὲ ὁ Ἰουδαῖος D μεγαλοδώρης δὲ ὁ Ἰουδαῖος F μεγάλα· δωρεῖσθαι ὁ Ἰουδαῖος α[1] | **13** αὐτοῦ CD ἑαυτοῦ F | τοῦ < CDF | **15** καλαμιοκάρυα Cα[1] καλαμιοκάρια D καλάμου κάρυα A καλαμισκάρια F καλαμιοκόρια N[1] | ἐγκοιτῶσιν C ἐνκοιτῶσιν ADF **16** εἴδους D < F ἰδίους (ους von 2. Hand, es ist unterstrichen und darüber steht ως) C | **17** τεχνάζονται (ι, zum Teil auch das letzte α auf Rasur wahrsch. von 1. H.) A | **17—18** ἃς—ᾄδουσαι < D | **18** θαραγλίνας A θυαρίγλας C θυαγρίλας F | ᾄδουσαι CF < A | **19** εὐτεχνίαις CF εὐτεκνίαις D **20** αὐτό CDF αὐτοῦ A | **22** ὤφειλαν CD ὤφειλον A ὤφελον F Vgl. S. 39, 4.

§ 1. Die bisherigen Ausgaben.

Der erste, welcher in gelehrter Weise sich mit dem RG beschäftigt und eine Drucklegung desselben geplant hat, war, soviel ich weiss, der Jesuit Gretser (†1625). Er fand die Schrift in demselben Codex Augustanus No. 32 (jetzt Cod. Monac. graec. No. 467 = C), aus welchem er auch den Ὁδηγός des von ihm mit dem Patriarchen Anastasius v. Antiochien (†599) identificierten Anastasius Sinaita herausgegeben hat. Aber der zum Teil wunderliche Inhalt, den er nicht zu würdigen verstand, und die Schwierigkeiten, welche die Textherstellung bereiteten, haben ihn abgehalten, das Werk zu veröffentlichen [1]). Leo Allatius, der Förderer byzantinischer Studien im Abendlande und Custos der vatikanischen Bibliothek, erwähnt in seinem Buch De Simeonibus (1664. S. 83) das RG unter denjenigen Schriften, welche Simeon Metaphrastes in seine Legendensammlung nicht mit aufgenommen habe, u. S. 106f. druckt er den schon in seiner heut sehr seltenen Ausgabe des angeblichen Kommentars des Eustathius Antioch. zum Hexaemeron (Lugduni. 1629 S. 285f.) mitgeteilten Anfang aus der Schrift des Epiphanius monachus et presbyter über das Leben der Maria noch einmal ab, worin dieser als eine seiner Quellen den Ἀφροδισιανὸς Πέρσης nennt. Seine Absicht, das RG im 8. Buche seiner Συμμικτά [2]) zu edieren, hat er nicht zur Ausführung gebracht. Dagegen verdanken wir ihm die Entdeckung, dass das RG in eine noch erhaltene Predigt des Johannes v. Euboea (um 744), dessen Person und Schriftstellerei er der Vergessenheit entrissen hat, aufgenommen worden ist [3]). Nach ihm ist mancherlei, aber nur gelegentlich und in un-

1) Migne 89, 32.

2) Fabricius-Harles X, 600; Allatius, Συμμικτά 1653, S. 450.

3) Migne 94, 171—174 (LXV—LXVI*) u. 177 ff. (LXVIII); ferner 94. 1451 ff.

zusammenhängender Weise über Handschriften, Benutzer, Bedeutung des RG gesagt worden, worüber ich besser erst in den folgenden Paragraphen unter den geeigneten Gesichtspunkten Rechenschaft gebe.

Im April des Jahres 1804 erschien zum ersten Male ein grösserer Abschnitt des RG, die Erzählung des Aphroditian über das Wunder im Heratempel der Hauptstadt Persiens bei der Geburt Christi und über die Reise der Magier nach Bethlehem, gedruckt und zwar in den „Beyträgen zur Geschichte und Literatur ..." des Joh. Chr. Freiherrn von Aretin in München. Bd. II Stück 4 S. 49—69 [1]). Die Ausgabe, der eine lateinische Übersetzung des betreffenden Textes, kurze Einleitung und Anmerkungen beigegeben sind, fusst auf den zwei Münchener griechischen Handschriften No. 61 u. 199 (= W u. V), welche den Namen des Afrikanus ihm voransetzen. Wegen des zum Teil abenteuerlich klingenden Inhaltes betrachtet es aber der Herausgeber für ausgeschlossen, dass das Stück von dem berühmten Begründer der christlichen Chronographie stamme, vielmehr weist er die Erzählung zusammen mit den geistesverwandten *Κεστοί* [2]) einem von ihm ganz verschiedenen Schriftsteller gleiches Namens zu. Seine Anmerkungen sind vorzugsweise textkritischer Art, doch bringen sie auch zur Beurteilung der Sprache und des Inhaltes einige Materialien. Dass sein Anekdoton nur einen Teil des im Cod. Monacensis No. 467 ganz vorhandenen und dort dem Anastasius v. Antiochien zugeschriebenen RG bildet, ist dem Herausgeber entgangen, wie er denn überhaupt von der früheren Arbeit am RG nichts weiter weiss, als was Lambecius [3]) schon ausgekundschaftet hatte. Aus Aretin's „Beyträgen" hat das Fragment durch Vermittlung des Kardinals Pitra [4]) seinen Weg in Migne's Patrologia graeca (Bd. X Sp. 97—108) gefunden.

Pitra hat sich von dem Inhalte des RG lebhaft angezogen gefühlt. Er ist nicht bloss der erste, welcher eine ansehnliche Zahl von Handschriften desselben sammelte, sondern wiederholt

---

1) Bei Migne X, 97 wird Aretin als Herausgeber genannt. Usener, Relig. Unters. S. 33 gibt den Bibliothekar F. X. Berger, dagegen Gelzer, Afrikanus I, 19 den bekannten J. v. d. Hardt als Herausgeber an.

2) Vgl. Harnack u. Preuschen S. 507—511.

3) Lambecius-Kollarius V, 297.

4) Pitra III, 303 A. 2.

hat er auch Bruchstücke aus ihm veröffentlicht und kirchenhistorisch verwertet. Zu einer Ausgabe der ganzen Schrift ist er aber nicht gekommen. Zuerst veröffentlichte er aus vier Codices, leider ohne sie zu bezeichnen, den Passus *πᾶσαν γὰρ τὴν νύκτα* (12, 2f.) — *τρέφ[οντα]* (12, 16) in seinem gelehrten Werke „*ΙΧΘΥΣ* sive de pisce allegorico et symbolico“, und, ohne den orthodoxen Gehalt des Schriftstückes zu verkennen, erklärte er sich dessen Merkwürdigkeiten aus Einflüssen der gnostischen und sibyllinischen Literatur [1]). Darauf teilte er in dem „Anastasiana“ [2]) betitelten Artikel seines Werkes Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta, Tom. II (Romae 1868) S. 246 No. 41 folgende Handschriften mit, welche das RG „partim ... sub Africani nomine“ enthalten sollen: codd. Vatic. 555, 687, 725, 866, 875, 1152, 1608. — Palat. 4, 364. — Ottobon. 91, 263, 267. — Taurin. 200. — Paris. 1084, 1173, 1538, 2299; Coislin. 283 (so). — Monac. 61, 199. — Vindob. 48. — Cantabrig. universit. — Lambethan. — Leydens. Perizon. 49. — Oxon. Barocc. 214, 763. — Meerman. 91. — Mosquens. 252. In dem 1884 erschienenen zweiten Bande seiner Analecta sacra kommt er wieder auf das RG zu sprechen: zuerst S. 175f., wo er zur Erklärung der Abercius-Inschrift die seiner Ansicht nach metrisch gefügte Stelle des „Pseudo-Afrikanus“ *καὶ λέγουσιν* (12, 10) — *τρέφ[οντα]* (12, 16) heranzieht und in unbestimmter Weise mitteilt, dass er 22 Handschriften des RG kenne; sodann S. 291 in dem Abschnitt über Julius Afrikanus, wo er anzeigt, dass er gern aufdecken würde, „quae sibylliaca, gnostica, peregrina, barbara et classica“ die Schrift in sich berge. Am ausführlichsten aber lässt er sich vier Jahre später in dem fünften Bande derselben Analecta sacra unter dem Titel „Persica“ S. 302—305 über das RG aus. Das frühere Verzeichnis der Handschriften erweitert er dadurch, dass er hinter „Oxon. Barocc. 214, 763“ und vor „Meerman. — Cantabrig. Univers. — Lambethan. — Leydens. — Periz. 49“ die Worte „Ex Vindobon. uti quatuor seqq.“ einfügt, und dass er angibt, er habe eine Menge von Varianten des vielleicht noch in anderen Handschriften vorkommenden

1) Pitra I, 518 u. 532.

2) Nach F. Cabrol, Bibliographie des Benédictins. Solesmes. 1889. S. 38 No. 131 gibt es noch eine vermehrte Separatausgabe dieser Anastasiana; ich kenne sie aber nicht.

Werkes nebst lateinischer Uebersetzung in seinen Papieren [1]). Im Allgemeinen, sagt Pitra dort, trage das RG den Titel: Διήγησις περὶ τῆς ἐν Περσίδι γενομένης συνόδου τῶν ἀνατολικῶν ἐπισκόπων, ἐν ᾗ καὶ περὶ τῶν ἐν τῇ αὐτῇ χώρᾳ γεγονότων τεραστίων κατὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ γέννησιν, und es werde in drei Handschriften fälschlich dem Julius Afrikanus, in anderen dem Johannes Damascenus, in den meisten aber einem gewissen Anastasius resp. dem Patriarchen von Antiochien, welcher diesen Namen trug, zugeschrieben. Er erwähnt auch bereits das Scholion im Cod. Palat. No. 364 (= N) Fol. 80, wonach das RG zur Weihnachtsfeier am Tische dieses Anastasius Antioch. vorgelesen wurde. Auffallender Weise übergeht Pitra die Thatsache, dass gerade die alten, von ihm auch genannten Codd. Paris. 1084, Mosqu. 252 und Coisl. 28 [2] das RG als anonyme Schrift enthalten. Er druckt nun 13 heidnische Zeugnisse über Christus aus dem RG ab, welche durch die entsprechenden Buchstaben des griechischen Alphabets numeriert sind, und von denen jedes den Titel χρησμός hat. Leider versäumt er es, die Handschrift zu nennen, aus welcher diese Orakel, von denen die vier ersten „ex Philippi cujusdam libro περιαγωγικῷ“ stammen sollen, und ihre wohl nicht von Pitra herrührenden, sondern von ihm vorgefundenen [2]) Signaturen excerpiert sind. Dagegen verdient er besonderen Dank für seine Entdeckung, dass die eine Form des ersten Orakels als Apophthegma Solonis in einer Συμφωνία betitelten Sammlung von klassischen Parallelen zum NT. und zur orthodoxen Gotteslehre (Cod. Vatic. 2200) sich findet. Dass bereits R. Bentley [3]) aus einer leider von diesem (S. 683) nicht näher bezeichneten Oxforder Handschrift unter anderen verwandten Sachen dasselbe Orakel und zwar als Wort Plato's über Christus abgedruckt hatte, scheint Pitra entgangen zu sein. In einer seiner Anmerkungen zu der gleich hinter den 13 Orakeln folgenden Ausgabe der Συμφωνία spricht Pitra die Vermutung aus, dass letztere mit den „hermetischen Schriften“ zu-

---

1) Dem Namen nach kenne ich zwei Biographieen Pitra's: F. Cabrol, Le Cardinal Pitra, ses travaux et ses découvertes. Paris, Levé, 1889. 30. Extr. de la Science cathol. (vgl. Brieger, Bd. XIV. 1894. S. 619 ff.); u. Battandier, Le Cardinal J. P. Pitra, evêque de Porto. Paris, Sauvaître, 1896.

2) Pitra III, 303 A. 2 heisst es: Codd. Vatic. oracula distinxerunt.

3) S. 686.

sammenhänge. Der 5. Band der Analecta enthält S. 275 ff. noch weitere Stücke aus dieser Literaturgattung. Nach S. 302 A. 3 des genannten Bandes erkennt Pitra in den Orakeln noch Spuren eines Versmasses, und er hält sie daher für ein altes Gedicht, welches später von einem Scholiasten prosaisch umgeformt worden sei.

Die im Slavischen vorhandene Erzählung des Aphroditian machten Pypin, Tichonrawow und am besten Porfirjev [1]) für die Forschung am RG zugänglich.

Inzwischen war der deutsche Philologe H. Usener auf das RG aufmerksam geworden. Er traf es in dem von Pitra noch nicht genannten Cod. Monac. graec. No. 467 (= C) an. Im Juni 1877 schrieb er es daraus ab, im Juli desselben Jahres fertigte er ein Verzeichnis der Abweichungen des von ihm nochmals durchgesehenen Codex von seiner Abschrift an, und das Ganze stattete er mit einem kurzen Kommentar aus. Collationen der vier Pariser Codices No. 1084, 1173, 1538 und 2299 mit seiner Abschrift des Monacensis verschaffte ihm M. Bonnet. Usener's „Religionsgeschichtliche Untersuchungen“ (1889. S. 32—37) bringen eine deutsche Uebersetzung der Erzählung vom Wunder im persischen Heratempel, des interessantesten Stückes des RG, als angebliches Beispiel einer gnostischen Darstellung der Geburt Christi. Zugleich erweitert Usener den von Pitra eröffneten Gesichtskreis durch die beigegebenen Anmerkungen, welche jenem Kommentar entstammen. Aus den noch zu Tage tretenden Resten älterer Trimeter und dem unvermittelten Eintreten des Namens „Mithrobades“, welcher gemäss der Erzählung der zur Zeit von Christi Geburt herrschende König Persiens war, zieht er den Schluss, dass der Verfasser des RG die Erzählung „fertig vorgefunden und, mit wie starker Umbildung vermögen wir nicht zu sagen, dem Bericht einverleibt hat“ (S. 35 A. 21). Eine Kenntnis dieser „gnostischen Legende“ verrät seiner An-

---

1) A. Pypin, Pseudepigraphen u. Apokryphen des russischen Alterthums. Band III mit dem Separattitel: Denkmäler der alten russischen Literatur. Petersburg 1862. — N. Tichonrawow, Denkmäler der apokryphen russischen Literatur. Petersburg. I. 1863. — J. Porfirjev, Apokryphe Sagen von alttestam. Personen und Ereignissen nach Handschriften der Szolowezki'schen Bibliothek. Petersburg 1877. (Sammelwerk der Abtheilung für russ. Sprache u. Lit. der Kais. Akad. d. Wiss. Tom. XVII, No. 1, S. 142.)

sicht nach bereits Basilius (S. 37 A. 23); benutzt sei sie von Epiphanius monachus, von dem sogenannten Hippolytus und vom Evangelium Pseudo-Matthaei (S. 33 A. 15 u. S. 36f. A. 23). Er weist ferner auffallende Berührungen der Erzählung mit Tatian und dem unechten Epiphanius v. Salamis nach (S. 34f. A. 17 u. 19) und beleuchtet das der Maria verliehene Attribut *Πηγή* durch interessante religionsgeschichtliche Parallelen (S. 34 A. 18). Auch hat Usener als der erste in der Verwechselung der Figur *Ἀφϱ* als der Abkürzung des unbekannteren Namens *Ἀφϱοδιτιανός* mit der Abkürzung des berühmten Namens *Ἀφϱικανός* richtig den Grund dafür erkannt, dass einige Handschriften die Erzählung dem Afrikanus zueignen (S. 33 A. 16)[1]. Nach S. 33 A. 15 hatte Usener noch im Jahre 1889 die Absicht, das ganze RG kritisch zu ediren. Nicht lange nachher hat er aber in uneigennütziger Weise die genannten Vorarbeiten seinem Schüler A. Wirth zur Verfügung gestellt; und als ich ihn Ende des Jahres 1894 bat, mir in die Kollationen der Codd. Paris. 1173, 1538 u. 2299 Einsicht zu gestatten, da hat er mit einer Freundlichkeit, welche mich zu lebhaftem Danke verpflichtet, auch mir sein und Bonnet's gesammtes Material für beliebige Zeit überlassen. Ich habe seine durch das Variantenverzeichnis revidirte Kopie des Cod. Monac. 467 an meinen wiederholten Kollationen dieser Handschrift geprüft und gefunden, dass sie bis auf verhältnissmässig wenige Ausnahmen mit einander übereinstimmen. Und auch diese Ausnahmen beziehen sich fast nur auf unwesentliche oder in Folge der Beschaffenheit der Handschrift undeutliche Stellen. RG 22, 17 ist nach meiner Meinung, die Krumbacher (Byz. Zschr. III, 623) teilt, nicht mit Usener *διαμήσῃ* sondern *διαβήσῃ* zu lesen. Mitunter musste ich meine Lesarten nach denen Usener's umändern, welche letztere mir bei der Revision als die besseren erschienen. Was von jenen Ausnahmen für die Textherstellung in Betracht kam, ist im Apparat angeführt worden. Nicht minder habe ich von Bonnet's Beiträgen den Eindruck einer fast unbedingten Zuverlässigkeit gewonnen. Den Cod. Paris. 1084 habe ich ebenfalls mehrere Male studiert, zuletzt so, dass ich direct Bonnet's Kollationen mit der Handschrift verglich. Das Resultat war bis auf die Stelle 20, 8f., wo Bonnet

1) Vgl. Gelzer in Jahrb. f. prot. Theol. VII. 1881. S. 377.

τοὺς μασγαβάλους schreibt, während in meiner letzten Kollation *τῶν μασγαβάλων* steht, bis auf ein Persicon (S. 44, 5), das *μεδιδόκαλλα*, nicht, wie Bonnet will, *μεδοδόκαλλα* heisst, und bis auf eine im Apparat angegebene unwichtige Lesart des Cod. A an der Stelle 42, 11 meine völlige Uebereinstimmung mit ihm überall, wo nicht der Zustand des Codex der Subjektivität des Beurtheilers Spielraum lässt. Die wenigen für die Textkritik wichtigen Fälle dieser Art notire ich ebenfalls im Apparat. Die Probe, welche ich an der einen Handschrift auf Bonnet's Sorgfalt machen konnte, der Umstand, dass seine Kollationen der drei anderen Codices durch ihre äussere Gestalt die gleiche Methode und peinliche Genauigkeit ihres Verfassers verrathen und die anerkannte Tüchtigkeit seiner Editionen überhaupt berechtigen mich zu dem Vertrauen, dass ich mich auch auf seine Angaben der Lesarten von Codd. Paris. No. 1173, 1538 u. 2299 verlassen darf.

Hauptsächlich durch Usener's [1]) Einfluss ist die Ansicht von der gnostischen Herkunft der Erzählung des Aphroditian beliebt geworden. Gegen sie hat Gelzer, der das RG mit Recht ein „religionsgeschichtlich hochbedeutsames Werk" nennt [2]), ein bisher wenig beachtetes Argument geltend gemacht. Da, wo er das bei Aretin edierte Stück unter den dem Afrikanus untergeschobenen Machwerken anführt, beschreibt er zugleich Geist und Zeitalter desselben mit folgenden lehrreichen Worten: „Das Eigentümlichste an dieser vergnüglichen Posse ist die vollständige Vermischung von Christlichem und Heidnischem, welche den Herrn zum *Ζεὺς Ἥλιος, θεὸς μέγας, βασιλεὺς Ἰησοῦς* und Maria zur Hera und Himmelskönigin *Οὐρανία* macht. Der Spott der Heiden über die *νέα Κυβέλη*, worüber Isidor von Pelusium klagt, wird durch solche Produkte besonders erklärlich. Dieser in ganzer Krassheit hervortretende Marienkult allein schon ist das Kennzeichen einer viel späteren Epoche" [3]). In diesem Citat bedarf nur der Ausdruck „in ganzer Krassheit" der Einschränkung. H. Achelis (a.a.O. S.46) nähert sich dem Standpunkt Gelzer's, wenn

---

1) Vgl. auch sein neuestes Werk u. d. T.: Die Sintfluthsagen. 1899.

2) In der von H. v. Sybel begründeten „Histor. Zeitschrift". Bd. 80. 1898. S. 479.

3) Gelzer, Afrikanus. 1. Th. S. 19.

er wegen des Interesses des Stückes an authentischen Bildern Christi und der Maria dasselbe für jünger als die ersten fünf christlichen Jahrhunderte hält. An der Stelle 12,11—16 erkennt er richtig die sakramentale Symbolik.

Eine neugriechische Bearbeitung des im Cod. Hierosol. No. 189 Fol. 74 ff. enthaltenen Stückes des RG edierte der Mönchspriester *Ἀκάκιος* im Jahre 1882 (*ἐν Σάμῳ ἐκ τοῦ τυπογραφείου „ὁ Πυθαγόρας“*) unter dem Titel: *Περὶ τῶν παραδόξων μυστηρίων τὰ ὁποῖα ἔγιναν εἰς τὴν Περσίαν κατὰ τὸν καιρὸν τῆς γεννήσεως τοῦ Χριστοῦ ἐν τῷ ναῷ τῆς Ἥρας . . . καὶ περὶ τῶν μάγων καὶ τοῦ ἀστέρος.* Das kleine 32 Oktavseiten umfassende Büchlein ist im Wesentlichen eine Epiphanienfestpredigt des *Ἀκάκιος* über die Weisen aus dem Morgenlande, die er in Anmerkungen durch Mitteilung und Erläuterung einiger dem Gegenstande verwandter patristischer Stellen illustrirt. Die ausführlichste ist die über das Wunder im persischen Heratempel und die Reise der Magier nach Bethlehem. *Ἀκάκιος* benutzt einen sehr jungen Codex, er umschreibt den Inhalt und modernisiert die Sprache der Erzählung in einer nicht selten den ursprünglichen Sinn verletzenden Weise. Deshalb ist die Publikation für die Textherstellung von geringer Bedeutung. In dem *Μιθροδάβης* seiner Handschrift (vgl. RG 15,4 f.) vermutet er (S. 8), ebenso wie Usener in dem entsprechenden *Μιθροβάδης* des Cod. C, den zur Zeit Christi regierenden persischen König. Auch hält er (S. 14) es für wahrscheinlich, dass Basilius jene Erzählung gekannt habe. Dass Johannes der Euboeer dieselbe Geschichte berichtet, weiss er ebenfalls. Meine Bekanntschaft mit der Arbeit des *Ἀκάκιος* vermittelte Dr. *Α. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς* in Petersburg, der in seiner *Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη*. I. Petersburg 1891 S. 510 auf sie hingewiesen und sein Exemplar mir längere Zeit geliehen hat. Ihm verdankt die Forschung am RG aber auch noch andere wertvolle Beiträge, welche die nächsten auf ihn folgenden Bearbeiter des RG noch nicht erwähnen. In jenem Katalog der Codices der Jerusalemer Patriarchalbibliothek (I, 53 ff.) hat er auch eine über das gewöhnliche Mass der Handschriftenbeschreibung hinausgehende, selbst für die Textkritik brauchbare Erklärung der dem 11. Jahrhundert angehörenden Bilderhandschrift der Predigt des Johannes von Euboea geliefert, welche interessante Stücke des RG malerisch

verherrlicht und nicht bloss von der Beliebtheit des RG in der byzantinischen Kirche Zeugniss ablegt, sondern auch ein beachtenswertes Denkmal ihrer Kunst bildet. Ferner bereicherte er meine Kenntniss des handschriftlichen Materials des RG noch durch die Uebersendung seiner Kopie des Codex *Δομνινοῦ* (= Y), welche er 1884 angefertigt hatte. Endlich bin ich durch ihn auf das Buch von Toscani und Cozza, De immaculata Deiparae conceptione (Romae 1864) aufmerksam geworden, das eine lehrreiche Zusammenstellung von Aussprüchen griechisch-morgenländischer Kirchenschriftsteller über die Maria ist; ich habe das Exemplar der Hof- und Staatsbibliothek in München benutzt.

Im Frühjahr 1893 erschien die Editio princeps des ganzen RG und zwar in dem ersten Teil der Anecdota Graeco-Byzantina des russischen Gelehrten Vassiliev, an deren Herausgabe sein junges Leben sich frühzeitig verzehrt hat. Nach seinem Tode hat S. Sobolewski, Professor an der Kaiserlichen Universität zu Moskau, die Vollendung der Ausgabe des ganzen ersten Teils (LXXII und 345 Seiten in Grossoktav) besorgt.[1]) Ich erfuhr zuerst von dem Buche durch Krumbacher's „Byzantinische Zeitschrift“ (1894 S. 190 f.), die schon so häufig meine Lehrmeisterin war. Obwohl es in Moskau „sumptibus et typis Universitatis Caesareae“ herausgekommen ist, habe ich erst mittelst wiederholter buchhändlerischer Anstrengungen ein Exemplar auftreiben können. Den durchgängig griechischen Texten ist eine lateinische Einleitung beigegeben. Jene wie diese enthalten noch mancherlei von der Kirchengeschichtsforschung nicht verarbeitetes Material. Das RG hat Vassiliev aus Cod. Mosqu. No. 252 (= G) und Cod. Vatic. Palat. No. 364 (= N) abgedruckt und zwar so, dass er den Text beider Handschriften in zwei getrennten Kolumnen neben einander stellt. Auch erwähnt er S. XXXII, dass es sich noch in den Codd. Vatic. No. 687 und 866, Ottobon. 263 und Taurin. 200 III 11 finde. Das Resultat meiner durchgängigen Vergleichung des Mosquensis mit dem von Vassiliev selbst noch besorgten Reindruck ist ein acht Folio-

---

1) In den *Βυζαντῖνα Χρονικά* (russisch) I. 1894 ist es von E. Kurtz und von Kirpitshikoph besprochen worden. Emendationen sollen Papageorgiu und Polites gegeben haben (vgl. Byz. Zschr. 1895. S. 631; 1897. S. 606). Nach der Byz. Zschr. 1899. S. 230 hat Krasnoseljcev Addenda zu Vassiliev's Werk geliefert. (Odessa 1898.)

seiten füllendes Verzeichniss der Abweichungen der Handschrift von dem letzteren. Sie haben ihren Grund teils in Druckfehlern und irrtümlicher Lesung des Codex, teils in offenbar absichtlichen Veränderungen des handschriftlichen Textes seitens des Vassiliev, der seine philologischen Konjecturen an die Stelle der Wortbilder des Codex setzte, ohne dem Leser eine Handhabe zu bieten, mittelst deren er jedesmal entscheiden könnte, ob nicht jene besser sind als die eigenen Einfälle des Herausgebers. Den von Vassiliev veröffentlichten Text des Palatinus habe ich nicht mit dem Original vergleichen können. Ich kann daher nur feststellen, dass zwischen Vassiliev's und Wirth's Angaben, welche letzteren freilich kein sicherer Massstab der Schätzung sind, viele Widersprüche bestehen. Aber wie man sich durch Vassiliev wenigstens im Allgemeinen eine Vorstellung vom Mosquensis machen kann, so reicht auch seine Arbeit am Palatinus aus, um zu erkennen, dass dieser zu den minderwertigen Textzeugen gehört. Verdienstvoll ist die Einleitung, welche Vassiliev zu dem RG gibt. Er spricht dort (S. XXXII) über die slavische Version der Erzählung des Aphroditian, erörtert S. XXVIII f. das Verhältniss des Hippolytus von Theben und des Epiphanius Monachus zum RG und zieht S. XXVIII—XXXII; XLII—LVI; 254 A. 12 die slavische Palaea-Literatur [1]) in das Bereich der Forschung über das RG.

Kurze Zeit nach Vassiliev und offenbar, ohne Kenntniss von dessen Buch zu haben, gab A. Wirth in seinem Werk „Aus orientalischen Chroniken" [2]) 1894 S. 143—210 das RG heraus. Cod. Vatic. 866 hatte er selbst abgeschrieben und mit Codd. Vatic. 687, 267 u. Cod. Vatic. Palat. 364 verglichen. Ausserdem benutzte er die Vorarbeiten Usener's und Bonnet's, sowie Pitra's Fragmente in dessen Analecta Bd. V [3]). Zur Basis seiner Textedition erwählte er sich den Cod. Monac. No. 467. Sie ist von

1) Die von Bonwetsch (Harnack u. Preuschen S. 915) bei der „Leiter Jakob's" genannte Palaea, welche A. Popov in Moskau 1881 herausgegeben hat, ist nach Vassiliev S. XLV u. XLVIII die Palaea historica.

2) Eine Ergänzung dazu bieten seine „Chronographischen Späne". 1894. — Die auf die oriental. Chroniken bezüglichen Partieen berichtigte Frick (Göttingische Gelehrte Anzeigen. 1895. S. 940—947).

3) Bei Wirth S. 148 unten steht irrthümlich III.

Dräseke [1]) als musterhaft bezeichnet und von dem ungenannten Recensenten in Zarncke's „Liter. Centralblatt" 1895 No. 1 gelobt worden. Aber Krumbacher hat in seiner Byz. Zschr. III. 1894 S. 605—625 auf Grund umfassender Studien das ganze Werk Wirth's, namentlich vom philologischen Standpunkte aus einer vernichtenden Kritik unterzogen, welche auch positiv der Untersuchung über das RG zu Gute kommt und in die Forderung ausläuft, dass die ganze Arbeit, im besonderen die an dem „schwierigen" (S. 624) RG noch einmal, aber besser, gemacht werden müsse. Mit Absicht wiederhole ich hier nicht die scharfen Beweise und Urteile Krumbacher's. Jeder, der in der Erforschung der alten Kirchengeschichte mitreden will, muss ständiger Leser der Byz. Zschr. sein. Nur auf eines weise ich ergänzend hin, was Krumbacher noch nicht wissen konnte: Die Vergewaltigung des Cod. Monac. No. 467 durch Wirth hat abgesehen von Druckfehlern augenscheinlich darin ihren Grund, dass er die Abschrift Usener's veröffentlichte, ohne dessen nachträgliche, in ein besonderes Manuskript eingetragene Verbesserungen zu berücksichtigen. Für überflüssig halte ich es auch, meine Liste aller Mängel und Irrthümer von Wirth's Einleitung, Text und Apparat hier abzudrucken. Mein Buch soll eine durchgehende Berichtigung seiner Veröffentlichung sein. An der Übereinstimmung der von mir mitgeteilten Lesarten mit den seinigen beziehungsweise an ihren Verschiedenheiten möge der, welcher sein Buch mit dem meinigen vergleicht, ohne dass ich es in jedem Falle zu sagen brauche, erkennen, wo nach meiner Meinung Wirth zuverlässig oder fehlerhaft ist. Wenn ich Wirth benutze, ohne ihn nachgeprüft zu haben — es geschieht dies selten und an nicht bedeutenden Punkten, — so sage ich es ausdrücklich. Auf vieles bei ihm, was unnötiger Ballast ist, brauchte ich überhaupt nicht zu reagieren. Die Einleitung, welche Wirth S. 146f. dem Text vorangestellt hat, stammt im Wesentlichen aus den Notizen Usener's, ebenso im Kommentar S. 196 die Angabe der Benutzung des RG durch Hippolytus v. Theben und Epiphanius Monachus, und S. 198 von Zeile 13 an das Meiste bis S. 199 inclusive. Für die Seite 198 durch Anmerkung 3

1) In der Zschr. f. wiss. Theol. XXXVII. 1894. S. 309—311; S. 311 f. lieferte Hilgenfeld eine Inhaltsangabe des Buches.

und S. 199 durch Anmerkung 8—10 angezeigten Materialien finde ich bei Usener keine entsprechende Vorlage. Auch will Usener wohl nur eine, allerdings auffallende Berührung von Tatian's Oratio ad Graecos 21 mit dem RG, nicht geradezu einen quellenmässigen Zusammenhang konstatieren. Die Bemerkung S. 200 über die hexametrische Form einiger Orakel geht wohl auf die oben mitgeteilte Beobachtung Usener's zurück. Wirth selbst sagt überhaupt nicht, was er im Einzelnen von Usener entlehnt hat. In dem Abschnitt über die Magier S. 202ff. half Dr. Marquart, damals in Bonn, jetzt in Tübingen, der überhaupt die Ausgabe des ganzen Werkes von Wirth mannigfach gefördert hat, mit seinen orientalischen Kenntnissen aus. Alles Uebrige in dem Kommentar wird der Ertrag eigener Arbeit Wirth's sein. Sie ist aber nicht einmal im relativen Sinne vollständig. Selbst ein Register der Bibelstellen erspart er sich, und welches Interesse an dem angeblichen Zeugnis des Josephus über Christus in unserem RG haftet, scheint er ebensowenig gespürt zu haben, wie seine Vorarbeiter. Auch bedarf, was er zum Verständnis des RG herzuträgt, noch der Nachprüfung. Aber alle diese Unvollkommenheiten können die Thatsache nicht beseitigen, welche ich bereits in meiner Recension seines Buches (Th. L. Bl. 1895 No. 21 Sp. 245ff.) anerkannte, dass Wirth eine mächtige Arbeitskraft besitzt, und dass er auch wertvolle, zum Teil neue Erläuterungen zum RG gegeben hat, die ich an passender Stelle würdigen werde. Auch die Entdeckung eines neuen bisher unbekannten Fragmentes des Philippus v. Side verdanken wir ihm (S. 208f.). Der Name „Religionsgespräch am Hof der Sassaniden", mit welchem Wirth die Schrift in die gelehrte Welt eingeführt hat, charakterisirt zu wenig ihre Tendenz, aber er ist nicht falsch. Da das Umtaufen Irrtümer verursachen kann, habe ich ihn beibehalten, aber durch das Attribut „das sogenannte" vor „Religionsgespräch" falschen Vorstellungen, welche jener Titel erwecken könnte, vorgebaut.

Während Wirth und Dräseke das RG als ein in jeder Hinsicht apokryphes Werk betrachten, ist Zöckler[1]) nicht abgeneigt, in ihm teilweise einen geschichtlichen Kern anzunehmen. In den bekannten Jahresberichten über die Fortschritte der verschiedenen

1) In seinem „Beweis des Glaubens". 1894. S. 359—362.

Wissenschaften [1]) ist des RG kurz gedacht worden. Auf das Zeugnis des Josephus suchte ich bald nach dem Erscheinen des Werkes von Wirth die Aufmerksamkeit der Gelehrten zu lenken [2]). v. Arneth nahm es, ohne es weiter zu besehen, in sein Werk „Das klassische Heidenthum und die christliche Religion“ (2. Bd. 1895 S. 73ff.) auf. Die bisher gründlichste und beste Würdigung aber liess dem RG der Philologe E. Schwartz zu Teil werden durch seine Bearbeitung des Artikels „Aphroditianos“ in der von Wissowa redigierten neuen Auflage der Pauly'schen „Real-Encyklopädie der klassischen Alterthumswissenschaft“ (1. Bd. 1893 Sp. 2788ff.). In der zweiten Auflage des ersten Halbbandes dieses Lexikons (1864) war unter dem falschen Namen „Aphrodisianos“ derselbe Gegenstand mit drei Zeilen erledigt worden. Die eingehende Besprechung, welche Schwartz jenem „Philosophen“ in einem, dem klassischen Altertum gewidmeten Sammelwerk hat zu Teil werden lassen, ist ein Beweis davon, dass das RG eine Höhenlage besitzt, an welche zahlreiche Literaturerzeugnisse der byzantinischen Zeit bei Weitem nicht heranreichen. Seine Kenntnis des Gegenstandes und dessen Geschichte musste Schwartz im wesentlichen aus Wirth's Buch schöpfen. Aber er führt die Forschung weiter, teils durch Emendationen des Wirth'schen Textes, teils durch Erklärung wichtiger Textstellen und durch Gedanken über die Entstehung der Schrift, mit denen mehrfach meine vor dem Bekanntwerden seines Artikels bereits fertigen Ansichten zusammentreffen. Allen seinen Resultaten stimme ich aber freilich nicht bei. Die Gelegenheit, den Dissensus zur Sprache zu bringen und zu begründen, bieten die folgenden Abschnitte meines Buches.

Während Schwartz das RG in die Kreise der klassischen Philologen eingeführt und ihm seinen Platz in der allgemeinen Geschichte der griechischen Literatur gesichert hat, ist es von dem Theologen A. Harnack [3]) in überraschender Weise zu hohen

---

1) Z. B. in den Beiträgen von Siegfried und G. Krüger zum „Theol. Jahresbericht“ (XIV. 1894. Hrsg. v. H. Holtzmann. S. 4 u. 203f.) und in den Beiträgen von Zöckler, Wilhelm und Hirsch zu Jastrow's „Jahresberichten der Geschichtswissenschaft“. XVII. 1896.

2) Th. L. Bl. 1894. No. 16 u. 17.

3) Harnack, Abercius; vgl. auch seine Bemerkung in der Th. Lz. 1899. No. 2 Sp. 48 und T. u. U. N. F. IV, 1b. 1899. S. 12 No. 11.

Ehren gebracht worden durch den Versuch, mit seiner Hilfe das Rätsel der bekannten Abercius-Inschrift zu lösen. Diese Inschrift ist ihm eine „offenkundige Parallele“ zur Erzählung des Aphroditian. Wie er nun in letzterer das urkundliche Zeugnis des wüsten Synkretismus eines heidnisch-christlichen Kultvereins erblickt, so hält er es auch für das Wahrscheinlichste, dass Abercius der Anhänger einer heidnisch-gnostischen Religionsgenossenschaft war, in welcher man ein christliches Mysterium mit heidnischen Mysterien verbunden hatte. Und zwar würden wir nach den Perspektiven, welche er eröffnet, den in beiden Dokumenten angeblich vorliegenden Synkretismus um 200 n. Chr. in religiösen Kreisen Kleinasiens, welche den Kybelekultus mit dem phrygischen Montanismus vermengt hatten, zu suchen haben. Diese Hypothese hat eine ansehnliche, meist im Gegensatz gegen sie sich bewegende Literatur hervorgerufen, in der jedoch das RG nur von Wenigen und auch von diesen nur kurz berücksichtigt worden ist. Dieterich [1]) und Hilgenfeld [2]) neigen zu Harnack, indem auch sie in demselben ein Durcheinander christlichen und heidnischen Glaubens erblicken. Dagegen Th. Zahn [3]) bestreitet entschieden, dass das RG die Urkunde einer heidnisch-christlichen Mischreligion sei. Auch die Ergebnisse meiner eigenen Untersuchungen über Charakter und Alter der Erzählung weichen von den Ansichten Harnack's ab. Aber von ihm ist zuerst das RG in einen grossen, lehrreiche Fernblicke bietenden Zusammenhang religionsgeschichtlicher Thatsachen gestellt worden. Das reiche Material, welches er beibringt, hat mir die Anregung zur eingehenden Beschäftigung mit dem blühenden Kultusleben Kleinasiens und Syriens, ohne dessen Kenntnis die Erzählung des Aphroditian dunkel bleibt, gegeben. Und die von ihm gemachte Wahrnehmung, dass Beziehungen zwischen dieser Erzählung und den Reden des Kaisers Julian existiren, ist mir ein wesentliches Hilfsmittel zu meiner Datirung und Würdigung dieser vornehmsten Quelle des RG geworden.

In der 2. Auflage von Krumbacher's Geschichte der byzan-

1) Dieterich, Abercius. S. 53.

2) In der Berl. phil. Wochenschr. 1896. No. 14 Sp. 432.

3) Th. Zahn, Avercius v. Hierapolis bei Herzog-Hauck II, 315 und seine dort citirte Abhandlung in der „Neuen Kirchl. Zschr.“ 1895; vgl. Wilpert, Fractio panis. 1895. S. 117 ff.

tinischen Literatur (1897 S. 66; vgl. S. 192 No. 9) folgt Ehrhard der Meinung, dass das RG gegen Ende des 6. Jahrhunderts entstanden sei. Nach Diekamp (S. 57) ist es im Laufe desselben Jahrhunderts endgiltig redigiert worden.

Keine der genannten Arbeiten hat mir den Weg zum RG gewiesen. Als ich für meine Studien [1]) in den ungedruckten griechischen Catenen im Frühjahr 1893 den Katalog der in der Kgl. Bibliothek zu Berlin befindlichen griechischen Meerman-Handschriften durchsah, fiel mir dort (cod. 77, 15) ein über die Weisen aus dem Morgenlande und den Stern handelndes Erzählungsstück auf, als dessen Gewährsmann Philippus, der Presbyter und Syncellus des Johannes, Bischofs von Constantinopel, genannt wird, und das jetzt der Leser in § 2 meines Buches als Cod. K registriert findet. Das war der Anfang meiner Forschungen über das RG. Noch im Frühjahr 1894, wo ich zur Herausgabe bereits entschlossen war, kannte ich von den Beiträgen meiner Vorgänger nur die Notizen des Fabricius [2]) und Venables [3]). Bis zu dem genannten Termin benutzte ich meine Zeit zur Abschrift der Codd. K und O. Mit Bedauern denke ich jetzt, wo ich die besten Handschriften kenne, daran zurück, wie viele Stunden ich damit vergeudet habe, den wegen seiner Inkorrektheiten und Abkürzungen überaus schwer zu entziffernden Cod. O abzuschreiben. Erst als ich damit fertig war, machte ich die für sachgemässe Erweiterung meiner Studien wichtige Wahrnehmung, dass dieselbe Geschichte, welche in dem älteren Katalog der Pariser Nationalbibliothek unter dem Namen des unbekannten Aphroditian auftritt, von Omont in dem neueren Katalog derselben Bibliothek dem Anastasius, Patriarchen von Antiochien, beigelegt wird. Denn hierdurch kam ich den Vorarbeiten Pitra's und älterer Forscher auf die Spur. Auch meine Bekanntschaft mit der übrigen Literatur über den Gegenstand verdanke ich meinen fortgesetzten Bemühungen, das handschriftliche Material des RG möglichst vollständig kennen zu lernen und über seine Zusammensetzung sowie über seinen Verfasser

1) Veröffentlicht habe ich daraus bisher: a. Die vornicaenischen Kirchenväter in der ungedruckten Catene des Nicetas zum Ev. Joh. (Theol. Studien u. Kritiken. Jahrg. 1896). b. Handschriftliches zu Prokopius von Gaza (Zschr. f. wiss. Theol. Bd. 39).

2) Fabricius-Harles XI, 578.

3) Venables, Philippus of Side (bei Smith and Wace. IV. 1887. S. 356).

ins Klare zu kommen. Damit die Leser meines Buches feststellen können, welches ausser der Sammlung und Verwertung der Beiträge meiner Vorgänger meine unabhängig von ihnen gewonnenen Resultate sind, werde ich, soweit es in dieser Übersicht noch nicht geschehen ist, in jedem einzelnen Falle angeben, wo ich mich auf sie stütze.

Kollationen vatikanischer Handschriften besorgten mir ein ungenannter Herr im Auftrage des Preussischen Historischen Instituts in Rom, den ich mit PHJ bezeichne, und Dr. Graeven im Auftrage des Deutschen Archaeologischen Instituts in Rom. Dr. Diekamp in Münster überliess mir seine Kopieen des Pseudo-Basilius und der vier Handschriften der Predigt des Johannes von Euboea über die Geburt Christi, auf die ich durch sein Buch über Hippolytus von Theben (S. 58f. A. 4) aufmerksam geworden war. Prof. Dr. Kroll in Greifswald stellte mir seine Kollationen der Handschriften des griechischen Pseudo-Kallisthenes für die Kontrolle des gedruckten, mit dem RG sich berührenden Textes desselben zur Verfügung. Besondere Verdienste, die ich ebenfalls noch im Einzelnen namhaft machen werde, hat sich der schon genannte Orientalist Dr. Marquart um meine Ausgabe erworben. Bei der Korrectur des griechischen Textes und der philologischen Register haben die Herren Prof. Dr. Krumbacher in München und Prof. Dr. E. Schwartz in Strassburg, bei der Korrectur des ganzen Werkes haben die Herren Prof. Dr. Kroll und Dr. Marquart geholfen sowie durch Ratschläge die Arbeit gefördert.

Diejenigen wissenschaftlichen Arbeiten, ältere und neuere, welche in mittelbarer Weise der Forschung am RG gedient haben oder überhaupt zu demselben in entfernterer Beziehung stehen, berücksichtige ich an den geeigneten Orten der folgenden Paragraphen.

§ 2. Das handschriftliche Material.

Für die Beliebtheit des RG in der alten und mittelalterlichen Kirche spricht die stattliche Zahl von Handschriften, in denen es ganz oder teilweise existiert. Wo es nicht in andere Werke hineingearbeitet worden ist, treten dieselben meist in Verbindung mit altkirchlichen Erbauungsschriften oder mit Werken des Anastasius Sinaita auf:

a.

A = Cod. Paris. graec. No. 1084, Medic. Reg. 2916, nach Bonnet einst Eigentum des Kardinals Ridulphus und von Heinrich IV. für die Pariser Bibliothek angekauft, membr., 273 Blätter in der Grösse von cr. 18,6 × 24 cm., Schriftfläche cr. 11,5 × 17,5 cm., mit der alten aber wegen ihrer Tinte und Form nicht vom Verfertiger des Codex stammenden Zahl DCCCCLXII auf der ersten Seite oben, nach dem alten [1]) Pariser Katalog saec. X, nach Omont [2]) saec. XI, ist ein schönes und von den anderen mir bekannt gewordenen Handschriften des RG an Alter nicht übertroffenes Exemplar der Schreibkunst aus den ersten Zeiten der von Gardthausen [3]) beschriebenen mittleren Minuskel. Marginalien fehlen. Zuerst enthält der Codex den *Ὁδηγός* des Anastasius Sinaita, der auch in den an dritter (C) und siebenter (G) Stelle zu nennenden Handschriften zugleich mit dem RG sich findet. Auch des Gregorius Thaumaturgus Expositio fidei [4]) trifft man darin an. Zwischen einem Fragment des Hippolytus v. Theben [5]) und der pseudonymen Disputation des Papstes Silvester mit den Juden steht ohne Verfassernamen fol. 206ᵃ—246ᵇ *Ἐξήγησις τῶν πραχθέντων ἐν Περσίδι.* Im Sommer 1894 habe ich die Handschrift zweimal, zuerst mit meiner Abschrift des Cod. Vindob. theol. gr. 248 (O), dann mit dem inzwischen bei Wirth erschienenen Text verglichen. Und nachdem ich ihre Vorzüge erkannt hatte, habe ich sie noch einmal und zwar unter steter Heranziehung von Bonnet's Kollation mit meinem Text zusammengehalten, den ich inzwischen auf Grund der beiden ersten Durchsichten aus der Abschrift des genannten Cod. Vindob. hergestellt hatte. So hoffe ich, dank der Liberalität der Verwaltung der Pariser Nationalbibliothek, welche mir das erste Mal ungefähr ein halbes Jahr und dann 1895 reichlich zwei Monate lang ihren Schatz nach

---

1) Codd. Par. S. 213.

2) Omont, I S. 217. — Die Pariser Kataloge sind in der Beschreibung des Codex nicht vollständig. Fol. 198ᵇ steht von zweiter Hand ein christliches Glaubensbekenntnis. Inc. *Ἡμεῖς (ὁμοῦ) ὁ χριστόνυμος ἅπας τοῦ κυρίου λαός.* Expl. *καὶ τῇ δεξιᾷ καθίσας ὡς γέγραπται τοῦ (θ?)εοῦ καὶ πατρός ᾧ ἡ δόξα* etc.

3) Gardthausen S. 189—196.

4) Harnack u. Preuschen S. 429.

5) Tischendorf, Anecdota S. 21 f.

Bonn geliehen hat, mit der Handschrift vertraut geworden zu sein. Sie bringt am meisten Persica d. h. gewisse in die Disputation eingestreute Erlasse der persischen Regierung, welche für uns unverständlich, vom Verfasser aber offenbar als originale Beispiele der persischen Hof- und Kanzleisprache gemeint sind, meist nebst angeblicher griechischer Verdolmetschung. Bei der Mehrzahl der übrigen Handschriften fehlen sie ganz. In der Vertauschung von Vokalen und Diphthongen (*αι* = *ε*, *η* = *ει*, *ι* = *η* und *ει*, *ω* = *ο* und *ου*, *υ* = *οι*) verfährt A sparsam. Die Verwechselung von *ἡμεῖς* mit *ὑμεῖς* hat A z. B. mit Bibelhandschriften [1]) gemeinsam. Der stumme I-Laut wird in der Regel durch das Jota adscriptum ausgedrückt, an manchen Stellen, die alle im textkritischen Apparat vermerkt sind, gar nicht. Einmal (*μαρτυρία* S. 34, 4) scheint ein Jota subscriptum zu stehen; doch handelt es sich möglicherweise um einen zufällig unter das Schluss-*α* geratenen Tintenpunkt. S. 40, 19 ist unter dem *ι* des Wortes *υἱῶ*, das von erster Hand auf Rasur gesetzt ist, ein Punkt stehen geblieben. Ueberschreibungen und Abkürzungen von Buchstaben oder Silben kommen vor, aber meist nur am Zeilenschluss. Sie tragen ebenso wie die tachygraphischen Zeichen für ganze Worte (*ἄνθρωπος*, *Δαβίδ*, *θεός*, *Ἰησοῦς*, *Χριστός*, *κύριος*, *πατήρ*, *σωτήρ* etc.) nichts Aussergewöhnliches an sich und sind nicht häufig. Eine bemerkenswerte Eigenschaft von A, welche ich bei dem Gesagten schon stillschweigend berücksichtigt habe, bilden die Rasuren und Korrekturen. Sie sind zum Teil Verbesserungen offenkundiger Fehler, zum Teil kann man nicht immer sicher sagen, ob sie nach der Vorlage oder nach einer zweiten Handschrift vorgenommen oder ob sie freie Konjecturen sind. Aeusserlich angesehen sind sie von dreierlei Art: die einen rühren augenscheinlich, wie auch Bonnet vermutet, von der Hand des Abschreibers selbst her, z. B. S. 5, 17 f. *γυναῖκα τὴν ἀδελφὴν*; 12, 6 *ἐγὼ δὲ*; 27, 3 f. *ἐπιλέγομαι εἰσελθεῖν εἰς τὸ πῦρ καὶ ἐξελέξατο*; 28, 2 *ἔχωσι*; 31, 27 *νοήσητε*; 38, 2 *ἱερατικῆς*; 39, 8 *ἐναντιωτήσεσθε*; 40, 4 f. *οἱ πατέρες ὑμῶν οὐ γὰρ ἡμῶν*; 40, 19 *ὡς ὅμοιος υἱῶ*; 42, 2 *Ἀριγαβάνωι*; 42, 8 *καταδέχεσθαι*; 42 17, *ἄμεμπτα*. A hat also den Vorzug, eine von erster Hand selbst revidierte Handschrift zu sein. Andere müssen, wie die von der ersteren

1) B. Weiss, Die Apostelgeschichte (T. u. U. IX, 3—4). 1893. S. 15.

verschiedene Farbe der Tinte und Form der Schrift zeigt, auf einen jüngeren Korrektor[1]) zurückgeführt werden, z. B. S. 14, 4 *Βηθλεεμίτιδος*; 23, 8 *ὁ Ὀρίκατος*. Uebrigens sind sie selten von eingreifender Natur. Meist beziehen sie sich auf Accente, Spiritus, einzelne Buchstaben, die geändert oder aufgefrischt werden. Die Tinte, mit welcher am Schluss des RG in A ein Kreuz nebst Arabesken gemalt worden ist, scheint von der, welche jene zweite Hand benutzte, verschieden zu sein. Eine dritte Reihe von Rasuren und Verbesserungen kann, der Schrift nach zu urteilen, vom Abschreiber selbst stammen, z. B. 25, 28 *ἀστοχεῖς*; 29, 25 *πρὶν*; 38, 8 *συνίδωσιν*; 42, 2 *ποιμενισσαν* (ohne Acc. vgl. 42, 11, wo dasselbe Wort von erster Hand steht); nur sind die Striche in der Regel etwas feiner und die Farbe der Tinte etwas verändert. Diese Verschiedenheiten mögen Bonnet bestimmt haben, sie einem jüngeren Revisor zuzuschreiben. Aber es sprechen Umstände für die Vermutung, dass sie von erster Hand stammen. Mit dem bereits genannten zweiten Korrektor nämlich können sie wegen des andersartigen Schreibmaterials und Schriftzuges nichts zu thun haben. Dass aber da, wo durch Rasuren das glatte und harte Pergament rissig und weich geworden ist, die Schrift auch von erster Hand etwas feiner aufgetragen ist und ihre Tinte dunkler wird oder sich überhaupt anders färbt, kann uns um so weniger wundern, als sich in der Handschrift genug unverletzte Stellen finden, wo sich die Tinte des Abschreibers nicht minder dunkel erhalten hat (vgl. z. B. fol. 218ᵃ Z. 2 *ὑπέστρεψαν*; fol. 229ᵇ Z. 9 *ἵ*; fol. 232ᵃ Z. 4 v. u. *ὁ*; fol. 233ᵃ Z. 2 *κατεβάλετε*, wo auch Bonnet erste Hand anerkennt; fol. 243ᵇ Z. 3 v. u. *πολλὰ*; und im Allgemeinen fol. 236ᵇ und 237ᵃ). Bei den zum Teil auf Rasur stehenden Worten *ἐπιλέγομαι εἰσελθεῖν εἰς τὸ πῦρ· καὶ ἐξελέξατο* 27, 3 f. (vgl. auch *τῆς ἀεὶ* 32, 17) kann sich Bonnet selbst nicht der Annahme entziehen, dass sie vom Abschreiber herstammen. Sie tragen aber die Merkmale jener dritten Klasse von Korrekturen und sind zugleich mit der ursprünglichen Schrift in Material und Gestalt so eng verwandt, dass man kaum der Folgerung ausweichen kann, die anderen problematischen Rasuren und Korrekturen seien ebenfalls das Werk des ersten Abschreibers. Besonders lehrreich ist *ναῇ* S. 39, 12, wo die zweite Hälfte des

1) Vielleicht ist es Du Cange gewesen.

η auf Rasur steht und die Tinte und Feinheit der problematischen Stellen hat, während die erste Hälfte, wie auch Bonnet meint, von erster Hand herrührt. Aber damit ist es nicht genug. Wenn man genauer hinsieht, so bemerkt man deutlich, dass der erste Abstrich des η nicht die ursprüngliche Fortsetzung des α bildet, sondern in den Schlussstrich desselben, der mit dem ausradierten Buchstaben zusammenhing und von der Rasur verschont blieb, hineingeschrieben ist, dass das η selbst in einem Zug geschrieben wurde, und dass der mit der Tinte des Abschreibers gemalte Circumflex über η nicht wie gewöhnlich ein kleiner Bogen, sondern aus einem Gravis und Acut entstanden ist, die zu verschiedenen Zeiten geschrieben zu sein scheinen; denn zwischen beiden ist ein Zwischenraum, und der eine von ihnen ist blasser, offenbar weil der Abschreiber bei ihm weniger aufgedrückt resp. von derselben Tinte momentan weniger in seinem Griffel gehabt hat. Übrigens ist für die Textherstellung die ganze Angelegenheit weniger hinderlich, als man fürchten könnte. Denn es handelt sich bei den fraglichen Stellen nicht um Veränderungen durch die redigierende Thätigkeit des Abschreibers, sondern um wirkliche, auf mechanischem Wege entstandene Schreibfehler, die verbessert worden sind. Einfache philologische Erwägungen, der Zusammenhang oder das Zeugnis der anderen Handschriften, beseitigen meist jegliche Bedenken hinsichtlich der ursprünglich gemeinten Lesart. Die vom Abschreiber gewollte Namensform des persischen Zauberers, der im dritten Akt auftritt, würden wir allerdings nicht enträtseln können, wenn sie so, wie sie jetzt vorliegt, von zweiter Hand gebildet worden wäre. Aus dem textkritischen Apparat nämlich ist zu ersehen, dass er überall, wo er vorkommt, korrigiert ist. Ursprünglich mag Ὀρίκαστος resp. Ὠρίκαστος geschrieben gewesen sein. Dass aber der Abschreiber selbst die Verbesserung vorgenommen hat, halte ich teils wegen der eben mitgeteilten Beobachtungen, teils deshalb für wahrscheinlich, weil ich an den Stellen 26, 5; 26, 9 und 27, 10 [1]) noch deutlich erkenne, dass das durch die Rasur verletzte τ in dem Eigennamen mit derselben Tinte, mit welcher die Handschrift überhaupt geschrieben wurde, nachträglich restauriert worden ist.

---

1) In dem Namen S. 25, 5 sieht die Tinte des verbesserten τ so aus wie die der Blätterzahlen.

Eine Verwechselung der Ligatur *στ* mit blossem *τ* war leicht möglich. Die Ueberschrift und die Persica sind im Codex mit Majuskeln und ausser dem ersten und zweiten Persicon roth geschrieben. Die fremdartigen Bezeichnungen neben den Eigennamen des Königs und seiner Minister S. 44, 8 f. haben die gewöhnliche Schrift und Tinte. Jede Seite zeigt einige rothe Initialen. Die Bibelcitate sind fast immer mit Anführungsstrichen am Rande versehen.

B = Cod. Vatic. No. 866, membr., 38×30 cm., nach Wirth [1]) aus dem Ende des 11. Jahrhunderts, nach Achelis [2]) vielleicht aus dem 12., nach PHJ, der wohl dem vatikanischen Katalog selbst folgt, aus dem 11. Jahrhundert, nach Wirth und Achelis durch zahlreiche Itacismen entstellt, nach Wirth mit farbigen Vignetten am Eingang der einzelnen Stücke und eine Fundgrube für Inedita, zuletzt von Usener [3]) für seine Ausgabe der Acta Anastasii Persae herangezogen, enthält fol. 185 [a] [4]) — 193 [a] hinter der *Ὅρασις τοῦ Δανιὴλ τοῦ προφήτου* das RG ebenfalls anonym und zwar unter einem etwas specielleren Titel, durch den der interessanteste Teil des Ganzen bereits angezeigt wird: *Τὰ γενόμενα ἐν Περσίδι περὶ τῆς Χριστοῦ γεννήσεως καὶ τοῦ ἀστέρος καὶ περὶ τῶν μάγων.* Ich kenne die Handschrift nicht aus eigener Anschauung. Aber im Jahre 1894 habe ich mir durch die Vermittelung des Preussischen Historischen Instituts in Rom eine Abschrift ihrer ersten und letzten Seiten geben lassen und später, um nicht auf Wirth's unzuverlässige Kollationen angewiesen zu bleiben, durch Vermittelung des Deutschen Archaeologischen Instituts in Rom, welches den inzwischen preisgekrönten Dr. Graeven mit der Arbeit betraute, mir genaue Kenntnis der für die Textkritik in Betracht kommenden Stellen zu verschaffen versucht. B ist nächst A die am vollständigsten angelegte Handschrift. In ihrer jetzigen Gestalt bricht sie freilich mit den Worten *ταῦτα ἐπικριθέντα ἐπήνεσε* S. 44, 11 ab. Wenn sie statt

1) Wirth, Acta ss. Nerei et Achillei. 1890. S. 14. Derselbe: Aus orientalischen Chroniken. 1894. S. 147.

2) H. Achelis, Acta ss. Nerei et Achillei. (Göttinger Inauguraldissertation. 1893. S. 24; T. u. U. Bd. XI, Heft 2.) — Für das 12. Jahrh. sind auch Kroll u. Tschiedel.

3) Im Bonner Universitätsprogramm vom 3. August 1894 S. III.

4) Wirth, Aus orient. Chron. S. 147 wohl irrtümlich „fol. 175".

mit diesen erst ein paar Zeilen weiter mit *συνήρεσεν* endigte, so möchte ich sie sogar A in gewisser Hinsicht vorziehen, weil ihr dann die Scholien S. 45 fehlen würden, welche spätere Zusätze zum ursprünglichen Schluss des RG von Anderen zu sein scheinen. Nun aber ist eben zu sagen, dass wir sie nur in defektem Zustande besitzen. An den kritischen Stellen gibt B oft das Richtige, nicht selten geht aber B auch seine eigenen Wege, bei Lesarten wie S. 14, 4 *Μαρίας* und S. 43, 5 *Βόστρα* nicht zu seinem Vorteil; manchmal ist der Text ganz verworren. Nach den von mir benutzten Kollationen sind Vokalverwechselungen häufig. Jota adscriptum scheint zu fehlen. Die Anwesenheit von Jota subscriptum dagegen hat Graeven einige Male bezeugt. Die Accentuation ist sehr nachlässig behandelt. Hinter dem RG folgt im Codex fol. 193ᵃ col. 1 unten *Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Βονιφατίου ἐν Ταρσῶν*(!) *μαρτυρήσαντος. Ην τις ἐν τῇ Ῥώμῃ γυνὴ μεγάλῃ ὀνόματι Ἀγλαΐς.*

C = Cod. Monacensis [1]) graec. No. 467 ist ein aus Augsburg stammender Pergamentcodex des 11. Jahrhunderts und besteht aus 258 Blättern, in der Grösse von ungefähr 25 × 18,5 cm., mit cr. 30 Zeilen auf der Seite. Wenn Hardt von ihm sagt, dass er male conservatus sei, so passt diese Beschreibung nur auf wenige Seiten. Auch er enthält wie A zuerst den *Ὁδηγός* des Anastasius Sinaita, dann eine Ketzergeschichte unter dem Titel *Πασῶν αἱρέσεων μητέρες* u. s. w., welche nach Usener die *Ἀνακεφαλαίωσις* des Epiphanius mit Fortsetzungen ist, von Cotelerius und Lequien unter dem Namen des Joh. Damascenus herausgegeben wurde und aus dem Münchener Codex in ursprünglicherer Gestalt ediert werden kann. Zwischen ihr und einem kurzen Referat *Περὶ τῶν ἓξ οἰκουμενικῶν συνόδων* [2]) befindet sich unser RG von fol. 149ᵇ bis fol. 171ᵃ. Die Ueberschrift *Ἀναστασίου πατριάρχου Θεουπόλεως ἐξήγησις περὶ τῶν ἐν Περσίδι πραχθέντων* weist es einem Patriarchen Anastasius von Antiochien zu. Aber die Unterschrift *Τέλος τοῦ ἱστορικοῦ λόγου* [3]) *περὶ τῶν ἐν Περσίδι πραχθέντων* enthält keinen Verfassernamen. Anfang: *Βασιλεύοντος Ἀρρενάτου τῆς Περσικῆς χώρας*

1) Hardt, Tom. IV, S. 446 f.; vgl. M. A. Reiserus, Index manuscriptorum Bibliothecae Augustanae. 1675. S. 12 unten.

2) Eine Schrift über die 6 ersten allgemeinen Synoden hat Anastasius Sinaita verfasst. Vgl. Pitra, Iur. eccl. hist. S. 257 ff.

3) *Ἱστορικὸς λόγος* heisst das RG auch bei Johannes von Euboea (= *α*).

καὶ δεύτερος αὐτοῦ ὀνασάργαρος ὁ τῶν ὑπάτων; Schluss: *νοηθῆναι ὤφειλαν, εἰ ἀληθῆ δοκεῖ.* C war die erste Handschrift, die ich nach K und O kennen lernte, und wegen ihrer Vorzüge ging ich eine Zeit lang mit dem Plane um, sie der Ausgabe des RG zu Grunde zu legen. Daher habe ich sie zweimal mit meiner Abschrift des Cod. O verglichen und später den gedruckten Text bei Wirth nochmals an dem handschriftlichen, sowie meine Kollationen an Usener's Abschrift und Krumbacher's Korrekturen (Byz. Ztschr. III, 622ff.) geprüft. Und selbst, nachdem ich auf Grund umfassenderer Handschriftenvergleichungen die Ueberlegenheit von A über C eingesehen hatte, legte ich C noch ein so grosses Gewicht bei, dass ich für den textkritischen Apparat mit Hilfe von Usener's, Krumbacher's und meinen Vorarbeiten ein Verzeichnis sämmtlicher Abweichungen des letzteren Codex von dem ersteren anfertigte. Aber je öfter ich dasselbe betrachtete, um so lebhafter empfand ich, dass ich diese Arbeit unter dem Einflusse der Bevorzugung unternommen hatte, welche C durch Usener und Wirth zu Teil geworden war, und dass dieses Variantenregister ohne Schaden für die Sache auf die für die Textherstellung wichtigen Punkte beschränkt werden dürfe. C ist sorgfältig geschrieben. Selbst die Interpunktion und Accentuation ist genau. Die häufige Verwechselung der übrigens oft noch eckigen Spiritus will nicht viel besagen. Jota adscriptum und Jota subscriptum fehlen. Vokalverwechselungen sind selten. Auch der Abkürzung einzelner Silben bedient sich C nicht häufig. Ziemlich regelmässig kürzt er nur Wörter wie *θεός*, *Ἰησοῦς*, *Χριστός, ἄνθρωπος, Ἰσραήλ.* Die Bibelcitate haben meist Anführungsstriche. Auf manchen Seiten (fol. 150^b, 151^a, 152^b, 153^a, 160^b, 164^b, 165^a, 168^b, letztere Seite zum grösseren Theil) ist die verbleichende Schrift von jüngerer Hand mit schwarzer Tinte nachgezogen. Auch erkennt man hie und da Korrekturen, die vom 1. Abschreiber oder von 2. Hand (von Gretser?) angefertigt sind.

D = Cod. Paris. gr. No. 1173, Fontebl.-Reg. 1820, membr.; nach Bonnet, der wohl dem alten Pariser Katalog[1]) folgt, 0,375 × 0,275 m., früher Eigentum des Johannis Gaddi, mit zwei Kolumnen auf der Seite und aus dem Ende des 12. Jahrhunderts:

---

1) Codd. Par. S. 229.

nach Omont[1]) saec. XI, mit reichem homiletisch-hagiographischem Stoff, enthält zwischen des Chrysostomus Homilia in Christi incarnationem und der dem Athanasius zugeschriebenen Homilia in descriptionem beatae Mariae nach Bonnet fol. 31ª—39ª *Διήγησις πατέρων περὶ τῶν πραχθέντων ἐν Περσίδι ἐν ἀκριβείᾳ πολλῇ.* Am Rande steht: Haec narratio tribuitur Anastasio Theopolitano sive Antiocheno, quem eundem credunt cum Sinaita in msto Augustano LXVI. Bonnet, auf dessen Kollation ich mich stütze, sagt nicht ausdrücklich, dass diese Randbemerkung von späterer Hand herrühre, wahrscheinlich, weil es selbstverständlich ist. Der Text ist durch allerlei Auslassungen, Zusätze und Verschreibungen etwas verunstaltet; z. B. der Dialog der Statuen und die Rede des Dionysos sind nach dieser Handschrift nicht deutlich. Den entstandenen Schaden hat auch der vom Abschreiber verschiedene Korrektor nicht gut machen können. Jota subscriptum findet sich gar nicht, Jota adscriptum einmal (S. 36, 3 *υἱῶι*). Vocalverwechselungen und einzelne Wortabkürzungen kommen vor. Fol. 288 beginnt das Martyrium Jacobi Persae, und am Schluss stehen Visiones XII Danielis prophetae.

E = Cod. Vatic. No. 1608, membr., in 4⁰, saec. XII, enthält fol. 190ª—206ᵇ ebenfalls *Διήγησις πατέρων περὶ τῶν πραχθέντων ἐν Περσίδι ἐν ἀκριβείᾳ πολλῇ.* Aber nicht bloss in der Überschrift stimmt er mit D überein, sondern auch auf den ersten und letzten Seiten, die PHJ für mich kollationiert hat, ist sein Text mit jenem im Wesentlichen identisch. Nur der persische König heisst bei D allerdings *Ἀρηνάτος*, bei E *Ἀρινάτος*. Aber das ist ein einfacher Itacismus. Der Eigenname *Δωρίς* (vgl. S. 45, 12) findet sich nur in diesen beiden Handschriften. Wenn Omont mit seiner Datierung von D Recht behält, so darf man vermuten, dass E aus D oder aus dessen Vorlage entstanden ist.

Die nachfolgenden Codices enthalten meines Wissens die Persica und deren angebliche Uebertragung ins Griechische gar nicht oder ganz fragmentarisch.

F = Cod. Coislin. No. 282, nach Montfaucon aus dem Kloster „Simeni vel Esphigmeni in monte Atho“, membr., 252 Folia von mittlerer Grösse, nach Montfaucon und Omont saec. XI[2]), mit

1) Omont I, 236.
2) Omont III, S. 169; Montfaucon, Bibliotheca Coisliniana, Paris 1715.

ascetisch-hagiographischem Inhalt, bringt zwischen der Schrift des Ammonius monachus, De monachis occisis in monte Sina, und der Vita s. Mariae Aegyptiae fol. 220b—233b die anonyme *Ἀντιβολὴ Ἰουδαίων καὶ Ἑλλήνων γεναμένη ἐπὶ Ἀρρινάτου βασιλέως Περσῶν περὶ Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ ἡμῶν θεοῦ.* Ich habe die Handschrift selbst kollationiert und sie später, im März 1898, zur Superrevision nochmals aus Paris entliehen. Im Unterschied von A B C D (E) fehlen bei ihm die angeblich persischen Floskeln und, abgesehen von einer Ausnahme, die angeblich griechische Verdolmetschung. Dass sie aber in seiner Vorlage gestanden haben, wird dadurch mehr als wahrscheinlich, dass er den Passus S. 38, 16—39, 2 in folgender Form gibt: *δικαιολογίαις. καὶ ἐποίησεν οὕτως ὁ βασιλεὺς τὸ ἕκαστον δικαιολογηθῆναι. τῇ* u. s. w. Die angeblich persische Redewendung fehlt also auch hier, dagegen hat F die Worte, welche ihre Uebersetzung ins Griechische bedeuten sollen, beizubehalten versucht. Obwohl nun, um den Zusammenhang nicht zu stören, zwei kleine Veränderungen angebracht worden sind, ist doch eine gewisse Unebenheit der Form wie des Gedankens zurückgeblieben, an welcher zumal gegenüber dem glatten Satzgefüge des längeren Textes die Folgen der Ueberarbeitung noch klar hervortreten. S. 29, 2 hat F hinter *βραβεύσει* statt der Persica ein *ἔρρωσθαι·* und lenkt dann mit *λαβόντες δὲ τὴν ἐπιστολὴν παρεγένοντο* wieder in den überlieferten Text ein. Das abkürzende Verfahren von F zeigt sich aber auch in anderen Fällen. So lässt er am Anfang das Personalverzeichnis des persischen Hofes, in welchem auch der Name und Stand des Aphroditian vorkommt, weg, und er bewirkt auf solche Weise, dass dieser Hauptacteur des ganzen RG S. 3, 6 plötzlich auftritt, ohne dem Leser irgendwie vorgestellt worden zu sein. F zieht den Anfang des RG in folgende Worte zusammen: *Βασιλεύοντος Ἀρρινάτου τῆς Περσῶν χώρας γέγονεν φιλονεικία.* Auch das Diplom am Schluss S. 44, 8—15 fehlt. Die Sprache des RG wird gelegentlich modernisiert. Die Ueberschrift klingt wie eine Umschreibung des Titels von A, der dem Abschreiber nicht bezeichnend genug gewesen sein mag. Der letzte Satz: (*δοκεῖ.*) *ὁ*

S. 399 f. (in der letzten Zeile unten ist statt 200 zu lesen 220); vgl. Montfaucon, Palaeographia Graeca, Paris 1708, S. 496.

δὲ βασιλεὺς ἅπαν ἀκριβῶς ἀνακλίνας ἀπέλυσεν ἅπαντας ἐν εἰρήνῃ δοξάζοντας τὸν θεόν. ἀμήν ist eine spätere Zuthat von F zu dem das RG abschliessenden *δοκεῖ.* Sonst aber hält sich F von Zusätzen fern. Die Accentuation ist nachlässig, die Verwechselung der Vokale, namentlich des *ι* mit *η*, und der Spiritus häufig. Vor dem ihm nahestehenden Codex G hat F, obwohl etwas jünger als G, dieses voraus, dass er nicht defekt ist und im Ganzen den Text besser überliefert. Beim Binden sind zwei Blätter verstellt worden: ursprünglich muss fol. 232 vor fol. 231 gestanden haben. S. 5, 13 bieten GF die aus Missverständnis von S. 7, 4 u. 9, 7 entstandene falsche Konjektur *Μακεδόν(ι)ων.*

G = Cod. Mosquens. gr. No. 252, membr., 322 Blätter, ex monasterio Pantocratoris, nach Matthaei[1]) saec. X; nach Vassiliev, der aus ihm das RG ediert hat, saec. fere XI; schwerlich saec. IX, wie Wladimir[2]) will; nach Bonn mehrere Monate geliehen und von mir mit dem gedruckten Text des Vassiliev kollationiert, enthält zuerst ebenso wie AC den *Ὁδηγός* des Anastasius Sinaita, darauf die *Νουθεσία γέροντος περὶ τῶν ἁγίων εἰκόνων,* von der ich in § 2^{b}, 2 zu reden habe, und schliesslich hinter Anastasii responsiones fol. 299^{a}—321^{b} anonym die *Ἀντιβολὴ γεναμένη ἐν Περσίδι μεταξὺ Ἑλλήνων, Ἰουδαίων τε καὶ Χριστιανῶν περὶ Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ ἡμῶν.* Titel und Text machen G zu einem Seitenstück von F. Im Einzelnen jedoch unterscheiden sich beide Handschriften nicht selten, so dass man die eine nicht als direkte Kopie der anderen betrachten darf. Meist sind aber die G eigentümlichen Lesarten gegenüber denen von F minderwertig. Der Anfang ist verkürzt wie in F. In ihrem jetzigen Zustande ist G gegen den Schluss hin teils unleserlich, teils abgerissen. Die letzten Worte lauten: *διαλλαγῆναι ἑαυτοῖς ῥιψάντων τῶν τὸν*(!) *περὶ* (S. 43, 13 f.). Ferner ist zwischen den jetzigen Seiten 317^{b} und 318^{a} ein Blatt herausgenommen worden, welches den interessanten Passus über die jüdischen Zeugnisse für Christus enthielt. Gegenwärtig folgt auf *ἐκδοχὴν διδῶσθαι* (S. 34, 19) sofort *ἑαυτὸν θεόν* (S. 36, 19). Was ich bei F über das Fehlen der angeblichen Persica, über die

1) Matthaei S. 163.
2) Wladimir S. 226 ff.; bei ihm führt der Codex die Nummer 197.

Spuren ihres einstigen Vorhandenseins und überhaupt über dessen abkürzende Tendenz gesagt habe, trifft auch auf G zu. Vertauschung der Vokale resp. Diphthonge und der Spiritus ist häufig. Jota subscriptum fehlt, *ν ἐφελκυστικόν* hält sich auch vor Konsonanten, Schluss-*ν* nimmt gern die Form eines am vorangehenden Buchstaben oben stehenden wagerechten Striches an. Wörter wie *θεός, Ἰησοῦς, Χριστός, υἱός* werden abgekürzt.

H = Cod. Paris. gr. No. 1538, Colbert. 850 Reg. 2459, membr., 0,27×0,20 m., 224 Folia, nach dem alten Pariser Katalog[1]) saec. XII, nach Omont[2]) saec. XI, hagiographisch-homiletischen Inhaltes, liefert zwischen den Acta s. Jacobi apostoli und der Vita s. Euphrosynes nach Bonnet, der ihn kollationiert hat, *Ἀναστασίου ἐπισκόπου Θεουπόλεως τὰ ἐν Περσίδι γενόμενα μεταξὺ Χριστιανῶν, Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων.* Die Persica nebst angeblicher Verdolmetschung fehlen. Aber im Unterschied von FG bringt H wenigstens am Anfang die Personalien. Am Schluss freilich kürzt er noch mehr wie die anderen. Nicht bloss die Geschichte von Koatus wird ausgelassen (S. 42, 2 *γυναῖκα* — S. 43, 3 *ὀρνεόβρωτον*) sondern auch die diplomatische Beurkundung des RG (S. 44, 4 die Worte hinter *ἡμᾶς* — S. 44, 15 *συνήρεσεν*), und dann fehlt das ganze Ende hinter *ἐπιφάνειαν* S. 45, 9. Statt dessen wird hinter diesem Worte das Zeugnis des Josephus über Christus (S. 36, 8—11) wiederholt. Interpolationen und kleine Wortveränderungen trifft man allenthalben an. Von zweiter Hand sind Korrekturen an dem Codex vorgenommen worden. Wegen des *τὰ ἡμέτερα,* welches über *μαραίνεται· τοῖς* S. 15, 15 geschrieben ist, und wegen des nach Bonnet aus *θεῖε στράτηγε* umgewandelten *θεοστράτηγε* S. 19, 1 könnte man vermuten, dass die Verbesserungen auf Grund des Textes der Codd. AD, welche sich ebenfalls in Paris befinden, und denen die entsprechenden Lesarten eigentümlich sind, vorgenommen worden seien. Das *ἱστορήαν* (vgl. S. 45, 2) des Korrektors am Rande von H steht freilich nicht in AD, und über das auch in AD vorhandene *ἐπισκόπου* S. 45, 2 ist ein *ἀρχι* von zweiter Hand geschrieben. Vielleicht ist von verschiedenen Seiten an dem Codex herumgebessert worden. Die Marginalien habe ich im Apparat angegeben.

---

1) Codd. Par. 356.
2) Omont II, 84.

J = Cod. Palat.[1]) gr. Bibl. Vatic. No. 4, membr., saec. X—XI, in 4⁰, 295 Blätter, fast ganz hagiographischen Charakters, enthält zwischen den Akten des h. Aretas nebst Genossen und dem Lob der 40 Märtyrer aus dem Munde des Basilius fol. 109ᵃ—122 *Ἀναστασίου ἐπισκόπου Θεουπόλεως ἐξήγησις περὶ τῶν ἐν Περσίδι πραχθέντων.* Aus den ersten und den letzten Seiten, die ich durch PHJ kenne, geht hervor, dass diese Handschrift das RG am Anfang ebenso wie FG und am Schluss wie H verkürzt. Doch ist wenigstens der Satz *θαυμάσαι* bis *μεγάλα* S. 45, 10—12 und zwar vor *οὗτος οὖν ὁ πρεσβύτερος Φίλιππος* etc. S. 45, 1 erhalten. Mit H theilt J auch die fehlerhafte Interpolation des Zeugnisses des Josephus hinter dem Wort *ἐπιφάνειαν* S. 45, 9. Das echte *ἐπισκόπου* S. 45, 2 hat er ebenfalls mit dem ursprünglichen Text von H gemeinsam. J ist diejenige Handschrift, welche den Text des RG am meisten verkürzt. Fol. 234ff. steht das Martyrium Jacobi Persae.

K = Cod. Berolin.[2]) gr. No. 77 gehört zu den von Studemund und L. Cohn katalogisierten Meerman-Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin. Der Codex ist eine Miscellanhandschrift auf Pergament mit vorwiegend homiletischem Inhalt, gut konserviert, bestehend aus 263 Blättern, die durchschnittlich 24,7 cm. hoch und 19, 5 cm. breit sind. Als Abfassungszeit gibt der Katalog das 12. Jahrhundert an. An 15. Stelle enthält dieser von meinen Vorgängern noch nicht beachtete Codex den ersten Teil des RG mit Abkürzungen unter dem bezeichnenden Titel: *Ἐκ τῆς διηγήσεως Ἀφροδιτιανοῦ τοῦ φιλοσόφου περὶ τῶν μάγων καὶ τοῦ ἀστέρος· τὰ γενόμενα ἐν Περσίδι μεταξὺ Χριστιανῶν καὶ Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων· Φίλιππος πρεσβύτερος καὶ σύγκελλος γενόμενος Ἰωάννου ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως ἀνέθετο.* Ziemlich mit denselben Worten wird das Werk vorn im Inhaltsverzeichnis des Codex fol. 1b, das von erster Hand geschrieben zu sein scheint, angegeben. Jener Titel ähnelt demjenigen des Cod. O. Das betreffende Stück in K ist in zwei Kolumnen, von denen jede durchschnittlich 35 Zeilen hat, geschrieben und reicht von fol. 95ᵃ—99ᵇ. Ich habe es kopiert. Dem

---

1) Stevenson S. 3.

2) Verzeichnis der von der Kgl. Bibliothek zu Berlin erworbenen Meerman-Handschriften des Sir Thomas Phillipps. Berlin 1892. Codd. graeci S. 28—30 No. 77 = cod. 1481 Phil.

Redaktor resp. Abschreiber von K kommt es vorzugsweise darauf an, nur das aus seiner Vorlage mitzuteilen, was mit den wunderbaren Ereignissen in Persien bei der Geburt Christi und mit dem Bericht der persischen Weisen über ihre Erlebnisse in Jerusalem und bei der heiligen Familie in Bethlehem zusammenhängt. Die Schilderung ihrer Unterredung mit der Jungfrau Maria bildet ihm so sehr den Höhepunkt seiner Aufgabe, dass er hier im Unterschied von seinem sonstigen Verhalten nicht kürzt, sondern mit epischer Behaglichkeit Zusätze sich erlaubt. Lehrreich ist K dadurch, dass man an seinem Verfahren noch deutlich wahrnehmen kann, wie die Erzählung des Aphroditian als ein selbständiges Literaturstück vom RG sich zu emancipieren angefangen hat. Ihre ursprüngliche Einfassung in das RG wird noch nicht wie z. B. in V und W verleugnet, aber sie ist doch im Schwinden begriffen. K beginnt ähnlich wie F: *Βασιλεύοντος Ἀρρινάτου τῆς Περσικῆς χώρας γέγονε φιλονεικία* und endigt mit den Worten *λοιπὰ ζητοῦμεν* S. 21, 8, denen noch eine Doxologie beigefügt ist. Innerhalb dieses Umkreises fehlen aber nicht bloss die Persica, sondern auch folgende Stücke I. S. 4, 17 *Εἰρῆνος*—S. 9, 10f. *ἐγχειρήματα;* statt dessen stehen hinter *ἀνένηψαν* S. 4, 16 die überleitenden Worte *καὶ μετ' ὀλίγα λέγουσιν οἱ ἐπίσκοποι*; II. S. 10, 11 *τὸ δὲ*—S. 10, 18 *θρησκείας*, also die Stelle, wo Aphroditian schwere Vorwürfe gegen die widerspruchsvolle Lehre und den Wandel der Christen erhebt; III. S. 19, 6 *ἀλλ'* — S. 19, 21 *γινόμενοι ἐγνώσθησαν*; IV. S. 20, 7 hinter *εὐεργετεῖσθαι ὑπ' αὐτοῦ* folgt gleich *εἰσὶν δὲ πολλοί* S. 21, 6. Aber auch Satzteile, Attribute, Artikel und Partikeln werden ausgelassen, so dass zuweilen gar kein ordentlicher Sinn mehr herauskommt. Trotz dieser Nachlässigkeit und Willkür hat K aber doch eine gute Grundlage. Das zeigt z. B. die Bewahrung des Namens *Ἀφροδιτιανός*, aus welchem andere Fragmente des RG *Ἀφρικανός* gemacht haben, ferner die Weglassung des *Χρυσοστόμου* bei *Ἰωάννου* und dessen Bezeichnung als *ἐπίσκοπος* in der Überschrift, die ebenso aus S. 45, 1 ff. geflossen ist wie die Angabe, dass Philippus den Inhalt von K erzählt habe. Diese Angabe wäre nicht möglich gewesen, wenn K auf der Überlieferung beruhte, welche dem Anastasius Antiochenus das zuschreibt, was hier von Philippus ausgesagt wird. Spiritus lenis steht für Spiritus asper; *α* und *η*, *αι* und *ε*, *ε* und *ι*, *ει* und *η*, *η* und *ι*,

ι und ει, ο und ου, ο und ω, ου und ω, οι und υ werden oft mit einander verwechselt. Jota subscriptum fehlt. Präpositionen in den Composita werden besonders accentuiert, die Stammworte eventuell mit Spiritus versehen (z. B. *προςέλθατε*).

L = Cod. Bodlej.[1]) Barocc. No. 214, bombycinus et laevigatus, in 4, Fol. 328, saec. XIV „quaternione prima sec. XV exarata", enthält am Schluss, der defekt ist, und hinter einem Fragment aus Marcus monachus mit asketischem Charakter, von fol. 304 an *Ἀναστασίου πατριάρχου Θεουπόλεως ἐξήγησις περὶ τῶν ἐν Περσίδι πραχθέντων*. Anfang: *Βασιλεύοντος Ἀρηνάτου τῆς Περσικῆς χώρας οὗ δεύτερος ἦν Ὀνασάργαρος ὁ τῶν ὑπάτων*. Schluss: *τῶν περὶ Σίμωνα καὶ τῶν ἄλλων*. Auf diese Mitteilung des Katalogs beschränkt sich das, was ich von dem Codex weiss. Aber schon daraus kann man ersehen, dass L in naher Beziehung zu C stehen muss. Denn nicht nur in der Ueberschrift stimmen sie völlig zusammen, sondern auch der Name *Ὀνασάργαρος*, den L hat, ist eine charakteristische und zwar fehlerhafte Lesart von C, entstanden aus dem ursprünglichen *ὢν Πασάργαρος*. Dass C den Namen mit Spiritus asper schreibt, fällt hierbei nicht ins Gewicht. Die letzten Worte von L betreffen augenscheinlich die Stelle 43, 14.

M = Cod. Bodlej.[2]) miscell. gr. No. 179, chart., in folio majori, 262 Blätter, saec. XVII, olim peculium coll. soc. Jesu Clarom. Paris., postea Joh. Meerman, von meinen Vorgängern nicht genannt und auch mir nicht näher bekannt, ist ein grosser Sammelband verschiedenartigen Inhaltes, der unter Anderem Schriften des Anastasius Sinaita und Catenen umfasst. Zwischen Theodoret's Psalmenerklärung und dem Prooemium des Euthymius Zigabenus zum Psalter steht pag. 363—366 und 381 das RG genau mit demselben Titel und Anfang wie in L. Da der Schluss *ταῦτα νοηθῆναι ὤφειλαν εἰ ἀληθῆ δοκεῖ* die Endworte des originalen RG sind, so müsste, wenn M aus L geflossen sein sollte, die Abschrift angefertigt worden sein, als der Cod. Barocc. noch unversehrt war. Das eben genannte *ὤφειλαν* hat auch C gegen A. Die Bemerkung von Coxe „cf. indicem Mss. Bibliothecae

1) Catalogi codicum mscr. Bibl. Bodlejanae. Pars I. Hrsg. v. H. O. Coxe. Oxonii 1853. S. 374.

2) Coxe (siehe A. 1) S. 726 No. 27.

Augustanae ed. Reisero 1675 p. 12" (s. o. S. 67 A. 1) deutet ebenfalls auf die Zusammengehörigkeit von C (L) und M hin.

N = Cod. Palat. gr. Bibl. Vatic. No. 364 chart. in 8, olim Papae Nathanielis, nach Vassiliev saec. XIV—XV, nach PHJ, der die ersten und die letzten Seiten für mich abgeschrieben hat, saec. XIV, nach Stevenson [1]) fol. 1—36 saec. XIV, fol. 37 — Schluss (fol. 354) saec. XV, hat verschiedenartigen Inhalt. Hinter dem Sermo de compunctione des Ephraem Syrus und Excerpten aus der Geschichte der Juden steht von fol. 37 an *Τὰ λεγόμενα Περσικὰ ἀναγινωσκόμενα εἰς τὴν τράπεζαν τῇ τῆς Χριστοῦ γεννήσεως ἡμέρᾳ καὶ ἐπὶ τὴν αὔριον· Ἀναστασίου Θεουπόλεως ἐξήγησις περὶ τῶν ἐν Περσίδι πραχθέντων.* Hier ist das ganze RG in zwei Teile geteilt, deren erster mit der Doxologie fol. 45 (Vassiliev S. 96) schliesst; der zweite, anfangend mit den Worten *Πάντων δὲ ἀναχωρησάντων* (RG 21, 11), hat die Überschrift *Τὰ ἐπίλοιπα Περσικά.* Diese Zweiteilung wird erst dann vorgenommen worden sein, als man, wie auch der dieser Handschrift eigentümliche Titel zeigt, angefangen hatte, den ersten Abschnitt des RG als Lektion bei der Weihnachtsfeier zu gebrauchen. Auf das RG folgen fünf Epistolae... anepigraphae. Das fol. 38ᵇ und 39 befindliche und mit den Worten *Κάσανδρος τελευτᾷ* beginnende Stück soll fol. 80—81 hinter einer (homiletischen?) Erklärung der Prophetie des Bileam vom Stern aus Jakob (Num. 24, 17) wiederkehren, und zwar „ex alio exemplari descripta varias praebent lectiones multas". In Folge dieser Angabe Stevenson's habe ich fol. 80—81 von Graeven kollationieren lassen. Aber es sind nur Abschnitte aus N oder aus einer Handschrift, welche N verwandt war, und haben daher keinen selbständigen Wert für die Textkritik. Sie beginnen mit S. 5, 11 *Κάσανδρος τελευτᾷ* und gehen bis S. 7, 9 *ἐν αὐτῷ,* und zwar so, dass das erste Orakel in der Form *ὀψέ ποτε* u. s. w. erscheint, die ich oben S. 6 zu N¹ notiert habe. Hinter genanntem *αὐτῷ* springt dann der Text mit *δὲ προστάττει* zu S. 13, 23 über, bringt die nachfolgenden Sätze bis zu S. 14, 14 *ἐπορεύθη* und schliesst unter freier Benutzung von S. 15, 21 *ὁ οὖν βασιλεύς* — S. 15, 25 mit den Worten *τὰ Ἱεροσόλυμα ἔφθασαν καὶ ἠρῶταν* (!) *λέγοντες.* Auf einen leeren Zwischenraum folgen fol. 84 ff. zunächst Excerpte naturwissenschaftlichen Inhaltes. Nach

1) Stevenson S. 223.

Pitra III, 302 A. 2 heisst es fol. 80: *Τὰ λεγόμενα Περσικὰ ἦν ἀναγιγνωσκόμενα εἰς τὴν τράπεζαν τὴν τοῦ Ἀναστασίου Θεουπόλεως.* Ich habe die Handschrift nicht selbst gesehen. Aber Vassiliev hat sie ediert und Wirth hat sie kollationiert. Ihre Texte differieren freilich häufig so sehr von einander, dass man manchmal zweifeln muss, ob sie überhaupt dieselbe Sache meinen. Zum Teil mag Vassiliev eigene Konjekturen gedruckt haben, ohne die handschriftliche Lesart anzumerken (z. B. bei dem 1. Orakel S. 6, 10f.). Zum Teil wird Wirth, wie es ihm auch in anderen Fällen widerfahren ist, das Siglum für den Palatinus mit dem eines anderen Codex verwechselt haben (vgl. z. B. in seinem Buch S. 177, 21, wo er *Φάρας* als Lesart von N notiert, während nach Vassiliev S. 106, 3 das Blatt fehlt, auf dem jener Name stand). Soviel lässt sich aber aus den Drucken konstatieren, dass N auffallende Eigentümlichkeiten von C besitzt, und dass das ursprüngliche Aussehen des RG in Folge der subjektivistischen Färbung durch N bedeutend entstellt worden ist. N kürzt und schaltet ein nach Willkür. Er bringt z. B. bei dem 1. Orakel S. 6, 10f. beide Formen, die ältere und, weil ihm diese zu dunkel vorkommen mochte, die von Johannes v. Euboea her bekannte. Ein zweites Beispiel für die interpolierende Thätigkeit von N ist der Passus bei Vassiliev S. 124, 33ff., in welchem dem Schluss des RG ausser einer Doxologie noch eine Kritik der Worte des Juden *Δῶρος* angefügt wird. Auch PHJ überliefert dieselbe, liest aber *ἀγαθόν* statt *ἀγαθοῦ*. Hinter S. 44, 7 *ἴσα λαμβάνειν* (Vassiliev S. 124, 6ff.) folgt sofort S. 44, 10 *ἡ γὰρ τεσσάρων ἐξουσιαστικὴ κυρία.* Dass hier eine Auslassung stattgefunden hat, erhellt aus dem *τεσσάρων*, welches bei A seinen guten Sinn hat, bei N aber unverständlich bleibt, weil die ursprünglichen Personalien fehlen. Und da letztere mit den Persica in Verbindung stehen, so wird durch diese Lücke zugleich klar, dass N aus einer Wurzel stammt, welche die Persica noch umfasste. Nur das Persicon S. 23, 6 hat N noch bewahrt. Die ausserchristlichen Zeugnisse für das Christentum sind nach Vassiliev zum Teil auch in N numeriert. Ein Blatt (S. 27, 18 *ἔπεισε* bis S. 31, 10 *Μῆδοι*) fehlt jetzt in dieser Handschrift.

O = Cod. theol. graec. Vindobonensis[1]) No. 248 ist ein Perga-

---

1) Lambecius-Kollarius V Sp. 283ff.; vgl. Nessel I, 421 Cod. No. 307, 8.

mentcodex, welcher eine Reihe von Schriften theologischen und zwar zum grössten Teil apologetisch-polemischen Inhaltes umfasst, die noch nicht[1]) alle wissenschaftlich verwertet worden sind. Dieselben gehören offenbar einer grösseren Sammlung an. Denn die meisten Stücke sind numeriert, und das erste trägt die Zahl $\overline{\mu\varepsilon}$ = 45. Nach der Angabe des Lambecius (a. a. O. Sp. 250 und 283) bildet der vorhergehende Codex No. 247 den ersten Tomus der ganzen Sammlung. Doch ist hierbei zu bemerken, dass derselbe in seinem jetzigen Zustand nur 32 einzelne Stücke enthält. Beide Codices gehören mit zu den Handschriften, welche der im Jahre 1592 verstorbene Diplomat und Schriftsteller Busbec in Constantinopel gesammelt und der Hofbibliothek in Wien geschenkt hat. Am Rande steht neben der Ueberschrift des RG von 2. Hand „Descriptum et Bongiovanni Venetia(m?) missum anno 1761." Gemeint wird der Humanist Bongiovanni sein, der im Jahre 1760 noch lebte und unter Anderem mit Zanetti die Kataloge der Marcus-Bibliothek in Venedig verfasst hat. Vielleicht hat ihn sein bald nach 1761 eintretender Tod an der Herausgabe des RG verhindert. Der Cod. ist ungefähr 18 cm. hoch und ungefähr 14,5 cm. breit, hat durchschnittlich 29 Zeilen auf der Seite, umfasst 173 Blätter und ist von einer Hand geschrieben. Er ist gut erhalten, aber die Schriftzeichen sind so klein und die Abkürzungen der Worte am Ende wie in der Mitte so zahlreich, dass die Entzifferung der Sätze häufig grosse Schwierigkeiten bereitet. Dazu kommt, dass der Abschreiber *α* und *η*, *αι* und *ε*, *ε* und *ι*, *ει* und *η*, *η* und *ι*, *ι* und *ει*. *ο* und *ου*, *ο* und *ω*, *ου* und *ω*, sowie die Spiritus häufig verwechselt und die Accente falsch setzt oder vertauscht. Die Enkliticae und das *ν ἐφελκυστικόν* werden unordentlich behandelt. Lambecius bestimmt das Alter des Codex mit dem Wort antiquus. Aber man weiss, dass diese Bezeichnung in seinem Munde nicht viel zu bedeuten hat. Nicht bloss die vielen Abkürzungen und die kleine, runde Gestalt der Schriftzüge im Allgemeinen sprechen gegen die Berechtigung der durch jenes Wort erweckten Vorstellung. Auch die einzelnen Buchstaben und die Ligaturen

---

1) Kürzlich hat Conybeare (Anecdota Oxoniensia. Classical series. Part VIII. 1898) daraus den Dialog zwischen Athanasius und Zacchaeus ediert, dem die alte Apologie des Aristo v. Pella zu Grunde liegen soll.

tragen fast durchweg den Charakter der jüngeren Minuskel.[1]) Die Handschrift ist kaum früher als saec. XIV anzusetzen. Ueber den Inhalt des Codex im Allgemeinen kann man sich durch Lambecius-Kollarius belehren. Auf fol. 80ª—92ª hinter der mit $\overline{\nu\delta}$ signierten Erzählung eines Anonymus von einem alten Zeugnis des jerusalemischen Tempels über die Person des Gottes- und Jungfrauensohnes Christus folgt das RG unter der Überschrift: *Τὰ γενόμενα ἐν Περσίδι μεταξὺ Χριστιανῶν, Ἑλλήνων τε καὶ Ἰουδαίων. Φίλιππος πρεσβύτερος καὶ σύγκελλος γενόμενος Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντίνου πόλεως τοῦ Χρυσοστόμου ἀνέθετο ἱστορήσας περὶ τοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν μάγων.* Am Rande neben der Ueberschrift steht die von 1. Hand hinzugesetzte Zahl $\overline{\nu\epsilon}$ (= 55). Anfang: *Βασιλεύοντος Ἀρρηνάτου τῆς Περσικῆς χώρας καὶ Ἀφροδιτιανοῦ τὴν τοῦ ἀρχιμαγείρου διέποντος ἀξίαν γέγονε φιλονεικία.* Ich habe das Stück abgeschrieben und mit dem Original die Abschrift verglichen. Für die Textkritik ist O nicht mehr von Belang. Aber O macht gute Glossen, besonders S. 21, 11 (*Νεστοριανοί*), und ist so ehrlich, zwischen seinem Text *ἡμᾶς* (S. 44, 3) und *ἡ δὲ ἀνεξουσίαστος κελεύει* u.s.w. (S. 44, 6 ff.) die Auslassung des Persicon durch die Worte anzuzeigen: *Ταῦτα ἡρμηνεύθη ἐκ τῶν Περσικῶν διαλέξεων.* In seiner Vorlage hat es also gestanden. Im Uebrigen verändert O den ursprünglichen Text weniger durch Abkürzungen [2]) als durch Hinzufügung von ganzen Sätzen, von ausschmückenden Attributen, ausfüllenden Partikeln oder erklärenden Redensarten. Dunklen Stellen sucht O durch Benutzung verwandter Gedanken aus anderen Orten des RG aufzuhelfen. Wie N, so numeriert auch O manche Zeugnisse. Unmassgebliche Bemerkungen von 2. Hand finden sich am Rande mancher Seiten. Das letzte Wort, das O mit dem Textus receptus gemeinsam hat, ist *συνήγορος* S. 45, 13. Eine erbauliche Erwähnung von Act. 10, 35 und eine Doxologie beschliesst das Ganze. Es folgt fol. 92ᵇ *Λεοντίου Νεαπόλεως* Rede gegen die Juden.

P = Cod. Taurin.[3]) bombyc. No. 200, saec. XIV, 383 Blätter, ist mit dem Cod. Vindob. No. 247 und 248 sehr nahe verwandt.

---

1) Gardthausen S. 197—209 (Tafel 10—11).

2) S. 16, 10 fehlt *ἀρίστης*.

3) J. Pasinus, Codices mscr. Bibl. Regii Taurinensis Athenaei I. Turin 1749. S. 300, No. XXXIX.

Und ziemlich in derselben Umgebung wie dort, unter derselben Überschrift (nur das *γενόμενος* vor *'Ιωάννου* fehlt) und mit denselben Anfangsworten steht fol. 277—289 das RG. Auch die Entstehungszeit ist bei allen drei Codices die gleiche.

Q = Cod. Paris. gr. No. 2299, Medic.-Reg. 3111, chart., 237 Blätter, nach dem alten Katalog [1]) saec. XIV, nach Omont [2]) saec. XV. Bonnet, der ihn kollationiert hat, bemerkt: „Cardinalis Ridulphii fuisse videtur, compactus est a. 1604 ab Henr. IV eodem modo, quo ceteri, qui illius cardinalis fuerunt, chart., 0,21 × 0,15 m., saec. XIV (ita catal., sed hoc si verum est de fol. 1—217, non de fol. 219ff. quae sunt saec. XVI).“ Der Codex ist kirchlichen und medicinischen Inhaltes, und am Schluss hinter S. Basilii de hominis generatione libri III folgt von fol. 219ª an *'Αναστασίου πατριάρχου 'Αντιοχείας διήγησις περὶ τῆς ἐν Περσίδι γενομένης συνόδου τῶν ἀνατολικῶν ἐπισκόπων, ἐν ᾗ καὶ περὶ τῶν ἐν τῇ αὐτῇ χώρᾳ γεγονότων τεραστίων κατὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ γέννησιν.* Inc. *Βασιλεύοντος 'Αρρενάτου τῆς Περσικῆς χώρας καὶ δευτέρου αὐτοῦ ὄντος 'Ονοσαργάρου.* Expl. *περίφημον δὲ τοσοῦτον γέγονε τὸ πραττόμενον ἅπασιν, ὡς πᾶσαν τὴν πόλιν τε καὶ περίχωρον ἐκεῖσε τότε προσκαρτερεῖν θεωρία(ς) ἕνεκα τῶν ἐξαισίων ἐκείνων καὶ παραδοξοτάτων θαυματουργιῶν καὶ τοῦ ἱστορεῖν ἐθέλειν τὴν τοῦ ἀστέρος κατ' ἐνιαυτὸν γινομένην ἐν αὐτῷ ἐπιφάνειαν* (vgl. S. 45, 9). Der alte Pariser Katalog beschreibt das betreffende Stück so: „Anastasii Patriarchae Antiocheni narratio de Christianorum praesulum disceptatione cum Ethnicis et Judaeis judice Aphrodisaeo regis Persarum archimagiro. Inc. *Βασιλεύοντος 'Αρηνάτου*“. Q ist Paraphrase des RG, nicht mehr blosse Kopie desselben. Sein Text steht der von Johannes v. Euboea vorgenommenen Bearbeitung des RG (= α; s. u. § 2^b, 1) am nächsten. Die Veränderung des ersten Orakels S. 6, 10f. durch α^1 und α^2, die zu S. 15, 21 gemachte freie Umschreibung von Mth. 2, 1—8 in α^2 (und α^1) und der zu S. 18, 17 gehörende Zusatz von α^2 (und α^1) kehren in ähnlicher Weise bei Q wieder. Auch das eine Persicon S. 39, 1 und zwar als einziges haben Johannes v. Euboea und Q. S. 17, 16 schiebt Q eine Genealogie ein, die ich u. § 5, 3 mitteile. S. 27, 5 haben Q und α^1 und sie allein

---

1) Codd. Par. S. 478.
2) Omont II, 232; vgl. Oudin, Comm. de script. eccl. I. 1722 Sp. 1489.

den offenbar falschen Eigennamen *Μοροβύρρου*. Hinter *νεύων* S. 41, 10 folgt wie in α^1 sofort *ὅθεν* S. 41, 13. S. 42, 3 verunstalten Q und α^1 und sie allein den Namen *Κόατος* durch Einschiebung eines *ρ* hinter *α*. Die Stelle 45, 3 u. 5ff. ist im Wesentlichen gleich wie in α^1 verändert. Ganz ähnlich wie N behandelt Q den Passus 44, 7ff., so dass auch sein *τεσσάρων* zum Verräter seiner gelegentlichen Abkürzungen wird.

R = Cod. Vatic. No. 1152, chart., form. 4⁰ min., saec. XV. Von dieser Handschrift kenne ich durch PHJ die ersten und die letzten Seiten. Darnach stimmt sie im Titel (nur *τοῦ* vor *Χριστοῦ* fehlt), im Anfang und Schluss, die Q ganz eigentümlich sind, wörtlich mit Q überein, so dass ich nur, weil ich nicht den ganzen Text kenne, diesem Codex nicht dasselbe Siglum wie dem Cod. Paris. No. 2299 gegeben habe.

S = Cod. Vatic. No. 687, chart., forma 4⁰ min., saec. XV, ist von Wirth kollationiert worden. PHJ hat mir eine Abschrift der ersten und der letzten Seiten verschafft. Hier steht das RG fol. 200—244 unter dem absonderlichen Titel: *Ἀντίρρησις Ἰουδαίων καὶ Χριστιανῶν τε καὶ Ἑλλήνων περὶ τῆς ἀχράντου συγκράσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πραχθεῖσα ἐν τῇ Περσίδι ἐπὶ τῶν χρόνων Ἀφροδιτιανοῦ*. Anfang: *Βασιλεύοντος Ἀρρινάτου τῆς Περσικῆς πολιτείας, Ἐπιπασάγρου τοῦ τὰς τῶν ὑπάτων ὑπατείας ἐπεξουσίως ἔχοντος*; Schluss: *ὥστε πᾶσαν τὴν πόλιν ἐκεῖ προσκαρτερεῖν θεωροῦσαν τὰ μεγάλα θαυμάσια ταῦτα καὶ τὴν τοῦ ἀστέρος ἐκείνου κατ' ἐνιαυτὸν ἐπιφάνειαν*. Unter demselben Titel (nur *συγκράσεως* ist von T in *σαρκώσεως* verbessert) und mit ganz ähnlichen Anfangs- und Schlusssätzen enthält

T = Cod. Ottobon. Bibl. Vatic. No. 267, 0,223 × 0,153 m., 292 Folia, saec. XVII [1]), ebenfalls von Wirth kollationiert und von PHJ am Anfang und Schluss für mich abgeschrieben, das RG und zwar fol. 245—292 zusammen mit zwei anderen apologetischen Stücken, nämlich der *Διάλεξις μετὰ Ἰουδαίου Ἐρβᾶν* des Gregentius [2]) (fol. 1) und einer mir nicht näher bekannten *Διάλεξις Ἰουδαίου τινὸς καὶ Χριστιανοῦ* (fol. 219). Dass S u. T

1) C. Feron und F. Battaglini, Codices manuscripti graeci Ottoboniani Bibliothecae Vaticanae. Rom 1893.

2) Herausgegeben von Gulonius. Paris 1598; vgl. Gallandi, Bibl. vet. patr. XI, 599 und Bardenhewer S. 512f.

im wesentlichen eine und dieselbe Textform repräsentieren, erscheint mir nach allem, was ich aus den einander unterstützenden Mitteilungen von Wirth und von PHJ über sie weiss, unzweifelhaft. Kleine Differenzen z. B. *ἐπεξουσίως* in S, *ὑπεξουσίως* in T (S. 1, 2f.) sind jedoch vorhanden. Beide kürzen stark, haben aber am Anfang noch die Personalien. Die Persica fehlen augenscheinlich. Nach Wirth (S. 147) soll sich am Schluss (beider Handschriften oder nur von Cod. Ottob. 267?) die merkwürdige Subskription finden: *Αὐτὰ οὖν ἐγὼ Φίλιππος πολλοῖς τῶν ἀναγκαίων φίλων ἐξηγησάμενος ἐπισκόποις καὶ ἀνθρώποις οὕτως εὗρον εἰς τὴν ⟨Τι⟩βεριάδα, ὅτι εἰς ἱερέας καταγεὶς*(!) *οἷς ἀπεγράφει ἐν τῷ κώδικι.* Aber wie soviele Angaben Wirth's so beruht nach Graeven's Mitteilung auch diese auf einem Irrtum. Vassiliev (S. 60—72) hat eine apokryphe Geschichte aus dem Leben Jesu abgedruckt, wo Tiberias und ein Philippus vorkommen. Übrigens spielt Tiberias auch in der ebionitischen Tradition eine Rolle. [1]) In

U = Cod. Paris. gr. No. 897, Medic.-Reg. 2429, partim chart. partim membran., kleines Format, 328 Blätter, saec. XII—XV [2]), hagiographischen und homiletischen Inhaltes, steht zwischen Jacobi fratris Domini narratio in nativitatem beatae Mariae und S. Ephraemi homilia de animae salute et futuro judicio fol. 23—29 Anastasii, Antiocheni patriarchae, pars narrationis eorum quae gesta sunt in Perside. Im Register der Codd. Par. wird dasselbe Stück angeführt unter der Überschrift: Aphrodisianus philosophus, De humana Christi oeconomia. Ich kenne davon nicht mehr als die beiden gedruckten Kataloge angeben. Aber schon daraus geht hervor, dass U dem Cod. C am nächsten kommt und wie die meisten jüngeren Codices nur ein Segment aus dem RG, nämlich die Erzählung des Aphroditian, enthält.

V u. W. — V = Cod. Monac. No. 199 [3]), chart., in Folio, saec. XV—XVI, 326 Blätter, u. W = Cod. Monac. No. 61 [4]), chart., in Folio, saec. XVI, 316 Blätter, enthalten hinter der *Ἱστορία μυσταγωγικὴ ἐκκλησιαστική* des S. Germanus jun., Patriarchen von Konstantinopel, der erstere fol. 292—296, der andere am Schluss

1) Vgl. Harnack und Preuschen S. 206.
2) Codd. Par. S. 173; Omont I, 169.
3) Hardt I, 292.
4) Hardt I, 336.

von fol. 313 an, eine *Διήγησις Ἀφρικανοῦ περὶ τῶν ἐν Περσίδι γενομένων διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Anfang: *Ἐκ Περσίδος ἐγνώσθη ἀπ' ἀρχῆς* (vgl. RG 11, 3); Ende: *καὶ εἴδομεν Χριστὸν σωτῆρα ἡμῶν θεὸν καὶ ἄνθρωπον γνωριζόμενον· αὐτῷ ἡ δόξα κ. τ. λ.* (vgl. RG 19, 6). Die Textausgabe bei Aretin (s. o. S. 47) zeigt, dass sie abgesehen von einigen wenigen Varianten in übereinstimmender Weise die Erzählung des Aphroditian, aus dem hier Afrikanus geworden ist, überliefern. Der Passus über die Assyrer (S. 16, 19) fehlt. S. 15, 12f. steht: *τῆς Μυρίας ἡ εὐτυχία.* Dass sie direkt aus dem Cod. Monac. 467 herstammen, möchte ich wegen ihrer Abweichungen von seinem Text, die ich im textkritischen Apparat zum Teil notiere, verneinen. Eher ist der gleich zu nennende Cod. Vindob. theol. 334 ihre Vorlage gewesen. Bemerkenswert, wenn auch schwerlich echt ist ihre Lesart *λοιπόν* statt *εἶπον* S. 15, 4.

X¹—X⁴. Dasselbe Stück mit demselben Titel (nur *καὶ θεοῦ* fehlt), Anfang und Schluss wie V und W enthalten die folgenden vier Codices, welche mit dem gemeinsamen Siglum X bezeichnet werden können, da die drei letzten selbst sich als Abschriften von dem ersten bekennen: 1. Cod. Vindobon. theol. graec. No. 334 [1]), chart., in Folio, „mediocriter antiquus", also noch jünger wie der als „antiquus" bezeichnete Vindob. No. 248 (O), ist hauptsächlich homiletischen Charakters. Die Erzählung des Aphroditian steht hier zwischen eines Unbekannten *Ὁμιλία ἐν τῇ ἁγίᾳ γεννήσει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ περὶ σωφροσύνης. ὥσπερ γὰρ εἰς ἀμπελῶνά τις εἰσελθὼν* etc. und der Predigt Johannis Calecae, eines Patriarchen von Konstantinopel, auf den Sonntag nach Weihnachten, welche anfängt: *ἀναχωρησάντων τῶν μάγων ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου φαίνεται.* Dass X¹ ein direkter Ausschnitt aus O sei, ist schwerlich anzunehmen. Der Irrtum, welcher in dem Namen *Ἀφρικανός* liegt, auch das *θεὸν καὶ ἄνθρωπον γνωριζόμενον* am Schluss deuten auf eine andere Vorlage hin. — 2. Cod. Leidensis [2]) Perizonianus, in 4⁰, No. 49, saec. XVIII, fol. 1—4, nach

---

1) Lambecius-Kollarius V, 623. Vgl. Nessel I, 130 ff., wo der Codex die Zahl 48 trägt.

2) J. Geel, Catal. librorum mscr., qui inde ab a. 1741 Bibliothecae Lugduno Batavae accesserunt. Lugd Bat. 1852, S. 60 f. No. 230.

der Mitteilung des Dr. S. G. de Vries, des damaligen Conservators der Handschriften der Universitäts-Bibliothek in Leyden an mich vom 6. II. 1894, aus dem vorangehenden Vindobonensis abgeschrieben und mit Verweisen auf des Allatius [1]) Vorarbeiten versehen von Simon de Vries (†1795 in Deventer). — 3. Cod. Cantabrig. Univers.[2]) No. 2200/2201 Ll. V. 2, 3 fol. 11—13. An der dort genannten Stelle, nämlich Gallandii Bibliotheca II, 339—376, befindet sich das RG nicht. Wegen des Allatius siehe oben S. 46. — 4. Cod. Lambeth.[3]) graec. No. 763 „ex Vindobonensi Bibliotheca descriptus“, chart., in 4°, enthält an 25. Stelle: „Res gestae Christianorum, Ethnicorum et Iudaeorum in Perside“. Im Register ist das Stück angeführt unter dem Titel: „Afrikanus, De humanitate Christi“.

YZa. — Auch die folgenden drei Handschriften bringen nur die Erzählung des Aphroditian und zwar ebenfalls von S. 11, 3 unseres Textes an. Aber schon durch die Überschrift und die Reinerhaltung des Namens *Ἀφροδιτιανός* stechen sie ebenso sehr von VWX ab, wie sie durch gemeinsame Eigentümlichkeiten ihre relative Zusammengehörigkeit unter einander bezeugen. Y ist im Besitz des Kaufmanns *Δομνινὸς ὁ Τραπεζούντιος*, der ihn von seinem Vater geerbt hat, nach der Beschreibung des Dr. *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς* (s. o. S. 54) chart., saec. XVII—XVIII. Auf Blatt 224 heisst es: *Περὶ τῶν γενομένων ἐν Περσίᾳ παραδόξων μυστηρίων περὶ τὴν Χριστοῦ γέννησιν, καὶ ὅτι πρῶτον ἐγνώσθη Πέρσαις ἡ ἐπιφάνεια τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, περὶ τῶν μάγων καὶ τοῦ ἀστέρος, διηγηθέντων παρὰ Ἀφροδιτιανοῦ φιλοσόφου λαληθέ* (*ντος*? *Παπ.-Κερ.* liest *ιου*) *ἐν τῇ γενομένῃ διαλέξει μεταξὺ Χριστιανῶν καὶ Ἑλλήνων καὶ Ἑβραίων.* Nun folgt der Abschnitt *Ἐκ Περσίδος ἐγνώσθη* S. 11, 3 — *εἰς Ἱερουσαλήμ* S. 19, 4f. Eigentümlich ist dieser Handschrift der Zusatz zu dem Namen des Aphroditian, durch welchen ein Zweifel daran ausgedrückt zu werden scheint, ob er ein Philosoph im buchstäblichen Sinne des Wortes war. —

1) Siehe oben S. 46.

2) A catalogue of the manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge. IV. Cambridge 1861. S. 79. Der genannte Codex ist zwar sehr jung, aber reich an patristischen Texten.

3) (H. J. Todd), A catalogue of the archiepiscopal manuscripts in the Library at Lambeth Palace. London 1812.

Z ist Cod. Hierosol.[1]) No. 189., chart., Grösse 0,238×0,165, und enthält unter anderem folgendes im 18. Jahrhundert geschriebenes, von *Ἀκάκιος* (s. o. S 53) ediertes Stück von fol. 74 an: *Περὶ τῶν παραδόξων μυστηρίων, ὁποῦ(!) ἔγιναν εἰς τὸν καιρὸν τῆς γεννήσεως τοῦ Χριστοῦ, καὶ ὅτι πρῶτον εἰς τοὺς Πέρσας ἐγνώσθη ἡ ἐπιφάνεια τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ περὶ τῶν μάγων καὶ τοῦ ἀστέρος· τὰ ὁποῖα ἐδιηγήθη ὁ φιλόσοφος Ἀφροδιτιανός.* Wie in Y und im Unterschied von VWX endigt auch hier die Erzählung des Aphroditian schon mit *εἰς Ἱερουσαλήμ.* — a = Cod. Hierosol.[2]) No. 244, chart., Grösse 0,217×0,16, saec. XVIII, 78 Blätter, von meinen Vorgängern nicht beachtet, enthält am Schluss *Ἀφροδιτιανοῦ περὶ τῶν γενομένων ἐν Περσίδι παραδόξων μυστηρίων κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν γεννήσεως.* Ich kenne die Handschrift nicht weiter. Aber ihr Titel setzt sie in nächste Beziehung zu Y. Noch erwähne ich, dass ihr vorangeht *Ταρασίου Κωνσταντίνου πόλεως χρησμὸς μετὰ ἑρμηνείας.*

Die viele auf das Suchen nach weiteren, namentlich alten Handschriften des RG von mir verwendete Zeit entspricht nicht dem Resultat, wonach ich zu den von Pitra vermerkten Codices nur wenige in vorstehender Uebersicht hinzufügen konnte. Andrerseits bedarf sein Verzeichnis gewisser Korrekturen: Pitra III, 302 A. 1 sind die Zahlen 260 hinter Taurin. und 283 hinter Coislin. in 200 resp. 282 zu ändern. Nach PHJ enthält weder Cod. Vatic. No. 725 noch Cod. Vatic. No. 875, welche beide Pitra nennt, das RG. Den ersteren Codex hatte sich Pitra vielleicht deshalb notiert, weil darin ein Stück aus der Schrift des Abtes Anastasius steht, welcher das RG benutzte. Pitra[3]) giebt ferner an, dass auch die Codd. Ottobon. No. 91 und No. 263 das RG enthalten. Aber PHJ teilt mir ausdrücklich mit, dass jene Angabe falsch sei. Auch durch den gedruckten Katalog (s. o. S. 81 A. 1) wird sie nicht bestätigt.[4]) Wohl aber steht gemäss dem Letzteren im

---

1) *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς* I S. 276 f.
2) *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς* I, 316 f.
3) Pitra III, 302 A. 1; Pitra, Iur. eccl. hist. S. 246 No. 41.
4) Vassiliev nennt S. XXXII ebenfalls den Cod. No. 263 und zwar als einzigen unter den Codd. Ottobon.

Cod. No. 91 *Βίος ... καὶ ἄθλησις τοῦ ἁγίου Ἀναστασίου μαρτυρήσαντος ἐν Περσίδι*[1]), eine Überschrift, die mit der des RG leicht verwechselt werden konnte, weil auch in ihm von Persien und, wenigstens nach verschiedenen Handschriften, von einem Anastasius die Rede ist. Cod. 263 enthält ein griechisches Lexikon. Sollte Pitra dort Namen wie *Ἀφροδιτιανός, Ἀναστάσιος* und dabei irgend eine das RG betreffende Notiz gefunden haben? In den Namenregistern des Katalogs fehlen Aphroditian und Philippus v. Side. Dagegen stehen darin Anastasius, Anastasius Antioch. und Anastasius Sinaita. Unter Anleitung dieser Titel habe ich gesucht und dazu das Verzeichnis der anonymen Schriften durchgesehen. Darnach hat Pitra möglicherweise gemeint: Cod. No. 219 (saec. XVII) fol. 53 *περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ Χριστοῦ,* oder Cod. No. 268 (saec. XVI) fol. 226—240 *περὶ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας ... Χριστοῦ*; zwei Titel, welche Ähnlichkeit mit Bezeichnungen des RG in früher genannten Handschriften haben; oder Cod. No. 362 (saec. XVI) fol. 233 *Ἀναστασίου διήγησις,* eine Handschrift, deren Nummer von Pitra mit 263 verwechselt werden konnte, und die, wenn man nach der Überschrift einen Schluss wagen darf, vielleicht das RG enthält; doch ist sie sehr jung. Ausser dem Barocc. 214 nennt Pitra noch den Barocc. 763. Diese Angabe ist unrichtig, da Coxe[2]) überhaupt nur 244 Codd. Barocc. zählt. Aber auch im Register wird weder bei den verschiedenen dort aufgeführten Anastasii, noch unter dem Namen des Philippus v. Side unser RG genannt. Auch unter den Anonyma habe ich es nicht entdecken können. Endlich soll nach Pitra auch der Cod. Meermannianus[3]) graec. No. 91 eine Kopie des Cod. Vindobon. No. 334 sein. Diese Handschrift befindet sich jetzt in Berlin[4]). Sie enthält auch in der That das Werk eines Anastasius, aber des Anastasius Sinaita und zwar dessen bisher nur lateinisch gedruckte Libri XI in Hexaemeron,

---

1) Vgl. Usener im Bonner Universitätsprogramm vom 3. Aug. 1894.

2) Sp. 416 (siehe die Anmerkung zu Cod. L).

3) Bibliotheca Meermanniana sive catalogus librorum impressorum et codicum manuscriptorum, quos maximam partem collegerunt viri nobilissimi G. et J. Meerman, morte dereliquit J. Meerman ... Hagae Comitum (1824). Tom. IV. S. 12.

4) Vgl. oben S. 73 A. 2 (Studemund und Cohn S. 14 No. 44).

sonst weiter nichts. Auch in einem anderen Codex der Bibl. Meerman., die leider kein Register hat, habe ich das RG nicht verzeichnet gefunden. In dem Register der zahlreichen nach Berlin gekommenen Meerman-Handschriften steht das RG weder unter den Namen der verschiedenen Anastasii und Johannes, noch unter dem des Philippus, noch unter den Anonyma. Den Cod. Meerman. No. 77 (= K) kann Pitra nicht gemeint haben, da dieser mit dem jüngeren Vindobon. No. 334 nichts zu thun hat. Handelt es sich vielleicht um den oben genannten Cod. M?

Ph. Labbe sagt in seiner Nova Bibliotheca mscr. libr. Paris 1653. I S. 75 und 284, dass im Cod. Paris No. 1045 Aphrodisiani philosophi de incarnatione Domini stehe. An ersterer Stelle setzt er noch hinzu: et in aliis, quorum jam supra mentio incidit. Ich habe aber nur gefunden, dass er noch S. 73 einen Codex nennt, der zum RG Beziehung hat, insofern als er ein Stück „ex Aphroditiani narratione de magis" enthält. Allein er numeriert ihn nicht. Ich weiss also nicht, welchen er meint, und Cave II. Anhang. Dissert. prim. S. 4 verweist nur auf S. 75 des Buches von Labbe. Fabricius-Harles (X, 600), der die Angaben der früheren Gelehrten zusammenfasst, schreibt dann, dass nach Labbe das RG im Cod. Paris No. 1370 vorkomme. Ich habe es im Cod. 1045 und Cod. 1370 weder des alten Pariser Katalogs (Bd. III. 1744), noch des neueren von Omont verfassten entdecken können und vermute, dass Labbe Pariser Handschriften gemeint hat, welche ich bereits genannt habe, die zu seiner Zeit aber eine andere Nummer trugen.

b.

Von verschiedenen Seiten kommt unerwartet ein Zuwachs des handschriftlichen Materials. Fünf Schriftsteller der byzantinischen Periode haben, der eine mehr, der andere weniger, das RG ausgeschrieben.

1. An erster Stelle steht der Mönch und Presbyter, später wie es scheint auch Bischof, Johannes v. Euboea, ein so wenig bekannter Mann, dass ich selbst bei Bardenhewer ihn nicht angetroffen habe. Auch die neueren Bearbeiter des RG nennen ihn nicht, obwohl er in der Textgeschichte desselben eine be-

deutende Rolle spielt. Aber Allatius[1]), Cave[2]), Le Quien[3]), Ehrhard (S. 166) und zuletzt Diekamp (S. 58 f. A. 4) haben über ihn gehandelt. In der handschriftlichen Ueberlieferung seiner zum Teil noch ungedruckten homiletischen Arbeiten wird er mit Johannes Chrysostomus, noch öfter aber mit Johannes Damascenus verwechselt. Da er selbst[4]) angiebt, seine Predigt über den bethlehemitischen Kindermord sei 744 Jahre nach der Geburt Christi geschrieben worden, so ist er ein Zeitgenosse des Damasceners gewesen. Eine Identificierung beider Männer ist gleichwohl nicht statthaft. Denn erstens tritt die Verbindung unseres Johannes mit Euboea in der Tradition immer wieder und zu bestimmt auf, als dass man sie ignorieren dürfte. Dass aber Johannes von Damascus durch Geburt oder spätere Schicksale irgendwelche Beziehung zu jener Lokalität gehabt hätte, ist durch das, was wir von seinem Leben wissen, ausgeschlossen.[5]) Zweitens hat schon Allatius die schriftstellerische Eigentümlichkeit beider Männer richtig beobachtet.[6]) In Folge dieser Sachlage bliebe die Abfassung der Homilie, von welcher unser RG aufgenommen worden ist, durch Johannes Damascenus auch dann mehr als unwahrscheinlich, wenn sich nachweisen liesse, dass seine echten Schriften es berücksichtigen. Jedenfalls hätte er dazu öfters dringende Veranlassung gehabt. Der Hinweis auf das gemäss der Erzählung des Aphroditian von den persischen Magiern angefertigte und in Persien verehrte Bild der Gottes-

---

1) In seinen Prolegomena De Joh. Damasceno bei Migne 94, 171—174 (LXV—LXVI) u. 178 ff. (LXVIII); vgl. Migne 96, 1453.

2) Cave I, 630 (ad annum 744).

3) Le Quien II, Sp. 214; vgl. Ch. Hole bei Smith and Wace III. 373.

4) Bei Migne 96, 1504 D.

5) Langen, Joh. v. Dam. 1879. S. 15—24; vgl. Migne 94, 429—514 und *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας ... ἐκδιδ. ὑπὸ Παπαδοπούλου-Κεραμέως* IV. 1897. S. 271—350.

6) Er sagt: „Est omnino gravior Damascenus nec in minutiora nisi ubi se occasio offert, effunditur, metaphoris iisque longe petitis in rebus serio exponendis non admodum delectatur, loca Scripturae et potissimum capita non exscribit, verba tantum eaque raptim inducit, a compositis quae modum excedunt abstinet, nunquam aut raro ex historiis apocryphis sua probat" (Migne 94, 171 f.). Joh. v. Euboea schreibt z. B. in seiner Weihnachtspredigt wenn auch ziemlich frei die ganze Weihnachtsgeschichte nach Mth. und Luc. und dazu Richter c. 19 u. 20 aus.

mutter und ihres himmlischen Kindes wäre nach dem Geschmack seiner Zeit eine der schärfsten Waffen gewesen, mit denen er gegen die Bilderstürmer streiten konnte. Aber Allatius, der treffliche Kenner des Damasceners, meint (a. a. O. S. 171), dass dieser das RG zwar gekannt, aber ignoriert habe.[1])

Von den Schriften des Johannes v. Euboea, eines in der apokryphen Literatur wohlbewanderten, im übrigen orthodoxen und ketzerfeindlichen Theologen, sind zwei Homilien gedruckt: 1. *Λόγος εἰς τὴν σύλληψιν τῆς ἁγίας θεοτόκου*, nach des Allatius Vorarbeiten ediert v. Ballerini.[2]) Diese Predigt benutzt so stark das Protevangelium Jacobi, dass sie zur Textkritik desselben herangezogen werden kann. Nach Allatius[3]) ist sie ein Beweis für die Existenz des Festes der unbefleckten Empfängnis der Maria schon im 8. Jahrhundert; 2. *Λόγος εἰς τὰ ἅγια νήπια τὰ*

---

1) In dem von *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς* I, S. 53 herangezogenen Hymnus des Damasceners *εἰς τὴν Θεογονίαν* erblicke ich keine Anspielung auf das RG. Doch seien daraus folgende, schwer verständliche Verse hier angeführt: *ἤνεγκε γαστὴρ ἡγιασμένη λόγον | σαφῶς ἀφλέκτως ζωγραφουμένη βάτῳ* und *μήτραν ἀφλέκτως εἰκονίζουσι κόρης | οἱ τῆς παλαιᾶς πυρπολούμενοι νέοι* (Migne 96, 820 A u. 824 B). In zwei Predigten über Maria (Migne 96) finden sich allerdings schwache Berührungen mit dem RG: Sp. 672 C *θεογενικαῖς ἀγκάλαις τὸν κτίστην βαστάσασα* vgl. RG 14, 11 f.; Sp. 689 A *Μαρία ἤτοι Μυρία* vgl. RG 12, 11; Sp. 689 B *τὸ θεόδμητον στέγος* vgl. RG 12, 20; Sp. 692 B *Πηγὴ ἐσφραγισμένη* vgl. RG 12, 9 ff. Aber gegen ihre Echtheit sind Bedenken laut geworden [Bardenhewer, S. 545; Langen (s. o. S. 88 A. 5) S. 221 ff.]. Ferner wird das *Μυρία* als Bezeichnung der Maria ganz anders begründet wie im RG, und *πηγὴ* ist auch sonst (s. u. § 4, II. 2d Julian und Ps.-Epiphanius sowie § 5, 2) Beiwort der Maria, ohne dass eine direkte Abhängigkeit vom RG ersichtlich wäre. Lehrreich ist es auch, zu bemerken, dass Joh. Damasc. in seinem grossen Werk De imaginibus unter vielen anderen den Anastasius v. Antiochien citiert (Migne 94, 1412), aber mittelst einer Stelle aus dessen Werken, die viel weniger Zugkraft hat als das RG, welches nach einer ziemlich verbreiteten Überliefelieferung als Werk und Lieblingsstück des Antiocheners galt. Mit denen, welche nach Pseudo-Damascenus die jungfräuliche Geburt des Logos und Maria als Namen seiner Mutter vorhersagten (Migne 95, S. 257 D u. 259 A), könnten die „*Χρησμῳδίαι Ἑλληνικαί*“ des RG (vgl. S. 9, 2—3) gemeint sein.

2) Migne 96, 1459 ff. Im Cod. Borbon. No. 41 (Cyrillus, Codd. graeci mscr. regiae Bibl. Borbonicae. I. Neapolis 1826. S. 127) steht Joh. monachi et presbyteri Eubansis in conceptionem s. dei genetricis oratio; vgl. Wladimir S. 263, cod. 215, No. 3.

3) Migne 94, 177 ff. (LXVIII); vgl. Ballerini bei Migne 96, 1455 ff.

ἐν Βηθλεὲμ ἀναιρεθέντα καὶ εἰς Ῥαχήλ, von Ang. Mai [1]) ohne Kommentar herausgegeben. Die uns hier interessierende Weihnachtspredigt mit den Anfangsworten *Ὁπόταν τὸ ἔαρ ἐπέλθῃ* scheint noch ungedruckt zu sein.[2]) Allatius [3]) theilt mit, dass sie „non tantum in Barberina Bibliotheca sed aliis etiam codicibus antiquissimis" vorkomme und zwar bald als *Λόγος ἱστορικὸς εἰς τὸ γενέθλιον τοῦ κυρίου* u. s. w., bald unter dem Titel *Περὶ τῶν ἐν Περσίδι πραχθέντων.* Auch macht er die Codices Vaticani No. 93, 555, 1246 und 1816 besonders namhaft als solche, welche sie dem Damascener vindicieren. Im cod. Vat. No. 1816 soll die Überschrift lauten: *Ἰωάννου μοναχοῦ καὶ ἐλαχίστου τοῦ Δαμασκηνοῦ λόγος εἰς τὴν ἁγίαν Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν γέννησιν, παρεκβληθεὶς ἀπὸ τῆς ἐξηγήσεως Ἀναστασίου πατριάρχου Θεουπόλεως περὶ τῶν ἐν Περσίδι πραχθέντων.* In der Anmerkung heisst es noch, der Cod. Colb. No. 7 (jetzt Paris. gr. No. 1179) enthalte die Homilie unter dem Namen des Johannes v. Euboea. Als weitere Handschriften werden bei Fabricius-Harles IX, 740 genannt: Cod. Taurin. 166, Cod. Nanian. 154, 9 und Cod. Laurent. 17, 5. Nach Diekamp (S. 58f. A. 4), der die Angaben des Allatius und Fabricius ergänzt, wird sie im Cod. Monac. 524 dem Johannes Chrysostomus beigelegt.

Ich selbst habe in Katalogen noch folgende Handschriften der Predigt gefunden: 1. Cod. Hierosol.[4]) No. 14, membr., 0,32×0,255, saec. XI, 314 Blätter, eine Bilderhandschrift der Jerusalemer Patriarchalbibliothek. Zwischen Stücken, die alle auf Gregor v. Nazianz hinweisen und unmittelbar hinter dessen *Λόγος εἰς τὰ ἅγια Θεοφάνια,* demselben, den ich sogleich bei Cod. Paris. 1179 erwähnen werde, steht fol. 92ᵃ—113ᵃ *Ἰωάννου τοῦ ταπεινοῦ καὶ ἐλαχίστου μοναχοῦ τοῦ Δαμασκηνοῦ λόγος εἰς τὴν ἁγίαν γέννησιν.* Ich habe der Handschrift selbst nicht habhaft werden können. Aber *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς* hat sie genau beschrieben. Er teilt auch mit, dass am Rande des Codex zu lesen sei: *ἀπορεῖται εἰ ἔστι τοῦ Δαμασκηνοῦ,* und dass manche andere Hand-

---

1) A. Mai, Classicorum auctorum Tom. X. 1838. S. XXXI u. 570 ff., abgedruckt bei Migne 96, 1501 ff.; die Predigt steht auch im Moskauer Codex No. 271 (Matthaei S. 170 No. 19) resp. No. 215 (Wladimir S. 264 No. 21).

2) Migne 64, 1377 f.; Diekamp S. 58.

3) Migne 94, 171 f. (LXV—LXVI).

4) *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς* I S. 53 ff. u. 507.

schriften die Rede dem Johannes v. Euboea zuweisen. Das eine Blatt, welches vier Bilder trägt, befindet sich jetzt in Petersburg. Anfang: *Ὁπόταν τὸ ἔαρ ἐπέλθῃ.* — 2. Cod. Hierosol. No. 178 [1]), bombyc., 0,243×0,17, 331 Folia, geschrieben im Jahre 1338, enthält zwischen einer unechten und einer echten Schrift des Basilius v. Caes. fol. 251—265 *Ἰωάννου ἐπισκόπου λόγος ἱστορικὸς εἰς τὴν ἁγίαν τοῦ Χριστοῦ γέννησιν.* Anfang: *Ὁπόταν τὸ ἔαρ ἐπέλθῃ.* — 3. Cod. Smyrn. A — 4 No. 5 [2]), 347 Folia, saec. XVI, enthält *Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου τοῦ Δαμασκηνοῦ λόγος εἰς τὴν γέννησιν τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Anfang: *Ὁπόταν τὸ ἔαρ ἐπέλθῃ.* Ob der im zweiten Bande des Jerusalemer Katalogs (Cod. 580) stehende und im 18. Jahrhundert abgeschriebene *Λόγος Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ περὶ τῆς γεννήσεως τοῦ κυρίου* (vgl. auch S. 715 No. 13) mit der genannten Weihnachtspredigt identisch ist, lässt sich aus der kurzen Notiz von Papadopulus-Kerameus (II, S. 598) nicht sicher bestimmen.

Von den genannten Handschriften kenne ich aus eigener Anschauung den Cod. Paris. gr. 1179, Colbert. 7, membr., 320 Blätter, mittelgross, saec. XI (= α^2). Der Codex trägt homiletisch-hagiographischen Charakter und enthält fol. 12^b—17^b Ioannis monachi et presbyteri Euboeae homiliam in conceptionem beatae Mariae, fol. 45^b—52^b Ioannis Damasceni Euboeae episcopi homiliam in laudem s. Anastasiae. Hinter den Festpredigten des Gregor v. Nazianz (fol. 84^a—90^a inc. *Χριστὸς γεννᾶται* expl. *τοῖς δεσμοῖς τῆς σαρκὸς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν ᾧ ἡ δόξα* u. s. w. = Migne, 36, 312 ff.) und des Basilius (fol. 90^a—95^a inc. *Χριστοῦ γέννησις* expl. *καὶ μεταμορφούμενοι ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν· ὅτι αὐτῷ πρέπει ἡ δόξα* u. s. w. = Migne, 31 Sp. 1457 ff.) und vor der dem Chrysostomus beigelegten Weihnachtspredigt (fol. 103—106^b inc. *ὁπόταν ἐκ χειμῶνος* expl. *εἰς κληρονομίαν Χριστοῦ ᾧ δόξα* u. s. w., vgl. Migne, 64, 1377 f.) steht fol. 95^a—103^a *Ἰωάννου ἐπισκόπου Εὐβοίας λόγος ἱστορικὸς εἰς τὴν ἁγίαν τοῦ Χριστοῦ γέννησιν.*[3]) Diese Weihnachtspredigt behandelt am Anfang den Gedanken, dass wie in der Natur ein neues

1) *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς* I S. 269.

2) *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς ἐν Σμύρνῃ Βιβλιοθήκης.* Smyrna 1877.

3) Omont I S. 244 f.

Leben durch den Frühling erstehe, so auch der Menschenwelt durch die Geburt Christi eine neue Frühlingszeit aufgegangen sei. Es wird nun die Weihnachtsgeschichte nach Matthäus und Lukas durchgesprochen. Auch von dem im Morgenlande aufgegangenen Stern ist die Rede: ihn sahen (fol. 98ᵃ Sp. 1) *μάγοι Περσῶν βασιλεῖς ἀστρονόμοι, τοῦ Βαλαὰμ ἀπόγονοι.* Und durch die aussergewöhnliche Herrlichkeit desselben kommen sie zu der Überzeugung, dass Bileams Prophezeiung (Num. 24, 17) nunmehr in Erfüllung gegangen sei. Sie weissagen die Ankunft eines grossen Königs aus Jakob und Israel und *κυρίαν αὐτῶν κρατεῖν μεγάλην πάσης τῆς γῆς καὶ τῆς οἰκουμένης.* Darauf heisst es (fol. 98ᵃ Sp. 2): *οὐ μόνον δὲ ἐκ τῆς τοῦ Βαλαὰμ*[1] *προφητείας τοῦτον νοήσαντες ἀλλὰ καὶ ἄλλοθεν τὴν ἀκρίβειαν τοῦ τεχθέντος Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἐν τῇ ἑαυτῶν χώρᾳ θαύματος φρικτοῦ γεγονότος ἐπέγνωσαν· Κάσανδρος τελευτᾷ.* Mit den letzteren Worten beginnen fol. 98ᵃ Sp. 2 die aus dem RG 5, 11 ff. bekannten *Χρησμῳδίαι Ἑλληνικαί.* Das erste Orakel hat die im textkritischen Apparat bei α^2 angegebene Form. Am Rande neben dem Anfang ist im Codex von jüngerer Hand eine jetzt unleserliche Bemerkung geschrieben. Hinter *γέρας* (RG 9, 5) steht *οἱ δὲ ταῦτα ἀκούσαντες ἀνεχώρησαν λυπούμενοι.* Gleich dahinter (fol. 99ᵃ Spalte 1) kommt nun die aus dem RG 11, 9 ff. bekannte Erzählung über das Wunder im Heratempel, beginnend mit den Worten: *Κῦρος δὲ ὁ βασιλεὺς τῶν Περσῶν ναὸν κατεσκεύασεν.* Doch ist der Monolog des Dionysos im Heratempel ausgelassen. Fol. 101ᵇ Sp. 1 stehen als letzter mit dem RG übereinstimmender Passus die Worte *εὐσθενεῖς ἵππους ἐπιβάντες* (vgl. RG 19, 3), und unmittelbar dahinter folgt der die ganze Erzählung von den Magiern beschliessende Satz: *δι' ἄλλης ὁδοῦ ἀνεχώρησαν εἰς τὴν χώραν αὐτῶν.* Nun wird, im Wesentlichen nach Mth. 2, 13—18, die Geschichte von der Flucht der heiligen Familie nach Ägypten und von dem bethlehemitischen Kindermord[2] berichtet, dabei aber ausdrücklich (fol. 101ᵇ

---

1) Auch Cod. N bringt die griechischen Weissagungen in Verbindung mit der Bileam-Geschichte.

2) Seine oben S. 88 ff. erwähnte Predigt über den Kindermord in Bethlehem beginnt: *πάλιν ὁ τάλας ἐγὼ τὸν νοῦν ἐπὶ Βηθλεὲμ ἐκπετάσαι βούλομαι.* Die Weihnachtspredigt wird also vor ihr entstanden sein. Leider

Sp. 2 und 103ª Sp. 1) gesagt, dass das prophetische Vorbild jener Schandthat des Herodes die Rich. c. 19—20 erzählte Vernichtung der Benjaminiten sei, die nun der Codex nach ihrer Veranlassung und ihrem Hergange in freier Wiedergabe des Bibeltextes überliefert. Mit einer Ermahnung und Lobpreisung schliesst die Predigt. Sie bietet nur zwei grössere Stücke aus dem ersten Teil des RG. Aber selbst bei diesen bringt der Verfasser noch Kürzungen, Zusätze und Wortveränderungen an, so dass er, obwohl über 200 Jahre älter als der Cod. A, doch einen weniger ursprünglichen Text enthält. Beispielsweise sei angeführt, dass der Passus *κατελύσαμεν* (S. 18, 17) — *τάχος* (S. 18, 19) hier in folgender Form auftritt: *κατέλυον καὶ διηγοῦντο τὰ περὶ τοῦ παιδίου, τὸ πῶς ἄρα ἐφαίνετο αὐτοῖς· καὶ ὁ πρῶτος αὐτῶν εἶπεν· ἐγὼ νήπιον αὐτὸν ἐθεώρουν, ὁ δεύτερος· ἐγώ, φησίν, νεώτερο(ν) τριάκοντα ἔτη εἶδον, ὁ δὲ τρίτος· ἐγὼ γέροντα πεπαλαιωμένον αὐτὸν ἔβλεπον. θαυμαζόντων δὲ αὐτῶν τὴν ἐναλλαγὴν τῆς θέας τοῦ βρέφους ἑσπέρας καταλαβούσης ἐπέστη αὐτοῖς ἄγγελος ἐξαστράπτων φοβερὸς τῇ ὁράσει λέγων αὐτοῖς· τὸ τάχος* u. s. w.[1]) Der Passus 15, 21 ff. wird so wiedergegeben: *ὁ οὖν βασιλεὺς Περσῶν μηδὲν μελήσας μηδὲ ὅλως ἀναμείνας προσκαλεσάμενος τοὺς ὑπὸ χεῖρα αὐτοῦ βασιλεῖς μάγους ἔπεμψε μετὰ δώρων.* Die Magier als Könige und ihre Dreizahl verraten schon genügend, dass die Textform in α^2 ein Spätling ist (s. u. § 4, II. 2ª, 5). Während im ursprünglichen RG die Magier ihre Geschenke erst dann ausbreiten, nachdem sie aus dem Zwiegespräch mit Maria die Gottheit und königliche Herrlichkeit des Jesuskindes erkannt haben, lässt Joh. v. Euboea sie gleich, nachdem sie der heiligen Familie ansichtig geworden sind, die Gaben austeilen und erst dann fragen, wen sie vor sich haben! Natürlich bringt er auch hier wieder einige Verzierungen an. Die Stelle 17, 4—6 lautet also bei ihm: *καὶ εἶδον τὴν γεννήσασαν καὶ τὸν γεννηθέντα· ἀνοίξαντες δὲ τοὺς θησαυροὺς αὐτῶν προσήνεγκαν αὐτῷ δῶρα, χρυσὸν καὶ λίβανον καὶ σμύρναν· χρυσὸν ὡς βασιλεῖ, λίβανον ὡς θεῷ, σμύρναν ὡς θνητῷ· τότε ἐπλη* || fol. 101ª || *ρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου· βασιλεῖς Ἀράβων καὶ Σαβὰ δῶρα προσοίσουσιν καὶ δοθήσεται αὐτῷ ἐκ τοῦ χρυ-*

war, als ich A. Mai's Publikation kennen lernte, der Cod. Paris. No. 1179 nicht mehr in meiner Hand.

1) Vgl. Diekamp S. 66 A. 1.

σοῦ τῆς Ἀραβίας. εἶπον δὲ οἱ μάγοι τῇ παρθένῳ· τίς καλεῖ. περίφημε μῆτερ; — An manchen Mängeln mag der Abschreiber Schuld sein. Die Handschrift wimmelt von Fehlern aller Art: Worte sind ausgelassen oder verstümmelt, Vokale verwechselt, Accente falsch gesetzt, die grammatische Konstruktion wird vernachlässigt. Die Spiritus sind meist eckig, Jota adscriptum und subscriptum fehlt.

Derselben Textfamilie wie Cod. Paris. 1179 gehören die folgenden vier von Diekamp (S. 58 A. 1) aufgefundenen Handschriften der Predigt an: Cod. Barberin. V, 33 fol. 137 ff. [saec. XV oder XVI[1])]; Cod. Marc. Class. II, 190 [saec. XVI oder XVII[1])]; Cod. Marc. Class. VII, 38 (saec. XVI); Cod. Laurent. Plut. IX, 17 (saec. XVI). In seine Abschriften dieser Codices konnte ich noch kurz vor Beginn des Druckes Einsicht nehmen. Auch Cod. Hierosol. I No. 14 scheint hierher zu gehören. Die ihm beigegebenen Bilder, welche *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς* ausführlich beschrieben hat, deuten darauf hin. Sie illustrieren nämlich nur die Geburt Christi, die drei griechischen Weissagungen auf Christus (S. 5—9), das Wunder im persischen Heratempel und die Erlebnisse der Magier in Jerusalem und Bethlehem, die Flucht der Maria, den bethlehemitischen Kindermord und die Rich. c. 19—20 berichteten Vorgänge. Dass die Illustrationen nicht immer dieselbe Reihenfolge haben, wie die ihnen entsprechenden Erzählungen der Predigt, erklärt sich wohl aus technischen Gründen.

Eine etwas andere Gestalt besitzt die Predigt im Cod. Vatic. 555 (= a^1). PHJ hat mir die ersten und letzten Seiten abgeschrieben. Umfangreiche Kollationen der für die Textkritik in Betracht kommenden Stellen mit dem Wortlaut des RG bei Wirth hat Graeven für mich angefertigt. Der Codex ist eine Pergamenthandschrift, saec. XI, Folioformat, und enthält hinter derselben Predigt des Basilius, der sie auch im cod. Paris. 1179 folgt, fol. 309—338 (oder 339) *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου μοναχοῦ τοῦ Δαμασκηνοῦ ἐξήγησις περὶ τῶν ἐν Περσίδι πραχθέντων.* Die Kollationen zeigen, dass der Abschreiber das Jota adscriptum anwendet. Die Predigt beginnt ebenfalls mit *ὁπόταν τὸ ἔαρ.* Hinter den Worten fol. 313 (oder 314)[b] *θαύματος φρικτοῦ γεγονότος* folgt aber mit *Βασιλεύοντος γὰρ Ἀρρενάτου*

1) Nach Diekamp's brieflicher Mitteilung.

das ganze RG. An die Schlussworte des RG *εἴπερ ἀληθῆ ταῦτα εἶναι δοκεῖ* ist dann noch der Passus angefügt, der uns wieder daran erinnert, dass wir es mit einer Weihnachtspredigt zu thun haben: *ἡμεῖς οὖν τὰ εἰκότα ἑορτάσωμεν σήμερον καὶ τὴν Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν γένναν τιμήσωμεν καὶ φαιδρῶς ἀλάξωμεν· μετὰ τῶν ποιμένων ὑμνήσωμεν, μετὰ τῶν ἀγγέλων χορεύσωμεν, μετὰ τῶν μάγων τῷ τεχθέντι νηπίῳ Χριστῷ τῷ θεῷ ἡμῶν προσκυνήσωμεν· καὶ χάρις τῷ εἰς τὰ ἴδια ἀλλοτρίως ἐλ(η)λυθότι, ὅτι τὸν ξένον ἐδόξασεν· αὐτῷ γὰρ πρέπε(ι) πᾶσα δόξα, τιμή τε καὶ προσκύνησις σὺν τῷ ἀνάρχῳ πατρὶ καὶ τῷ παναγίῳ καὶ ζωοποιῷ αὐτοῦ πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν.* Diesen Schluss hat die Predigt auch in Diekamp's Cod. Marc. Class. VII, 38, also wahrscheinlich auch in allen anderen vollständigen Handschriften der Predigt. Allem Anschein nach enthält aber auch der Vaticanus die homiletische Paraphrase von Mth. c. 2, 13—18 und Rich. c. 19—20. Wenigstens bemerkt Gräven zu der Stelle des RG, welche, wie ich eben mitteilte, Cod. Paris. 1179 mit ihm zuletzt gemeinsam hat (*εὐσθενεῖς ἵππους ἐπιβάντες* RG 19, 3) über Cod. Vatic. 555 Folgendes: „geändert und grosse Einlage fol. 322ª Col. II, anhebend mit Josephs Traum, — fol. 325ª Col. I Lin. 7". Die Auswahl des Stoffes, welche in der Recension der Predigt des Parisinus vorliegt, hat guten Sinn. Aber das RG als Ganzes im Rahmen einer Weihnachtspredigt nimmt sich merkwürdig aus. Trotzdem [1]) kann diese längere Recension mit dem unverkürzten RG von der Hand des Johannes v. Euboea herrühren und unter dem Einfluss der Tradition entstanden sein, dass der berühmte Patriarch Anastasius von Antiochien das RG als Lektüre bevorzugte (s. o. S. 76f.). Die kürzere Fassung stammt vielleicht von redigierenden Abschreibern her, oder sie ist als eine eigene für die Festfeier von Johannes v. Euboea selbst unternommene Bearbeitung des in der längeren Recension vorliegenden Rohmaterials anzusehen. Im Vergleich zu den besseren Handschriften des RG ist freilich auch dieses als minderwertig zu bezeichnen. Die Subjektivität des Homileten tritt an dem echten Text so stark hervor, dass man ohne eine durch die anderen Zeugen ausgeübte

1) In der ägyptischen Kirche bildeten apokryphe Erzählungen, wie Robinson gezeigt hat, geradezu den Hauptgegenstand vieler Predigten. Vgl. v. Dobschütz in der Th. Lz. 1896. No. 21 Sp. 548.

Kontrolle den Lesarten des Johannes v. Euboea kaum mehr traut. Die Einlage fol. 322—325 ist nicht die einzige, welche er macht. Auch z. B. zu S. 15, 21 ff. teilt Gräven mit: „diese Partie in sehr viel erweiterter Fassung: Erzählung der Audienz der Magier bei Herodes“. Ihr Aussehen kann man aus Cod. 1179 erschliessen, wo es heisst: ... *τὰ Ἱεροσόλυμα κατέλαβον καὶ ἠρώτων λέγοντες· ποῦ ἐστὶν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων· εἰς γὰρ ἐκείνου προσκύνησιν ἥκομεν· εἴδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ καὶ ἤλθομεν προσκυνῆσαι αὐτόν· ἀκούσας δὲ ταῦτα Ἡρώδης ἐταράχθη καὶ πᾶσα Ἱεροσόλυμα μετ᾽ αὐτοῦ· καὶ προσκαλεσάμενος τοὺς ἱερεῖς καὶ γραμματεῖς τοῦ λαοῦ* ‖ fol. 100^{b} ‖ *ἐπυνθάνετο παρ᾽ αὐτῶν, ποῦ ὁ Χριστὸς γεννᾶται. οἱ δὲ εἶπον αὐτῷ· ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας· οὕτως γὰρ γέγραπται διὰ τοῦ προφήτου· „καὶ σὺ — λαόν μου τὸν Ἰσραήλ“. τότε Ἡρώδης λάθρα καλέσας τοὺς μάγους ἠκρίβωσε παρ αὐτῶν τὸν χρόνον τοῦ φαινομένου ἀστέρος· οἱ δὲ εἶπον αὐτῷ, ὅτι χρόνον ἡμερῶν ἔχομεν σήμερον τὸν ἀστέρα θεωροῦντες καὶ ἄχρις οὗ*[1]) *τὴν ὁδοιπορίαν ποιῶμεν*[2]) *ἕως τῶν ὧδε ὑπ᾽ αὐτοῦ ὁδηγούμενοι· ἐζήτει γὰρ Ἡρώδης τὸν χρόνον τῆς γεννήσεως τοῦ Χριστοῦ οὐχ ὡς τιμῆσαι θέλων, ἀλλ᾽ ἀνελεῖν αὐτὸν βουλόμενος· καὶ ἐζήτουν οἱ Ἰουδαῖοι παρὰ τῶν μάγων τὸ ἑπόμενον καὶ δι᾽ οὗ πάρεστε· καὶ εἶπον οἱ μάγοι· ὃν λέγετε Μεσσίαν, ἐτέχθη* (vgl. RG 16, 4). Auch der damit in Verbindung stehende Abschnitt *τοῦ δὲ βασιλεύοντος* S. 16, 21 — *εὐτελεῖ* S. 17, 4 ist „sehr erweitert und geändert“. Dass der Cod. Vatic. den Passus S. 17, 4—6 nach Analogie des Cod. Paris. enthält, kann man deshalb annehmen, weil nach Gräven die Worte *ἀσπασάμενοι* S. 18, 6 — *εἰπόντες αὐτῷ* S. 18, 7 also die Darbringung der Geschenke beim Abschied der Magier in ihm fehlen. Die Rede des Gottes Dionys S. 14, 14 ff. lässt er im Unterschied vom Cod. Paris. nicht aus. Die aus Cod. 1179 mitgeteilte Veränderung des Passus im RG 18, 17 wiederholt sich offenbar auch im Vaticanus, zu dem Gräven an dieser Stelle notiert: „geändert und erweitert“. Ein „grosses Einschiebsel“ steht ferner hinter *ἐξουσία* S. 44, 6. Die Stelle 45, 5 ff. bietet der Vaticanus in folgender Form: *ἱερῷ γεννηθέντος Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν τὴν αὐτὴν πάλιν ἡμέραν τοῦ ἐνιαυτοῦ*

---

1) Cod.: *οὖν*.
2) Cod.: *ποιοῦντες*.

κυκλικῶς φερομένου ἐδείκνυτο πᾶσιν ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ τόπου ἱστάμενος ἕως τοῦ ἀναληφθῆναι τὸν κύριον· πάντα δὲ τὰ ἀγάλματα u. s. w. Das erste Orakel S. 6, 10 f. bringt er wesentlich in derselben Form wie der Parisinus. Aber dieser Form fehlt die Pointe, welche der Zusammenhang (*μὴ γὰρ περὶ ἀνδρὸς ἀπὸ Μακεδονίας ἤξαντος* S. 7, 3 f.; vgl. S. 9, 7) fordert, und die das Orakel in seiner ursprünglichen Form auch besessen hat. Denn wenn wir dasselbe auch nicht mehr ganz genau rekonstruieren können, so ist doch aus seinen Resten bei ABCDEFGH noch zu ersehen, dass darin mit absichtlicher Zweideutigkeit von Alexander d. Gr. gesprochen wurde. Schon im 8. Jahrhundert wird also der Wortlaut dieser dunklen Weissagung nicht mehr intakt gewesen sein, und Johannes v. Euboea, der den Hörern oder Lesern seiner Homilie lieber ganze wenn auch unechte Waare als echte Fragmente vorsetzen wollte, hat sie durch eine andere ersetzt. In der *Συμφωνία* (s. u. S. 148) tritt die von Johannes v. Euboea verwendete Weissagung als *Σόλωνος ἀπόφθεγμα* auf. Unser Homilet legt durch dieselbe ein neues Zeugnis von seiner Bekanntschaft mit der christlich-apokryphen Litteratur ab. Ein weiterer Beweis für die Überarbeitung, welche das RG durch ihn erfahren hat, ist die Thatsache, dass die Persica bis auf eins (S. 39, 1) fehlen. Die im Parisinus benutzten Stücke des RG enthalten zufällig keine Persica. Noch andere Abkürzungen kommen vor. So folgt auf *ὕβριν* S. 32, 18 sogleich *οἱ Ἰουδαῖοι* S. 33, 7; der Schluss der Weissagung des Trachelaphius fehlt; hinter *νεύων* S. 41, 10 folgt gleich *ὅθεν* S. 41, 13, hinter *ἁπτομένους* S. 41, 25 gleich *πλήν* S. 42, 1; ferner fehlt *Ἀρρινάτος* S. 44, 8—*ἐπήνεσεν* S. 44, 11. Dagegen kann man wieder eine Erweiterung des ursprünglichen Textes S. 45, 3 u. 9 lesen. Die angeführten Umstände genügen, um zu zeigen, dass die bei mir vorübergehend auftauchende Vermutung, Johannes v. Euboea könne am Ende selbst der Verfasser des RG sein, ganz unhaltbar ist. Nein, das vorgefundene Werk ist von ihm in sachlicher wie in sprachlicher Hinsicht nach Gutdünken redigiert worden, und allenthalben merkt man die Spuren seiner Bearbeitung. Nicht überall jedoch hat seine Hand so stark eingegriffen, wie es bei der altertümlichen Erzählung des Aphroditian der Fall ist. An sehr vielen Stellen geht er mit den besseren Handschriften. Und dann ist er uns ein willkommener Gewährsmann dafür, dass der auf ihnen

basierende Text des RG derselbe ist, welchen man schon im 8. Jahrhundert gelesen hat. Dass die homiletische Recension des RG durch Johannes v. Euboea und die handschriftliche Überlieferung in den Codd. CNQR auf einem gemeinschaftlichen Archetypus beruhen, werde ich noch suchen wahrscheinlich zu machen.

2. *Νουθεσία γέροντος περὶ τῶν ἁγίων εἰκόνων.* — Derselbe Moskauer Codex, in welchem die oben S. 71 mit G bezeichnete Handschrift des RG steht, enthält fol. 142ª—241ᵇ eine umfangreiche „Ermahnung eines Greises betreffend die heiligen Bilder". Sie ist eine Verteidigung des Bilderdienstes mit patristischen und apokryphen Autoritäten in der Art, wie sie die Väter des 2. nicänischen Konzils geführt haben. Leider habe ich sie nicht so eingehend, wie ich es wünschte, studieren können, weil über den anderen Arbeiten am Codex der grösste Teil der Leihfrist verstrichen war. Ich weiss auch nicht, ob sie schon gedruckt worden ist oder noch in anderen Handschriften existiert.[1]) Über die von ihr citierten Autoritäten giebt Wladimir, der übrigens diese Catene nur bis fol. 171 reichen lässt, Auskunft. Ich bemerke dazu: Der jüngste Kirchenvater, welcher vorkommt, ist Johannes Damascenus, der älteste ist Ignatius v. Antiochien.[2])

1) Ungedruckte Abhandlungen über den Bilderstreit verzeichnet Ehrhard bei Krumbacher 2. Aufl. S. 71.

2) Die Citierung des Ignatius v. Ant. gewährt einen lehrreichen Einblick in die Mittel, mit denen die Bilderfreunde ihre Sache verteidigten. Fol. 229ᵇ—230ª steht unter der roten Überschrift: *Τοῦ ἁγίου Ἰγνατίου* Folgendes: *εἴ τις ἐν ἀλλοτρίᾳ γνώμῃ περιπατεῖ,* [*καὶ*] *οὐκ ἔστι τοῦ Χριστοῦ οὐδὲ τοῦ πάθους αὐτοῦ κοινωνὸς ἀλλ' ἔστιν ἀλώπηξ φθορεὺς ἀμπελῶνος Χριστοῦ· τῷ τοιούτῳ μηδὲ συναναμίγνυσθε, ἵνα μὴ συναπόλησθε αὐτοῖς.* Nun kommen zwei Beschlüsse der 5. und 6. ökumenischen Synode. Darauf heisst es unter der roten Überschrift: *Τοῦ ἁγίου Ἰγνατίου ἐκ τῆς πρὸς τοὺς Σμυρναίους ἐπιστολῆς* also: *τί γάρ ὠφελεῖ, εἰ ἐμὲ ἐπαινεῖ τις, τὸν δὲ κύριόν μου βλασφημεῖ, μὴ λέγων αὐτὸν σαρκοφόρον θεόν; ὁ δὲ τοῦτο οὐ λέγων τελείως αὐτὸν ἀπαρνεῖται, ὢν νεκροφόρος· τὰ δὲ ὀνόματα αὐτῶν ὄντα ἄπιστα νῦν οὐκ ἔδοξέ μοι συγγράψαι ἀλλὰ μηδὲ γένοιτό μοι αὐτῶν μνημονεύειν.* In der That gehört dieser Passus in den für echt gehaltenen Brief des Ignatius an die Smyrnäer (c. 5, 2—3), und er ist für die Textkritik nicht unbrauchbar. Hieran schliesst sich ein bis fol. 233ª reichender Protest gegen das bilderstürmende, manichäisch gesinnte Kaisertum ohne neue Überschrift, ja ohne neuen Zeilenanfang und ohne jeglichen leeren Zwischenraum so unmittelbar an, dass der nicht kundige Leser notwendig denselben noch für Worte des Ignatius halten muss. Und dass diese Täuschung vom

Fol. 235[a] steht ein dem Pamphilus beigelegtes Stück *Ἐκ τῆς ἐν Ἀντιοχείᾳ γεναμένης συνόδου ὑπὸ τῶν ἀποστόλων κεφάλαιον τέταρτον.*[1]) Auch die Abgarsage wird mitgeteilt (fol. 155[b]—156[a]), und zwar in der Form, dass der Assyrerkönig *Αὔγαρος* (*Αὔγαρις*?), getrieben von göttlicher Sehnsucht, Jesum zu sehen, der so wunderbare Dinge bei den Juden verrichte, durch Boten ihn zu sich einladen lässt *ἵνα πιστεύσωμεν, ὅτι σὺ εἶ τὸ φῶς καὶ ἡ δόξα τῶν ἐθνῶν.* Jesus lehnt die Einladung mit dem Hinweis darauf, dass er nur zu dem Volke Israel gesendet sei, ab, schickt ihm aber auf seinen Wunsch und, um seine Sehnsucht einigermassen zu befriedigen, durch dieselben Boten sein auf die bekannte, wunderbare Weise entstandenes Bild. Am Schluss heisst es: *ἔδωκεν αὐτὴν (εἰκόνα) τοῖς ἀποσταλεῖσιν παρὰ Αὐγάρ(ου) τ(οῦ) βασιλ(έως) καὶ ηὐλόγησεν αὐτούς τε καὶ τὸν βασιλέα καὶ τὴν πόλιν ἑδράσας αὐτῆς καὶ τὰ θεμέλια, καθὼς καὶ ὁ θεοφόρος πατὴρ ἡμῶν Ἐφραὶμ διηγεῖται ἐν τῷ λόγῳ τῆς διαθήκης αὐτοῦ.*[2])

Verfasser, obwohl er auch Dinge aus seiner eigenen Zeit vorbringt, die Ignatius natürlich nicht gesagt haben kann, doch im ganzen beabsichtigt ist, darf man daraus entnehmen, dass am Schluss des Protestes steht: *μέχρις ἂν μετανοήσωσι*, also im wesentlichen diejenigen ignatianischen Worte, welche unmittelbar auf das obige echte Citat aus Ignatius folgen. Der Verfasser hat seine Schutzrede mit echten Worten des Ignatius eingerahmt und deshalb das Recht zu haben geglaubt, das Ganze unter dessen Namen zu veröffentlichen. Gleich hinter *μετανοήσωσι* lesen wir fol. 233[a] unter der roten Überschrift *Τοῦ αὐτοῦ ἁγίου* den folgenden Text, den ich ebensowenig wie das Citat 229[b] f. in den echten Briefen des Ignatius nachzuweisen vermag: *τοὺς μισοῦντας οὖν τὸν θεὸν μισεῖν χρὴ καὶ τοῖς ἐχθροῖς αὐτοῦ* . . . ., *οὐ μὴν καὶ διώκειν αὐτοὺς ἢ πτύειν καθὼς καὶ τὰ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότα τὸν θεόν, ἀλλ' ἐχθροὺς μὲν ἡγεῖσθαι καὶ χωρίζεσθαι ἀπ' αὐτῶν, νουθετεῖν δὲ αὐτοὺς καὶ ἐπὶ μετάνοιαν παρακαλεῖν ἐὰν ἄρα θέλωσιν.* Hieran reihen sich dann Citate aus anderen Schriftstellern, zuerst fol. 233[b] kommt *ὁ ἅγιος Γρηγόριος.* — Manichäer werden oben die Bilderstürmer genannt, weil sie angeblich die Materie verachten. In gleicher Anwendung kommt der Name auch bei Johannes Damascenus und bei den Vätern der 2. nicänischen Synode vor. Vgl. Harnack, Dogmengeschichte II, S. 455 und Gass bei Herzog, 2. Aufl., X, 536.

1) Der Cod. Monac. (Harnack und Preuschen S. 545) und der Athos-Codex No. 2970 (Lambros, Catalog der Athos-Handschriften. vol. I. 1895), welche es ebenfalls enthalten, sind bedeutend jünger als der Mosquensis.

2) Eine eigentümliche Recension der Abgarsage bietet Cod. Vindob. theol. gr. 315.

Auf Blatt 233^b—234^a unter der Überschrift *Ἐκ τῆς ἐκθέσεως τοῦ ἁγίου Ἀναστασίου πατριάρχου Θεουπόλεως· Ἐξήγησις περὶ τῶν ἐν Περσίδι πραχθέντων, περὶ τῶν μάγων διηγουμένων,* vor einem Fragment der Vita Silvestri steht auch das Stück des RG 17, 16 *ἡμεῖς δὲ* bis 18, 17 *κατελύσαμεν,* welches über die Erlebnisse der Magier handelt. Ich habe es mit γ^1 bezeichnet. Seine Benutzung durch den Verfasser der *Νουθεσία* ist ein Beweis für die Beliebtheit, welche der Erzählung des Aphroditian trotz ihrer Heterodoxieen in manchen Kreisen der Bilderfreunde zu teil geworden ist. Und wenn auch die Überschrift[1]) noch nicht deutlich den Anastasius v. Antiochien als den Verfasser des RG nennt, so zeigt sie doch, dass man es schon im 8. Jahrhundert irgendwie mit ihm zusammenbrachte.

Die *Νουθεσία* gehört offenbar mit zu den Flugschriften, welche in der Periode der Bilderstreitigkeiten zur Sicherung der Rechtgläubigkeit erschienen. Ihr Verfasser schlägt einen scharfen Ton an, und er bringt gegen das Kaisertum Dinge vor, welche nur in Zeiten höchster Erregung ausgesprochen werden konnten. Dies deutet darauf hin, dass wir ihn noch der Phase vor dem 2. nicänischen Konzil 787 zuzuweisen haben, in der die Wogen der gegenseitigen Erbitterung höher schlugen als in dem zweiten Stadium des Bilderkrieges, das mit 814 beginnt.[2]) Fol. 232^a lesen wir: *καὶ νῦν ὁ μακάριος Γερμανὸς ὁ βίῳ καὶ λόγῳ ἐξαστράπτων ἐρραπίσθη καὶ ἐξόριστος γέγονεν.* Im Jahre 730 zwang Leo der Isaurier den greisen Patriarchen, aus seinem Amte zu weichen.[3]) Zu diesen Anhaltspunkten für die Zeitbestimmung passen die Worte im Anfang der Schrift, die Wladimir noch mitteilt: *Γεώργιος ὀνόματι καθήμενος ἐν ὄρει τῶν ἐλαιῶν ἐν τῷ Ταύρῳ τῆς Κιλικίας ἐπὶ βασιλέων Λέοντος καὶ Κωνσταντίνου.* Leo regierte 717—741, sein Sohn und Nachfolger Konstantin (Kopronymus oder Kaballinus) 741—775.

---

1) Mit ihr vgl. die schon weitergehende Notiz o. S. 90. Siehe auch u. S. 118.

2) Thomas, Theodor v. Studion und sein Zeitalter. 1892; Dräseke, Der Mönch und Presbyter Epiphanios (Byz. Zschr. 1895. S. 354).

3) Bardenhewer S. 539; Mansi, Sacr. conciliorum nov. et ampl. collectio XII, 953. Nach Schwarzlose, Der Bilderstreit. 1890. S. 54 hat sich der Rücktritt des Germanus nicht in so gewaltsamer Weise vollzogen, als es nach dem obigen Citat aus der *Νουθεσία* der Fall gewesen ist.

3. Die Jakobsleiter und die Palaea interpretata. — In einer Beziehung zu der Erzählung des Aphroditian steht auch das jetzt nur noch slavisch vorhandene Apokryphon „die Leiter Jakobs", das zusammen mit anderen Apokryphen in der Palaea interpretata [1]) vorkommt. In der zum Teil von S. Sobolewski angefertigten lateinischen Übersetzung der Einleitung des Vassiliev (S. XXIX) heisst es von ihr: Est in antiquorum Slavorum litteris liber magnus theologicus, qui inscribitur „Palaea interpretata . . ." contra Iudaeos praecipue conscriptus, ubi Bibliorum narratio explanatur eo sensu, Vetus Testamentum praefigurationem Novi esse Novumque ex Vetere omnino explicari . . . . Hoc libro, qui quin ex Graeco conversus sit, dubitari non potest, praecipue contra Iudaeos disputatur, quamquam Muhamedani quoque tanguntur. Neque abest suspicio, eum librum s. VIII—IX compositum non multo post fortasse jam X. s. in Slavicum conversum ibique postea auctum et suppletum esse. In antiquissimis codicibus Slavicis Palaea interpretata duos apocryphos continet: Testamenta XII patriarcharum et Scalam Jacobi. Hiermit stimmt im Wesentlichen überein, was unter vielem anderen Porfirjev in der ausführlichen Einleitung zu seinen „Apokryphen Sagen" (s. o. S. 50) bemerkt. Hinsichtlich der Zeit der Abfassung resp. Übersetzung der Palaea differiert seine Meinung nur wenig von der des Vassiliev. Auch teilt Porfirjev mit, dass ausser der Jakobsleiter und dem Testament der 12 Patriarchen in der Palaea die „Offenbarung des Abraham" und Sagen von Kain, Abel, Sif (Seth?), Lamech und anderen alttestamentlichen Personen zu lesen seien. Sie verdient also seitens der Kirchenhistoriker Beachtung. Über den Inhalt der gelehrten, russisch geschriebenen Einleitung

---

1) Siehe oben § 1 S. 55. Aus einer Notiz im Archiv für slavische Philologie. XVIII. 1896. Hrsg. v. V. Jagić. S. 283 lese ich zu meiner Freude, dass eine gründliche Bearbeitung der vernachlässigten Palaea-Litteratur in Angriff genommen ist. Mit ihrer Hilfe lässt sich unsere Kenntnis der jüdisch-christlichen Legendenschreiberei vermehren. Die Erläuterung von Vers 9 des kanonischen Judasbriefes in der Palaea-historica giebt Vassiliev S. 257f. wieder mit dem Bemerken (S. XLVI), dass sie vielleicht der dem Origenes bekannten Ἀνάληψις Μωυσέως entstamme; man kann jetzt dazu vergleichen R. A. Charles, The assumption of Moses. London 1897. Im übrigen verweise ich auf Kozak (S. 135) und hinsichtlich der Palaea-Litteratur auf Vassiliev S. XXIX ff. und XLII—LI.

Porfirjev's haben mich die Herren Dr. Moritz Müller in Bonn (jetzt Bibliothekar an der Stadtbibliothek in Aachen) und stud. Nic. v. Weydlich aus Selengkowo bei Smolensk, so gut sie es vermochten, unterrichtet. Letzterer hat mir auch die Jakobsleiter, und was dazu gehört, nach Porfirjev's Ausgabe aus dem Altrussischen ins Deutsche übertragen. Den deutschen Text vollständig mitzuteilen kann ich nicht wagen, weil er im einzelnen vielleicht nicht immer richtig ist, aber vom ganzen kann ich mir auf Grund jener Übertragung doch eine richtige Vorstellung machen.

Die „Jakobsleiter" enthält zuerst eine durch erdichtete Umstände bewerkstelligte Erweiterung von Gen. 28, 10—22, sodann die Deutung der Vision durch einen Engel, welcher dem Jakob die Leidensgeschichte seines Volkes und den heilbringenden Messias vorher verkündigt. In der Schilderung der seiner Ankunft vorangehenden Zeichen, seines Werkes, Leidens und schliesslichen Sieges wurzelt die Bedeutung dieser christlichen Apokalypse. Ich veröffentliche hier ihren zweiten Teil, der etwa zwei Fünftel ausmacht. Das Lateinische sind die von Vassiliev (S. XXX f.) mitgeteilten Bruchstücke, das Deutsche ihre — nicht unbedingt zuverlässigen — Ergänzungen aus dem slavischen Text durch v. Weydlich: „Temporibus postremis erit homo ab Altissimo et superiora cum inferioribus conjuncturus est. Von ihm werden (vor) seiner Ankunft ihre Söhne und Töchter (und ihre Jünglinge) verkündigen, indem sie Visionen darüber haben wer-
5 den. Erunt et signa tempore ejus adventus. Ein Baum mit dem Beile gehauen wird bluten. Kinder im Alter von drei Monaten werden mit Verstand sprechen.[1]) Und das Kind im Leibe der Mutter giebt Kunde von seiner Bahn. Iuvenis quasi senex erit et tunc veniet is, quem exspectabant. Sein Pfad wird von
10 niemandem erkannt werden.[2]) Tunc terra gloriabitur, nam gloriam coelestem accipiet; quae supra fuerunt eadem erunt infra. Et ex semine tuo florebit radix regia, emi-

1) Als erfüllt sieht der Verfasser der Palaea in seinem Kommentar diese Weissagung an z. B. durch das Martyrium des kleinen Cyricus. Vgl. Harnack und Preuschen I, 826 Cyricus und Julitta.

2) Vom Verfasser der Palaea wird in seinem Kommentar dieser Satz als Vorherverkündigung der jungfräulichen Geburt Christi gedeutet, die dadurch von niemandem erkannt wird, weil Joseph gemäss Mt. 1, 24 die Maria als sein Weib zu sich nimmt. Vgl. Ignatius ad Ephesios c. 19. 1.

nebit et malorum potestatem repellet: ipse autem ethnicis[1]) erit salus et laborantibus requies. Et nubes erunt universum mundum prae aestu adumbrantes,[2]) nec aliter ordinata essent quae erant inordinata (incomposita) nisi is venturus esset, nec aliter superiora inferioribus conjungi potuissent (nisi descensurus esset). Tempore autem ejus adventus juvencae aeneae et lapideae omniaque sculptilia (omnesque statuae?) per tres dies vocem edent et sapientibus illis nuntium perferent, ut cognoscant quae futura sunt (an „erunt"?) in terra; qui quid in terra accidisset scire cupientes stella (duce) iter perfecerint[3]) usque ad eum, quem angeli supra non vident. Tum in terra reperietur Omnipotens in corpore et manibus corporeis portatus rem humanam renovabit et Evam[4]) rescitet[!] e fructu arboris mortuam. Tunc impiorum fraus[5]) arguetur et omnia idola in eorum faciem prolabentur; nam ab homine principe superata neque gubernari[!], dum phantasmata excogitent, neque praedicere possunt: honore enim spoliata sine gloria manebunt, is enim qui advenerit imperium et potestatem sibi arripiet, und er wird die Gerechtigkeit dem Abraham vergelten, weil er es ihm früher gesagt hat. Dann wird Jener alles Scharfe stumpf und alles Rauhe glatt machen. Und er wird alles Unwahre in die Tiefe des Meeres werfen und wird Wunder am Himmel und auf der Erde erzeugen. Und er wird verletzt in der Mitte seines geliebten Hauses. Und wenn er verletzt sein wird, dann kommt die Rettung und das Ende von allem Unglück. Die, welche ihn verletzt haben, werden sich selbst eine Verletzung beibringen, die nie geheilt wird. Den Verletzten wird alles Geschöpf anbeten,

1) Ländern: v. Weydlich.

2) et laborantibus-adumbrantes] und für die sich Abmühenden wird er Ruhe und eine Wolke sein, welche die ganze Welt vor der Glut beschattet: v. Weydlich.

3) Der Verfasser der Palaea schreibt, indem er in seiner Auslegung auf die Worte der „Jakobsleiter" zurückkommt, an zwei verschiedenen Stellen (Vassiliev S. XXXI) cognoscent statt perfecerint; v. Weydlich übersetzt das betreffende Textwort mit „sie werden finden".

4) Evam] Adam und Eva: v. Weydlich.

5) Vgl. Ignatius ad Ephesios c. 19, 3.

und sehr viele werden auf ihn bauen. Und überall, in allen Ländern wird man davon erfahren. Die, welche seinen Namen erkennen werden, werden sich nicht schämen. An Macht und an 45 Jahren wird derselbe nie verarmen."

Die Verwandtschaft zwischen der „Jakobsleiter" und der Erzählung des Aphroditian ist schon von Porfirjev und Vassiliev bemerkt worden. Man vergleiche RG 13, 3—15, 23 u. 18, 8—10 mit obigem Citat. Und zwar ist dem Anschein nach die „Jakobsleiter" ein noch mit anderen Stoffen vermischter und für ihre eigenen Zwecke zurechtgemachter Auszug aus dem lebensvollen Inhalt der Erzählung. Den einen Satz (RG 18, 9f.), welcher von der Vereinigung der oberen Dinge mit den unteren handelt und daher ihr Leitmotiv ist, bringt sie sogar zweimal. Sie will nämlich die Leiter Jakobs, an der die Engel auf- und niedersteigen, im christlich-messianischen Sinne deuten und also zeigen, dass durch Christi Erscheinung die dort geweissagte Einheit von Himmel und Erde, Gottheit und Menschheit hergestellt worden sei. Die doppelseitige Christologie der Erzählung ist von der „Jakobsleiter", wie das „homo ab altissimo" und das „in terra reperietur omnipotens" beweisen, festgehalten worden. Wenn es richtig ist, dass die Entstehung der ursprünglich griechischen Palaea in das 8.—9. Jahrhundert fällt, so müssen wir die Abfassung der „Jakobsleiter" in eine frühere Periode versetzen. Leider ist der Inhalt zu farblos, als dass man von ihm aus mutmassen könnte, bis wie weit vom 8—9. Jahrhundert rückwärts wir das Zeitalter ihres Verfassers zu rechnen haben. Für die Konstruktion des Textes des RG fallen die zum teil freien Entlehnungen der „Jakobsleiter" aus demselben nicht ins Gewicht. Denn sie enthalten nichts, was nicht schon durch die griechischen Handschriften sicher ist.

Bekanntlich kursierten bei den gnostischen Ebioniten *Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου ... ὡς ἐξηγουμένου κατά τε τοῦ ναοῦ καὶ τῶν θυσιῶν κατά τε τοῦ πυρὸς τοῦ ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ* (Epiphanius, haer. XXX, c. 16).[1]) In der slavischen „Jakobsleiter" wird, soviel ich sehen kann, die Vernichtung des jüdischen Tempels und des mit ihm verbundenen Opferwesens nicht besonders geweissagt. Eine Tendenzschrift aber, die aus den Kreisen der

---

1) Vgl. Harnack und Preuschen S. 207.

gnostischen Ebioniten herrührte, würde sich sicherlich nicht damit begnügt haben, in die kurze und allgemeine Vorherverkündigung der Erscheinung des Messias und ihrer Folgen, wie wir sie in unserer „Jakobsleiter" lesen, jene beiden für die Vernichtung des nationalen Altjudentums epochemachenden Ereignisse nur stillschweigend einzuschliessen. Und Epiphanius hätte ihre Anführung nicht als Haupteigentümlichkeit der Schrift namhaft machen können, wenn die obige Apokalypse die von ihm gemeinten *Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου* gewesen wäre.[1]) Die slavische „Jakobsleiter" wird also ein kirchliches Litteraturstück sein, das mit dem häretischen Werk wenigstens für unser Erkennen kaum mehr als den Titel gemeinsam hat. Dieser Ansicht neigt auch Vassiliev (S. XXX) zu.[2])

Der „Jakobsleiter" ist vom Verfasser der Palaea ein Kommentar beigegeben, worin er die Juden durch den Nachweis zu bekehren sucht, dass alle Prophezeihungen jener Patriarchenschrift im Leben Jesu sich erfüllt hätten. Auch diesen hat mir v. Weydlich ins Deutsche übersetzt; Stücke daraus hat bereits Vassiliev (S. XXXI f.) lateinisch publiziert. Uns interessieren hier die folgenden Sätze: „Quod autem dixit: tempore ejus adventus juvencae aeneae et lapideae statuae per tres dies vocem edituraе sunt, haec jam evenerunt .... Tunc enim, ut jam diximus, tempore Christi nati Persarum dii vocem ediderunt per tres dies et quisque eorum officium suum fecit; eorum vero sacerdotes multum mirabantur quid sculptilia inanima perfecissent atque ita meditantes et admirantes ambulabant. At Balaami[3]) magi doctrinam secuti (doctrina imbuti) ejus sententiae quam praedixerat meminerant: «stella, inquit, fulgebit e Jacob et vir surget ex Israel», et stellam investigare coeperant qua perspecta

---

1) Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. I. 1895. S. 52/53 spricht von *Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου*, die in die clementinischen Recogn. I, 27—74 hineingearbeitet seien. Er scheint dieselbe Schrift wie Harnack zu meinen. Jedenfalls hat auch Recogn. I, 27—74 mit der slavischen „Jakobsleiter" nichts zu thun.

2) Zum Schluss erwähne ich noch, dass bei Migne, Dictionnaire des apocryphes. Bd. II. Paris 1858. Sp. 265 f. zur „Jakobsleiter" einer muhamedanischen Legende gedacht wird, wonach der Erzvater Jakob von Hüftweh geplagt, das Gelöbnis that, nie mehr Fleisch zu essen.

3) Vgl. Vassiliev S. 254.

magna laetitia sunt laetati, quod scilicet coelorum rex natus esset in corpore. Et ita aspicientes stellam iter sunt ingressi aurum libanum et smyrnam dona ferentes.“ Nun wird die Bedeutung dieser Geschenke ziemlich umständlich erörtert: Der Duft des Weihrauchs gilt dem Gott, das Gold dem König, die Salbe dem, der für die Welt seinen Leib dahingiebt. Weiter heisst es: „Regnabat tum Hierosolymis Herodes, qui cum Persae cum donis advenissent multum eos de puero nato perquirebat, illi autem stellam ejus in oriente monstrarunt, quam cum vidisset adoravit; postea vero [1]) inseruit in cor ejus malus diabolus ut puerum interficeret, ne ipsius loco potestatem acciperet, itaque dolo eos percontatus est: dicite mihi, ubi sit natus puer, ut ego quoque eum adorem. Sed deo ita volente stellam non vidit magosque dimisit obsecrans ut redeuntes dicturi essent ubi esset puer natus“ u. s. w.

Dieser Bericht harmoniert nicht ganz mit dem RG. Er enthält teils diesem widersprechende Angaben teils mehr. Besonders bemerkenswert ist es, dass das richtige Verständnis für das in Persien geschehene Wunder den Magiern hier dadurch aufgeht, dass sie als Nachfolger Bileam's sich seiner Weissagung erinnern. Diese Darstellung trägt einen mehr biblischen Charakter. Der Verfasser berührt sich in dieser Hinsicht sowie in der Deutung der dem Jesuskinde mitgebrachten Geschenke mit Johannes v. Euboea, der die Erzählung des Aphroditian dem kirchlichen Geschmack angepasst hat (s. o. S. 92 f. und u. S. 173 f.).

4. Der Abt Anastasius hat in seine von meinen Vorgängern nicht erwähnte *Διάλεξις κατὰ Ἰουδαίων* mehrere Stellen aus dem 4. Teil des RG aufgenommen. Sein Werk war längere Zeit nur stückweise in der lateinischen Übersetzung des F. Turrianus [2]) (= β^2) bekannt. Griechisch und vollständiger gab es zuerst A. Mai [3]) (= β^1) heraus. Migne [4]) hat den Nachdruck der grie-

---

1) illi autem — vero] Sie zeigten an, dass sie seinen Stern im Osten gesehen und ihn (statt „ihn“ steht bei v. Weydlich „sie“) angebetet haben; nachdem: v. Weydlich.

2) Bei Canisius, Lectiones antiquae. Tom. II. Part. III p. 12 ff. ed. Basnage. 1725.

3) A. Mai, Scriptorum vet. nova collectio. VII. 1833. S. 207—244.

4) Migne 89, 1203. Da Mai die Zeilenzahl nicht markiert, so citiere ich den Nachdruck Migne's.

chischen Ausgabe der Schriften des Anastasius Sinaita zugesellt. Aber mit diesem berühmten Schriftsteller kann jener Abt nicht identisch sein. Denn er sagt selbst, dass seit dem öffentlichen Wirken Christi resp. seit der Zerstörung Jerusalems unter Titus bis zu seiner Gegenwart mehr als 800 Jahre verflossen seien.[1])

Ausser den von Turrianus und Mai benutzten Codices existieren noch mehrere andere Handschriften dieser antijüdischen Apologie, welche meines Wissens bisher nicht verglichen worden sind.[2]) Über den Anfang des von Pitra angeführten Cod. Vatic. No. 725 (s. o. S. 85) hat PHJ mich etwas genauer unterrichtet. Er schildert ihn mir als „chart., saec. XV., form. fol. min.", und sagt dann: „Vorgeheftet sind 7 Blätter, chart., saec. XIII(?), numeriert 2—8 [so], vermischten Inhalts. Das erste Stück ist am Anfang unvollständig und auf der Rückseite des Vorsetzblattes (fol. 1) modern (saec. XVI—XVII) ergänzt. 1^b^ *Διάλεξις τοῦ ἐν μακαρίᾳ τῇ μνήμῃ γενομένου ἀββᾶ Ἀναστασίου, ὅτε ἀμφιβολίαν ἐποιήσαντο πρὸς αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι περὶ τοῦ νόμου αὐτῶν καὶ περὶ τῆς πίστεως καὶ χάριτος τῶν Χριστιανῶν ἐρωτηθεὶς ἐπὶ δήμ(ῳ) Χριστιανῶν, Ἀράβων τε καὶ Ἰουδαίων. Ἀναστασίου α'. Ἐρώτησις σύντομος πρὸς Ἰουδαίους δεικνύουσα οὐδαμ ......: εἰπέ μοι διὰ τί ἀκούεις Ἰουδαῖος καὶ Ἑβραῖος καὶ Ἰσραηλίτης*". Die gesperrt gedruckten Worte kann man auch im Anfange der Apologie des Anastasius lesen. Die nächsten ihnen folgenden Sätze, welche PHJ noch mitgeteilt hat (bis *Ἀβραὰμ δὲ περάτης ἑρμηνεύεται*), entsprechen ebenfalls im wesentlichen dem gedruckten Text. Das Ganze „geht ziemlich eng geschrieben bis fol. 3^b^". Die Schlussworte *καὶ γνησίως ἐπίστευσαν καταλείψαντες γυναῖκας καὶ χρήματα καὶ Χριστὸν κτησάμενοι τὸν θεὸν*

---

1) a. a. O. Sp. 1225 D, 1237 C; Kumpfmüller, De Anastasio Sinaita. 1865. S. 147 f.; Zöckler, Der Dialog. 1893. S. 301; Bardenhewer S. 539; Ehrhard S. 65 f. — Benutzt ist Anastasius von Ps.-Methodius (vgl. Sackur S. 79).

2) Siehe Fabricius-Harles X, S. 601 Anm. mm. Pitra, Juris eccl. hist. II. S. 244 No. 4—9. An Cod. Taurin. 200 ist der ihm verwandte Cod. Vindob. theol. gr. No. 248 (= Cod. O) anzuschliessen, der wie jener das RG und die *Διάλεξις* enthält. Auch im Verzeichnis der griech. Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin, 2. Theil, hrsg. v. de Boor, 1897, wird S. 197 No. 348 Sp. 1 oben eine Handschrift der *Διάλεξις* genannt. Diekamp (S. 137 A. 3) erwähnt eine dem 15. Jahrhundert angehörende lateinische Version des dem Anastasius [oder Athanasius] zugeschriebenen Tractatus adv. Iudaeos im Cod. Vindob. lat. 1030.

καὶ βασιλέα ᾧ πρέπει τιμὴ .... ἀμήν finde ich nicht in der gedruckten *Διάλεξις*. Dagegen habe ich im Cod. Hierosol. II [1]) No. 509 (saec. XVI) die Apologie noch nachweisen können, wo sie so beginnt: *Διάλεξις τοῦ ἀββᾶ Ἀναστασίου τοῦ Σιναΐτου τοῦ ἐν μακαρίᾳ τῇ μνήμῃ, ὅτε ἀμφιβολίαν ἐποίησαν πρὸς αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι περὶ τοῦ νόμου αὐτῶν καὶ περὶ τῆς πίστεως τῶν Χριστιανῶν. Εἰπέ μοι, διὰ τί ἀκούεις Ἰουδαῖος.*

Th. Zahn [2]) nennt die Schrift des Anastasius nicht mit Unrecht „ein aus verschiedenen älteren Quellen ziemlich geistlos kompiliertes Compendium der antijüdischen Polemik". Dass Anastasius den um 740 wahrscheinlich in Ägypten entstandenen Dialog der Juden Papiskus und Philo mit einem christlichen Mönch ausschreibt, wussten wir seit McGiffert's Publikation.[3]) Nun zeigt sich, dass er, abgesehen von den vielen gemeinsamen Bibelstellen[4]), folgende ansehnliche Parallelen auch zum Wortlaut unseres RG hat: Migne Sp. 1213 A *περὶ τὰ τελευταῖα*—Sp. 1216 A *οὐχ εὑρίσκεται* = RG 29, 18—31, 22; Sp. 1216 CD *τῷ καθημένῳ*—*δέδοσθε* = RG 34, 9—34, 19; Sp. 1245 D *Ὅμως*—1248 C *εὐεργετοῦντος πολλούς* = RG 34, 20—36, 11. Sie gehören alle zu demjenigen Teil des 4. Aktes des RG, in welchem Aphroditian und die Bischöfe siegreich über die Frage debattieren, ob der Messias schon gekommen sei. Dieser letzte Akt aber setzt den ersten voraus (vgl. S. 28, 6—11; 42, 1). Da Anastasius mehr als 100 Jahre nach Johannes v. Euboea lebte, welcher das RG kennt, so dürfen wir uns die Verwandtschaft der *Διάλεξις* mit dem RG aus der Be-

---

1) *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς* II, 572 f.

2) Th. Zahn, Forschungen. IV. 1891. S. 321 f. A. 1. Jülicher (Th. Lz. 1892 No. 6 Sp. 161) scheint nicht gemerkt zu haben, dass Zahn dieselbe Schrift meint, deren Ausgabe Jülicher selbst bereits in der Th. Lz. 1890 No. 12 Sp. 310 f. recensiert hatte. Vgl. Harnack und Preuschen S. 94.

3) A. C. Mc Giffert, Dialogue between a Christian and a Jew entitled *Ἀντιβολὴ Παπίσκου καὶ Φίλωνος Ἰουδαίων πρὸς μοναχόν τινα*. 1889. S. 16 u. 35 ff.; Harnack und Preuschen S. 94; Zöckler im Th. L. Bl. 1889 No. 29.

4) In dieser Hinsicht notiere ich besonders, dass alle drei, das RG (S. 33, 26 ff.), der Dialog des Papiscus (S. 57) und Anastasius (Sp. 1220 B u. 1228 B) die Stelle Baruch 3, 36—38 gebrauchen und zwar als Wort des Jeremias. Auf sie haben sich die Monarchianer berufen und Kneucker hält sie für christliche Interpolation. Vgl. Harnack in seinen T. u. U. I. 1883. S. 45 A. zu S. 17, 21; S. 46 A. zu S. 25, 13 und derselbe in den T. u. U. XII. 1894. 1b. S. 24 zu S. 852, 57.

nutzung des Letzteren durch sie erklären. Man kann aber auch noch die Nähte sehen, durch welche Anastasius seine eigenen Gedanken mit den Worten seiner Quelle verbunden hat. So fügt er z. B. Sp. 1245D, nachdem er vorher gern in der ersten Person des Singulars polemisiert hatte, durch die Phrase *σὺν πᾶσι τοῖς ῥηθεῖσιν οὐ προφήτας ἀλλὰ καὶ ... ἄλλους* den Passus des RG 34, 20—36, 11 *ὅμως μάρτυρας ὑμῖν προβαλλόμεθά* u. s. w. an die vorangehende Beweisführung, worauf er Sp. 1248C zu alttestamentlichen Argumenten gegen die Juden zurückkehrt. Berührungen zwischen dem RG und dem von McGiffert edierten Dialog, welche auf litterarische Abhängigkeit der einen von der anderen Schrift schliessen lassen, habe ich nicht wahrgenommen.[1])

5. Auch in einer Überarbeitung der dem Basilius zugeschriebenen Weihnachtspredigt[2]) ist das RG teilweise erhalten. Diekamp (S. 58 A. 2) hat dies zuerst gesehen und mir seine Notizen aus dem in Betracht kommenden Cod. Neapol. Bibl. Borb. 92, der im Jahre 1495 geschrieben ist, zur Verfügung gestellt. Dort beginnt sie Bl. 123b mit den Worten *Τοῦ μεγάλου Βασιλείου ὁμιλία εἰς τὴν ἁγίαν τοῦ Χριστοῦ γέννησιν· δέσποτα εὐλόγησον. Χριστοῦ γέννησις ἡ μὲν οἰκεία καὶ πρώτη σιωπῇ τιμάσθω,* also fast genau so wie der bekannte Text. Bl. 124b aber lenkt sie von diesem ab; es heisst da nämlich: ... *σήμερον τὰ προφητευόμενα διὰ τῶν ἁγίων τοῦ θεοῦ προφητῶν πέρας εἰλήφασιν· τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου εἰς τὰ Περσικὰ διηγήματα.* Schon Diekamp hat richtig bemerkt, dass *Ἀθανάσιος* aus *Ἀναστάσιος* „verbessert" ist, damit das Stück in der angeblichen Homilie des Basilius Raum finden konnte. Gemeint ist der Patriarch Anastasius von Antiochien, der 599 starb. Wir haben hier also ein weiteres Zeugnis für die Verbindung seiner Person mit dem RG in der kirchlichen Überlieferung. Nach *διηγήματα* lesen wir, dass selbst die Dämonen wenn auch widerwillig die Erscheinung Christi im Fleisch haben weissagen müssen, unter ihnen auch Apollo. Nun folgt Blatt 125 eine compendiöse, freie Wiedergabe der Kasandergeschichte (RG 5, 11—9, 5) und der Erzählung des

1) Noch bemerke ich, dass bei Anastasius Sp. 1234A unter anderem die Rede ist von *Σηβήνυτος ἡ τὸν Σίμωνα σεβομένη.*

2) Migne 31, 1457 ff.; Usener, Relig. Unters. S. 242 A. 6 hält die Echtheit der Predigt selbst aufrecht, die Bardenhewer S. 257 nach dem Vorgange älterer Forscher bezweifelt.

Aphroditian (RG 11, 7—12, 20; 19, 10—21). Sie kann keinen Gebildeten zum Verfasser haben. Denn ein solcher müsste erkannt haben, dass die Form *Δωρίδα* nicht Nom. sondern Akk. des Eigennamens *Δωρίς* (RG 5, 11 u. 6, 1) ist. Der Erzählung wird die dem RG widersprechende Wendung gegeben, dass Aphroditian im Schlaf das Wunder erschaut und dann zum christlichen Glauben sich bekehrt habe. An den einleitenden Satz *ἡ ἱέρεια τούτου* (nämlich *Ἀπόλλωνος*) *πάλιν εἴρηκεν, ἡ νέα γονὴ ἀπὸ τοῦ ὑψηλοῦ οὐρανοῦ καταπέμπεται, χάρις τοῦ σήματος* schliesst sich Bl. 125 folgender Passus an, in welchem ich die vulgär-griechischen Formen der Handschrift stehen lasse, die offenbaren Fehler aber verbessere sowie Orthographie und Interpunktion in herkömmlicher Weise stillschweigend ändere: *Ἡ δὲ Δωρίδα, ἡ ἀδελφὴ Κανσάνδρου καὶ Πυλαδίου θυγάτηρ, ἣν ἐπόθησεν Ἄταλος, ὃν καὶ ἀνῆρεν αὐτὴ διὰ φασγάνου· ἡ δὲ φύτλη τούτου ἐζήτουν ἐκπορθῆσαι αὐτήν· αὐτὴ φοβουμένη ἧκεν εἰς Εὐπτίαν τὴν*
5 *ἱέρειαν εἰς τὸ Κάσταλον ὕδωρ τοῦ φᾶναι αὐτῇ τί γενήσεται· αὐτὴ γευσαμένη ἀπὸ τοῦ ὕδατος εἶπεν· ἄνθρωπος αἰπὺς ἵει ὑπέρτερον γῦρον· ἐκαπάντα κυκλωθέντα ὀλέσει πανσθενεῖ χειρί· τούτου καὶ μήτηρ ἀλόχευτος μένει εὐνήν, τὸ ὅσιον οὔ τις οἶδεν· ἐν ὥρῃ τῇ κνησάσῃ χορεῖος οὐράνιος ὑμνήσει τὸ τέκος· καὶ*
10 *δῶρα δέξηται ἐκ τοῦ πρώτου στοιχείου δι᾽ ἀστρολόγων· ἡ δὲ τούτου μήτηρ ἐν τῷ β̄ στοιχείῳ γεννήσει τὸν ἀρχιτέκτονα. αὐτὰρ προσκυνηθήσεται ὑπὸ πάσης πνοῆς. λέγει γὰρ αὐτῇ ἡ Δωρίδα, τί γὰρ τοῦτο τὸ μάντευμα δηλεῖ*(!)*· ἀπεκρίθη αὐτῇ καὶ εἶπεν· οὕτως γὰρ ἧκεν ἐν ἐμοὶ καὶ οὐκ οἶδα τί ἀποδηλωθήσεται*
15 *ἐν τοῖς ἐσχάτοις καιροῖς. ἄλλο δὲ πάλιν ἀκήκοα Πέρσου σοφιστοῦ λέγοντος· ὅτι ποτὲ ἐν τῷ ἱερῷ τῆς Ἥρας ἐν τῷ ὄρει μελάθρων ὕπνωσε καὶ ἐν ἀωρὶ τὰ εἴδωλα ἐσκίρτησαν καὶ εἶπαν·* ‖ Bl. 125[b] ‖ *ἡ Ἥρα ἐν γαστρὶ ἔλαβεν. καὶ θανοῦσα ἀνέζησε καὶ ζωὴν γεννᾷ· ἕτερόν τινα, εἶπεν, εἶδεν ἄγαλμα φοβερὸν τῇ*
20 *θέᾳ καὶ τύψας τοὺς εἰρηκότας, ὅτι ἡ Ἥρα ἐν γαστρὶ ἔλαβεν· φήσας δὲ ὅτι οὐκ ἔτι Ἥρα κληθήσεται. ἀλλ᾽ Οὐρανία, ὅτι οὐρά-*

5 *ἱέρειαν* (RG 6, 8) Cod. *ἴωσέαν* | **6** *ἵει*] Cod. *ἴη* | **8** *ὅσιον*: Cod. *πόσιο* | **9** *κνησάσῃ* von *κνάω* (*κνίζω*); *ὥρα ἡ κνήσασα* also die peinigende Stunde = die Entscheidungsstunde? Kroll vermutet *κνησάσῃ* | *χορεῖος* als Subst. = *χορός*?] Cod. *χοροῖος* | **10f.** Ist mit dem *πρῶτον στοιχεῖον* die Empfängnis und mit dem *β στοιχεῖον* die Geburt Christi gemeint? | **17** *μελάθρων*, siehe RG 11, 8 (*μέλεθρον* = *μέλαθρον*)] Cod. *μελάνθρων* | **19** *γεννᾷ*] Cod. *γενᾷ*.

νιος Ἥλιος ἐφίλησεν αὐτήν· Πηγὴ γάρ ἐστιν ἀκενώτου νάματος· τέκτονα ἐμνηστεύσατο· ἥτις ἡ νηδὺς ὡς πέλαγος μυριαγωγὸν ὁλκάδα φέρει· ἔχει γὰρ παγὰν οὐ νάματος ἀλλὰ πνεύματος ἀεναΐζειν· ἕνα ἰχθὺν φέρει ἑλόμενον ἀγκίστρῳ θεότητος· ὃς 25 καὶ ἰχθὺς τῇ οἰκείᾳ σαρκὶ τρέφων ἅπαντα κόσμον· τέκτονα ἔσχεν ἐκείνη, ἀλλ' οὐκ ἐκ λέχους ὃν τίκτει τέκτονα· ὁ δὲ γενόμενος τέκτων ἐτεκτόνησεν τρισυπόστατον θῶκον πανσόφοις τέχναις καὶ τρικάτοικον στεγατίδα λόγῳ πήξαντα. ἀκούσας δὲ ταῦτα ὁ σοφιστὴς Ἀφροδιτιανὸς θάμβους πλησθεὶς καὶ γράψας 30 τῇ ἰδίᾳ χειρὶ τοῦτο, ὕστερον δὲ γέγραφε τὴν αὐτοῦ ὁμολογίαν, ὅτι εἰς τὸν ἐρχόμενον γεννηθῆναι ἐκ τῆς Οὐρανίας, ἣ καὶ τέκτονα ἔχει μνηστήν, πεπίστευμαι.

Unmittelbar nach dem letzten Wort geht der Verfasser mit dem Satz *εἰ οὐκ εἰσι τούτοι* (!) *πιστοὶ μάρτυρες, ἀνάλαβε τοὺς ἡμετέρους προφήτας* zu biblischen Stoffen über, die ich nicht näher kenne. Dass aber nun der ganze übrige Teil der angeblichen Homilie des Basilius folgen sollte, bezweifele ich, da nach Diekamp dieselbe schon auf Bl. 130 endigt, nach dem gedruckten Handschriftenkatalog von Cyrillus (Tom. II. 1832 S. 12) bereits Bl. 127ᵇ ein andres Stück folgt. Für die Bestimmung der Zeit, in welcher die Überarbeitung stattgefunden hat, fehlt mir jeder Anhaltspunkt. Aber da sie auf schwierige Stellen des RG Bezug nimmt, ist sie für die Textkritik desselben von Wert. Ich bezeichne sie im Apparat mit δ^1.

A n h a n g: Der bekannte Bollandist Hippol. Delehaye in Brüssel versprach brieflich im Juni 1895, mir Auskunft über Exemplare des RG zu geben, wenn er auf solche bei seinen Handschriftenforschungen stossen sollte. Bisher ist aber keine Nachricht von ihm eingetroffen.

c.

Was das Verhältnis der Handschriften zu einander anlangt, so konnte schon in der voranstehenden Materialiensammlung wahrscheinlich gemacht werden, dass D mit E, F mit G, LM mit C, O mit P, Q mit R, S mit T, VW mit X^{1234} zusammen-

---

23 *νηδὺς*] Cod. *νηδὺ* | **24** *παγάν*] Cod. *παγγάν* | **30** *πλησθείς*] Cod. *πλησθὶς* | **33** *μνηστήν* Kroll] Cod. *μνήστειν*.

gehören, dass J zu H, U zu C neigt, und dass Q in naher Beziehung zu der durch α^1 repräsentierten Redaktion des RG seitens des Johannes von Euboea steht. Eine genauere Kenntnis der Textgeschichte wird durch die Wahrnehmung angebahnt, dass abgesehen von den jungen Handschriften, welche blos Fragmente bieten und über die älteren, vollständigeren Handschriften hinaus die Textkritik nicht fördern, die einen das Werk ohne Verfassernamen, die anderen, nämlich CHJLMN(N^1N^2)QR es als Werk des Patriarchen Anastasius von Antiochien († 599) überliefern, und dass eine (s. o. S. 90) von den mir bekannten Handschriften der Weihnachtspredigt des Johannes v. Euboea, in welche das RG hineingearbeitet worden ist, die Angabe macht, diese Predigt sei herausgezogen (*παρεκβληθείς*) worden aus der Erzählung eben jenes Anastasius Antioch. von den Vorgängen in Persien. Die hierdurch wachgerufene Vermutung, dass wir das RG in mindestens zwei verschiedenen Arten der Überlieferung besitzen, wird nun durch die Thatsache bestätigt, dass gerade in den Handschriften CN(N^1N^2)Qα^1, die ich unter den einen Verfassernamen enthaltenden Codices genauer kenne, uns Lücken, Zusätze und Sonderlesarten begegnen, welche ABDF nicht teilen. Es stellt sich ferner heraus, dass die charakteristischen Eigentümlichkeiten jener C-Klasse derart sind, dass man sie als auf mechanischem Wege oder durch bestimmte subjektive Beweggründe der Abschreiber entstandene Abweichungen vom Text der Gruppe ABDF erklären kann:

S. 1, 2 heisst der Eigenname bei C *ὀνασάργαρος,* bei N *ἀνασάργος,* bei Qα^1 *ὀνοσάργαρος*; eine Vergleichung mit der anderen Handschriftengruppe an dieser Stelle und mit S. 44, 8 führt zu der Einsicht, dass jene Namenformen die Folge einer Verschreibung aus *ὢν πασάργαρος* sind. S. 1, 5; 5, 7; 22, 3 versagt die ganze C-Klasse bei den angeblich persischen Worten, deren Anwesenheit in einer Handschrift gerade wegen ihrer Unverständlichkeit als sicheres Zeichen treuer Textüberlieferung zu betrachten ist. S. 2, 13—3, 4 verkürzen CN^1Qα^1 den schwierigen und für das christliche Ohr anstössigen Text der anderen Gruppe in der durch den Apparat angegebenen Weise. S. 3, 28 folgt in CN^1 Qα^1 auf *ἐκείνου* ein für die Christen als Bibelkenner überflüssiges *Δανιήλ.* S. 4, 17 fehlt in CN^1Qα^1 der Name des Bischofssitzes. S. 10, 5 wissen CN^1Qα^1 nicht, was sie mit dem für byzantinische

Christen ungewohnten Passus *οἱ τοῦ Βουδδᾶ παῖδες* anfangen sollen und lassen ihn daher aus. S. 15, 12 f. bringen Cα[1] zu *Καρίας* die, obendrein noch falsche Glosse *τουτέστι τῆς Ἥρας*; in Q ist davon noch *τουτέστι(ν)* übrig geblieben. N[1] erspart sich die Glosse, indem er den dunklen Satz von der *Καρία* auslässt. S. 19, 9 haben CN[1]Qα[1] einen Satz, der zwischen dem in dritter Person von Aphroditian erstatteten Bericht über das Wunder in Persien und seinem eigenen, in der ersten Person vorgetragenen Glaubensbekenntnis eine Brücke schlagen soll. Dem Verfasser des RG war dieser plötzliche Übergang von der indirekten zur direkten Rede so wenig anstössig wie S. 33, 7, weil er beide Male sich bewusst war, dass er in die persönlichen Erklärungen des Aphroditian eine ältere Quelle eingelegt hatte. S. 22, 6 setzen CN[1]Qα[1] vor das echte *τινά* noch ein *τρία*, welches Schwartz Sp. 2790 mit Recht für eine unpassende Interpolation aus S. 25, 5 hält. S. 24, 26 bereichern CN[1]Q(α[1]?) den ursprünglichen, über die Taufe der Äthiopen handelnden Text durch die traditionell-liturgischen Worte *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος*. S. 27, 8 fehlt in CN[1] Qα[1] der Name des Bischofs. S. 30, 6 entstellen CQα[1] den richtigen Eigennamen *Θεσβῶν* durch die sinnlose Konjektur *χθὲς* und *βοῶν*, und keilen dazwischen die Worte *ἐκ* (Q *ἐν*) *Βηθλεὲμ γεννηθείς ἐστι* ein; N lässt sich in diesem Falle nicht mehr kontrollieren, weil dort ein ganzes Blatt ausgefallen ist. S. 45, 2 ist das altertümliche (s. u. S. 153 f.) *ἐπισκόπου* in C N[1]α[1] zu *ἀρχιεπισκόπου* modernisiert worden; Q lässt das Attribut zu *Ἰωάννου* überhaupt aus. S. 45, 12 haben Cα[1] statt des Eigennamens ein *δωρεῖσθαι*, das offenbar durch Missverstehen der Endung des Eigennamens *Δῶρος* und durch Hinzunahme des folgenden *δὲ* zu ihr entstanden ist; N[1] ist an der betreffenden Stelle ganz verdorben, Q bricht schon eher ab. S. 45, 18 haben Cα[1] das merkwürdige *θυαρίγλας*, N hat das verwandte *θειαρίγλας*. In α[1] heisst die Predigt des Johannes v. Euboea *Λόγος ἱστορικός* d. h. ebenso wie das RG in der Unterschrift des Cod. C.

Dass N[1]Qα[1] nicht aus C geflossen sind, beweist hinreichend die Stelle 32, 2, wo jene das unzweifelhaft echte *Κασπία* bewahrt haben, während C statt dessen das unverständliche *καὶ ποία* bietet. Aber auch S. 42, 9 setzen N[1]Qα[1] richtig den Eigen-

namen, während C ihn auslässt. Im allgemeinen stehen sie aber an Wert zurück hinter C, in welchem sich der Archetypus dieser ganzen Klasse am deutlichsten wiederspiegelt. In C ist sogar das erste Orakel S. 6, 10 f. nicht schlechter überliefert als in ABDF. C hält sich auch S. 45, 2 vom Zusatz *Χρυσοστόμου* (s. u. S. 154) noch fern. S. 8, 7 *ἀνήρ*; 8, 9 *δόρατι ἁλῶν*; 8, 20 *τρίτην στροφήν*; 25, 12 *ἐπετίθει*; 25. 27 *μή*; 29, 9 *ἕν τι γενόμενοι*; wohl auch 44, 13 *ὧν ἡ* bietet C die richtige Lesart. In der Weihnachtspredigt des Johannes v. Euboea (= *α*) aber begegnen wir schon nicht mehr dem genuinen RG, sondern einer erbaulichen Paraphrase desselben; Q ist von ihr abhängig (s. o. S. 80 f.); N¹ aber zeigt dadurch, dass er das 1. Orakel S. 6, 10 f. in Analogie sowohl zum Text von C als zu dem des Johannes v. Euboea bietet, dass er beide Überlieferungen zu einer Einheit zu verbinden strebt. Wenn nun *α* einerseits mit C dieselbe Vorlage gemeinsam hat, andrerseits die Merkmale einer fortgeschrittenen Trübung des Textes an sich trägt, so muss eben dieser gemeinsame Archetypus älter als die Zeit des Johannes v. Euboea, also älter als die Mitte des 8. Jahrhunderts sein. Dieser Archetypus stellt sich aber nach mancher Seite dar als eine Verschlechterung des Textes von ABDF, er setzt also letzteren voraus. Es ergiebt sich demnach, dass sich die Textgeschichte des RG mindestens drei Jahrhunderte weiter zurück verfolgen lässt, als wo die Zeit liegt, aus welcher die ältesten jetzt bekannten Handschriften stammen.

Wie sich die Eigentümlichkeiten der C-Klasse allmählich aus dem den Codd. ABDF gemeinsamen älteren Text herausgebildet haben, kann man noch an *δ*¹ und an den Handschriften HJOST, die eine mittlere Stellung zwischen beiden Gruppen einnehmen, erkennen. *δ*¹ enthält keine der C-Klasse eigentümliche Lesart, sondern hat nur mit C die Namensform *Ἄταλος* gemeinsam. Aber die Überschrift erregt keine Zweifel daran, dass man annehmen soll, der Träger des Eigennamens sei der Verfasser der *διηγήματα* (s. o. S. 109). Merkwürdig ist es, dass *δ*¹ an der Stelle 6, 8 statt des *ἱέρειαν* ähnlich wie Cod. A eine verdorbene Lesart zeigt. H hat einerseits bereits die Überlieferung von der Verfasserschaft des Anastasius Antioch., andrerseits teilt H mit der C-Klasse unter den genannten Sonderlesarten nur die auf S. 24, 26; u. S. 30, 6 bietet H *ἤδη χθὲς βοῶν γεννηθείς ἐστι·*

ὁ, befindet sich also, da er χθὲς noch unmittelbar neben βοῶν stehen lässt, in einem weniger entwickelten Stadium des Missverständnisses, an welchem die C-Klasse leidet, und zu dem wohl das Verhören des diktierten Textes (χθὲς βοῶν statt Θεσβῶν) den Grund gelegt hat. J nennt ebenfalls in der Überschrift das RG ein Werk des Anastasius, folgt aber S. 45, 2 mit ἐπισκόπου der Gruppe ABDF. O schreibt S. 11, 12 wie C διασύρω τὸν λόγον. O hat ebenfalls die Zusätze S. 3, 28; 19, 9 u. 24, 26; O setzt S. 45, 2 auch das ἀρχιεπισκόπου, und sein δωρεῖσθαι statt Δῶρος δὲ S. 45, 12 ebenso wie sein τρία S. 22, 6 erklären sich schwerlich anders als unter der Annahme, dass O an der Sondertradition der C-Gruppe Anteil hat. Selbst wenn τρία S. 22, 6 durch einen Schaden (etwa ἔχοντι statt ἔχων) des allen Handschriften gemeinsamen Urtypus verursacht sein sollte, so müsste man sich doch sehr wundern, dass O unabhängig von der C-Gruppe auf dieselbe falsche Konjektur gekommen sein sollte. Aber O unterscheidet sich von ihr dadurch, dass in seiner Vorlage der Verfasser nicht genannt war. Denn auf der Suche nach demselben wird O durch die Notiz S. 45, 1 ff. verführt, den Philippus von Side als Autor zu betrachten. ST beruhen auf einer Überlieferung, welche wie der Archetypus der C-Klasse an der Stelle 1, 2 verderbt war, aber einen Verfasser des RG kennen sie noch nicht.

ABDF bilden nur der C-Klasse gegenüber eine geschlossene Einheit, unter sich weichen sie jede von der anderen mehr oder weniger ab. Und zwar kann man bemerken, dass A und D unter sich nähere Verwandtschaft zeigen als beide mit BF und als B und F unter einander. AD haben folgende eigentümliche Lesarten gemeinsam: S. 2, 8 νόημα θείας δέλτου; 5, 11 u. 6, 1 das Λ statt des Δ am Anfang des Eigennamens; 5, 7 ΦΔΓΣΕ; 11, 6 ἱερέων — ἱερῶν; 12, 16 ἔφη; 13, 23 ἀστὴρ ohne ὁ; 15, 11 δυσμενῶσα; 15, 12 φλὸξ καὶ ἀπειλή (ἀπιλήν); 15, 15 τὰ ἡμέτερα; 19, 1 θεοστράτηγε; 19, 10 σωτηριώδη; 19, 19 πᾶσα στᾶσις (πάσα στάσης); 21, 16 αὐτοῦ; 25, 19 ἑαυτόν; 28, 2 δυνατέ; 28, 3 τὰ ἀμφιβαλλόμενα ἡμῖν; 29, 1 ἐννικῆς; 31, 26 εἰς; 33, 4 ἄλλως; 34, 12 Fehlen des ἐπάνω; 34, 18 μεθ᾽ ὧν; 36, 8 ὡς; 37, 7 Fehlen des ἵνα; 39, 19 die Lücke; 39, 20 τρισυπόστατον; 40, 13 χειρός; 41, 21 ἑαυτῶν; 43, 11 f. εἰς τὸ — χάριτι. Ein Vergleich dieser Sonderlesarten mit dem Wortlaut an den entsprechenden Stellen von BCF fällt teilweise zu Ungunsten der ersteren aus. Denn

ἔφη, ἀστήρ ohne ὁ (der bestimmte S. 13, 12 genannte Stern ist gemeint), δυσμενῶσα, αὐτοῦ, ἑαυτόν, δυνατέ, ἐννικῆς, εἰς, μεθ' ὧν, χειρός sowie die Weglassung des ἐπάνω, des ἵνα und des Ἀφροδιτιανὸς εἶπεν (S. 39, 19) sind Fehler; τρισυπόστατον den Christengott durch einen ungläubigen Heiden nennen zu lassen, wird sogar unserem Verfasser als ein zu starkes Stücklein erschienen sein; und hinsichtlich der übrig bleibenden Lesarten von BCF kann man schwanken, ob sie alle an Glaubwürdigkeit denen von AD nachstehen. Die Übereinstimmung von BCF wird darauf zurückzuführen sein, dass sie den Urtext festgehalten haben.

Weiter lässt sich zeigen, dass die Trübung dieses Urtextes, der wir in AD begegnen, aus einer AD gemeinsamen Vorlage herrührt. A hat nämlich Lesarten, die ihm ganz allein angehören. Es sind: S. 2, 18 f. ἀραρότσου; 2, 22 ἀμαρίοις; 3, 24 καὶ δειλιώντων; 5, 2 Ἰσίνδος; 6, 8 ἑορσέαν; 6, 10 f. das Orakel; 10, 15 δόξας; 10, 23 f. die Lücke; 11, 15 Προῦπτος; 14, 1 ἀστεροκολλήτῳ; 14, 7 βασιλέων; 15, 5 ἀπαντοῦσιν; 16, 6 ff. die Lücke; 17, 21 μικρά 18, 4 βασιλεύς; 18, 11 f. ὥσπερ; 18, 14 πάντας; 19, 18 ἀμέτρητοι 20, 2 ὀλολίαν; 20, 7 καὶ γὰρ ἐγκρατὴς ἦν; 24, 7 ἀχέ; 26, 14 παρέργῳ; 27, 4 u. 8 den Eigennamen; 32, 5 θύρα ἐπί; 35, 16 Βασιλίσκος; 38, 4 f. Μήδων — Ἐλαμιτῶν; 42, 17 ἄκτεαν νοῦν; 45, 11 ὑπέβαλε. Das öftere Zusammengehen von D mit BCF an diesen Stellen wäre unerklärlich, wenn D direkt aus A geflossen wäre. Dass aber auch A keine Kopie von D ist, beweist die erste Zeile des Orakels S. 6, 10, ferner das τρυτάνης von A S. 8, 8, sodann die Stellen, wo D defekt ist, während daselbst A, wie der Apparat zeigt, anderen Handschriften sich nähert z. B. S. 8, 9; 14, 16 f.; 15, 4; 17, 21; 39, 22; 45, 17 f. S. 33, 5 fehlte offenbar in der gemeinsamen Vorlage das echte ἐπί.

B kann schon deshalb nicht aus F geflossen sein, weil F die Persica auslässt und überhaupt gar manches verkürzt, was B mit AD gemeinsam hat. Und dass F nicht von B, auch nicht von dem noch unverletzten B, abgeschrieben ist, kann man ausser an den Überschriften auch an den Stellen 2, 8; 5, 12; 6, 10; 14, 4; 16, 19; 32, 13 erkennen, wo, wie der Apparat zeigt, ihre Lesarten von einander abweichen und zwar so, dass man diejenigen von F und ihre Verwandtschaft mit anderen Handschriften nicht unter der Voraussetzung abzuleiten vermag, dass F aus B herstammt. Aus dem Zusammenklingen von B und F an Stellen wie 36, 5

τὸν μαθητὴν Ἰούδαν und 43, 3 καὶ νῦν brauchen wohl nach Lage der Dinge keine besonderen Folgerungen gezogen zu werden. Ihre gemeinsame Auslassung des μὴ S. 20, 15 und des καὶ τῶν Χριστιανῶν S. 21, 17 sowie ihr gemeinsames Νεοκλήτιος S. 20, 10; περιθέντες S. 32, 16; εὐεργετοῦντος S. 36, 10 erklären sich daraus, dass beide, so wie es nahe lag, den Archetypus korrigiert beziehungsweise den echten Text desselben bewahrt haben.

Dagegen ist eine gewisse Beziehung von F zu D bemerkbar. Zwar könnten z. B. ihre Lesarten S. 5, 3 παραφθαρέντι τί γίνεται; 16, 13 τοιοῦτον πρᾶγμα und 41, 4 ἀνελόντων noch daraus erklärt werden, dass beide eine naheliegende Konjektur gemacht haben, und das gemeinsame ὁμοίωσις 40, 19 könnte aus irgend einer Tradition der LXX stammen. Aber die Übereinstimmung in dem verzwickten Satz 16, 21—17, 2 τοῦ — ὅλος, ferner an den Stellen 3, 7 θεόλεκτον; 17, 22 σιτοχροον (σιτόχροον); 23, 2 ἄλλως (ἀλλῶς); 25, 5 ἀνεντρεπτῶν; 27, 4 u. 8 bei dem Eigennamen; 28, 25 Φάρας, lässt auf einen Zusammenhang beider Handschriften schliessen. Das ἐπερωτήσαντος (vgl. S. 16 unten) ist aus dem ursprünglichen ἐρωτήσαντος, welches durch die neue Fassung nichtssagend geworden war, zurecht gemacht, und κατὰ ἀκρίβειαν hat in Mth. 2, 7. 8 sein Vorbild. Dass D einen Mischtext enthält, wird besonders durch S. 27, 4 anschaulich, wo D den Namen des Bischofs buchstäblich so liest: ἀχραντιὰν σὲ καθαρτιανὸν d. h. in einer Form, die eine Verstümmelung der verschiedenen Namen ist, welche derselbe in A und F führt. Diese Stelle zeigt auch, dass D nicht etwa zur Verbesserung seiner eigenen Vorlage F benutzt hat, sondern dass ihre Verwandtschaft auf eine hinter beiden liegende gemeinsame Quelle zurückgeht.

In derselben Höhe wie die erhaltenen Zweige der Urüberlieferung ABDF steht im allgemeinen der Archetypus der C-Klasse. Da in diesen Archetypus die Tradition einmündet, dass Anastasius Antioch. der Verfasser des RG sei, so ist er vielleicht aus den diesem Patriarchen nahe stehenden Kreisen hervorgegangen (s. u. § 6[a]).

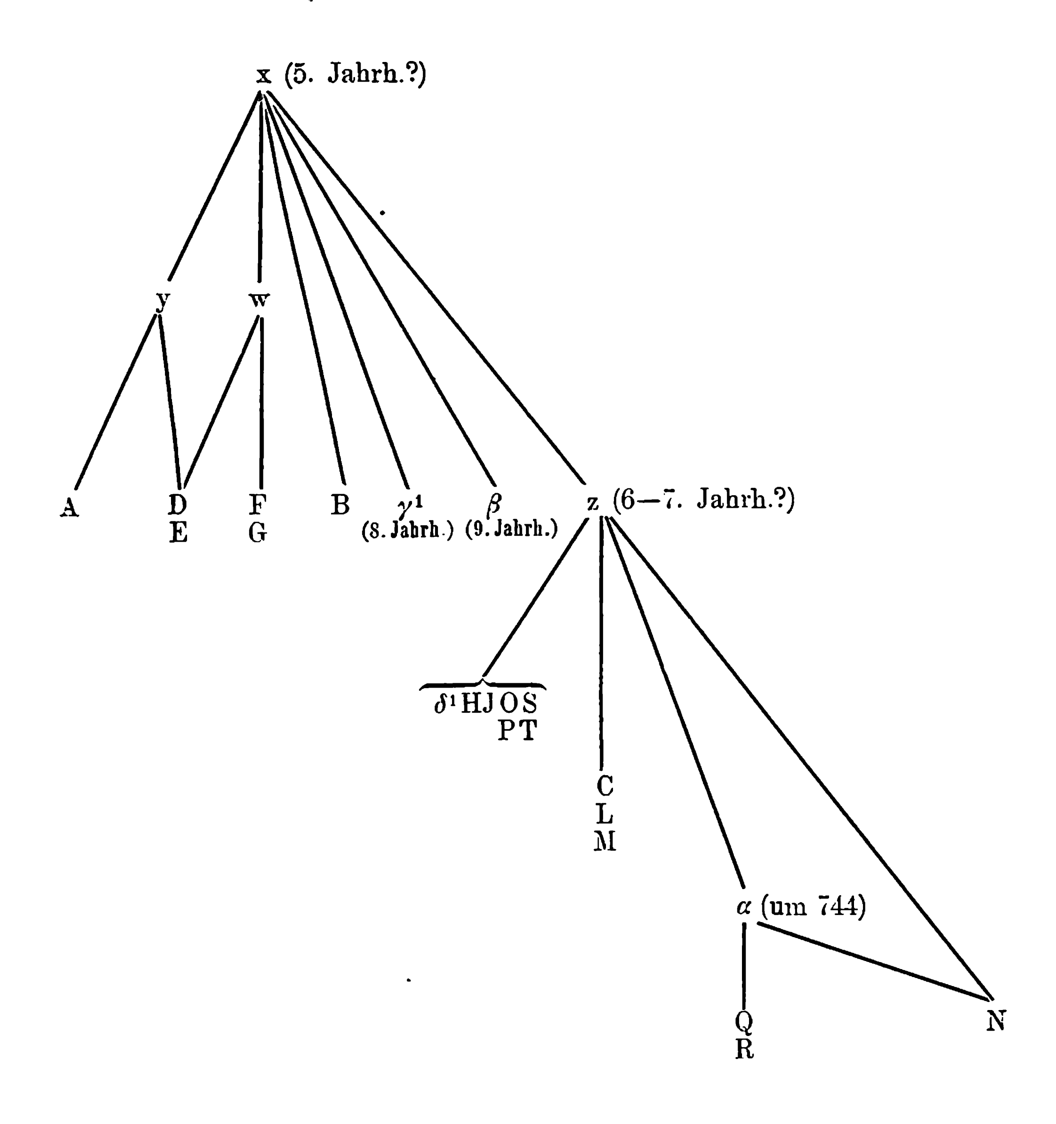
Von den Fragmenten des RG lässt sich mit Bestimmtheit K der Gruppe ABDF zuweisen. K kennt weder den Anastasius Antioch. als Verfasser noch irgend eine charakteristische Lesart der C-Klasse. Dagegen hilft K den Textus receptus bestätigen.

Die Excerpte aus dem RG in der Διάλεξις des Abtes Anasta-

sius beruhen, soweit sich dies aus dem gedruckten Text beurteilen lässt, auf guter Grundlage. Sie sind zwar, z. B. S. 30, 10 *ἵνα τίνι*; 35, 15 *φασίν*; 36, 10 *εὐεργετοῦντος*, abgefeilt. Aber meist gehen sie mit den besten Lesarten, und ihr Verhalten an der Stelle S. 30, 5 f. *ἐκ Θεσβῶν γεννηθείς* zeigt, dass sie nicht zur C-Klasse gehören. Entgegen der Sondervorlage von AD haben sie mit CF S. 34, 12 das *ἐπάνω* und mit BCF S. 36, 8 das *ὅς* gemeinsam.

Nicht ganz sicher ist es, wohin γ^1 gestellt werden soll. Der Passus nämlich, welchen γ^1 überliefert, enthält zufällig keine spezifische Lesart der C-Gruppe; das falsche *δεδεμένην* S. 17, 23 scheint nur C eigen zu sein, N^1 und Q wenigstens haben *δεδεμένη*. Und der Titel braucht nicht notwendig so gedeutet zu werden, als ob Anastasius v. Antiochien der Verfasser sei. Denn das RG heisst *ἐξήγησις*, nicht *ἔκθεσις*. *Ἐκ τῆς ἐκθέσεως τ. ἁ. Ἀ.* konnte zu dieser *ἐξήγησις* auch dann erklärend hinzugesetzt werden, wenn derselbe Fall vorlag, den noch Cod. N überliefert, dass nämlich Anastasius das RG als Weihnachtslektüre benutzte. Der Sinn von *ἐκ τῆς ἐκθέσεως* kann auch der sein, dass durch die Vermittlung dieses Patriarchen das Stück an den Verfasser der Vorlage der *Νουθεσία* gelangt ist. Sollte er als Autor namhaft gemacht werden, so würde man erwarten, dass es einfach hiesse: *Ἐκ τῆς ἐξηγήσεως τ. ἁ. Ἀ.* u. s. w. Es kommt hinzu, dass S. 18, 7 *αὐτῷ—εἰπόντες* γ^1 offenbar den fehlerhaften Text des allen gemeinsamen Archetypus am treuesten wiedergibt, während die 2. Hand in A ihn verbessert hat und BCDF ihn mehr der biblischen Tradition angenähert haben. Die Verwandtschaft mit A zeigt sich an dem gemeinsamen *σιτοχροοῦσα* S. 17, 22. Da ferner die *Νουθεσία* alt ist und in dem Ausschnitt aus dem RG auch sonst einen den besten Zeugen ebenbürtigen Text enthält, so mag sie auch diesen beigeordnet bleiben.

Wenn wir den Archetypus, der allen ganz oder ziemlich vollständigen Handschriften zu Grunde liegt und vielleicht aus dem 5. Jahrhundert stammt (s. u. S. 120—123 u. 153 f.), mit x, die gemeinsame Vorlage von AD mit y, die von DF mit w und die Basis der C-Klasse mit z bezeichnen, so lässt sich ihr Verhältnis zu einander durch folgendes Stemma veranschaulichen:



d.

Ich brauche hier kein Verhör der von einander unabhängigen Zeugen vorzunehmen, um zu zeigen, wie im einzelnen der Archetypus x ausgesehen hat. Der Reintext und sein Apparat sollen dies soviel als möglich veranschaulichen. Aber auch x kann nicht in allen seinen Teilen mit dem originalen Text des RG identisch sein. Was allerdings die Überschrift anlangt, so haben wir uns, da A und C die Worte *Ἐξήγησις τῶν πραχθέντων ἐν Περσίδι* gemeinsam fordern, wohl vorzustellen, dass dieselben schon in der Urschrift standen, und die Varianten daraus zu erklären, dass der genannte Titel den Abschreibern in Anbetracht

des interessanten Inhaltes nicht bezeichnend genug war.[1]) Aber Folgen des mangelhaften Zustandes des Archetypus scheinen mir die Varianten bei vielen Eigennamen und an folgenden Stellen zu sein: 2, 18 f. μὴ—χειρός; 3, 24 οἰκτειρόντων; 4, 10 δοθέντα; 6, 8 ἱέρειαν; 6, 10 das 1. Orakel; 8, 7 ἀνήρ; 8, 20 στροφήν, φησίν; 10, 17 πάντα; 14, 1 ἀστερωτῷ; 16, 19 ἴστε; 17, 9 μεμνήστευμαι μόνον; 17, 22 σιτόχροος; 18, 7 αὐτῷ — εἰπόντες; 19, 11 εὐτόνως; 19, 12 περιστέφοντα; 19, 13 ἀνυπόστατον; 20, 15 κοπιάσαντας—ἑσπέρᾳ; 21, 16 f. κατ' αὐτῶν εἶπεν; 22, 6 ἔχων τινά; 23, 2 εἰ δὲ περαιτέρω; 25, 12 ἐπετίθει; 25, 27 μή; 29, 1 δίκῃ; 29, 9 ἕν τι γενόμενοι; 30, 7 μή; 33, 19 διαλεγόμενος; 40, 19 ὅμοιος υἱῷ; 42, 11 ⟨ἤ⟩; 43, 7 κομπάζομεν; 43, 13—15 ῥιψάντων—αἰτούντων; 44, 6 αὐτεξουσίαστος; 45, 18 ϑ . . . . ας. Die Handschriften schliessen sich an diesen Stellen teils sklavisch an ihre Vorlage an, teils wird mit mehr oder weniger Glück der Versuch gemacht, dem Mangel derselben abzuhelfen. Auch das auffällige Zusammengehen von A und C an den Stellen 14, 15 Διονύσιος (vgl. 32, 14) und 16, 10 κατατοξευσάμενοι ist, wie in Anbetracht meiner Meinung über die Unabhängigkeit des Cod. C von Cod. A hervorgehoben werden muss, aus einem Schaden des Archetypus zu erklären, den jedoch nur BDF in naheliegender Weise ausgebessert haben.

Aber x ist nicht blos an einzelnen Stellen mangelhaft gewesen. Dieser Archetypus aller hervorragenden Handschriften enthält an seinem Schluss auch eine uns allerdings sehr willkommene Erweiterung der Urschrift. Sie zerfällt in vier Sätze. Der erste S. 45, 1—4 teilt mit, dass der im RG selbst vorkommende Historiograph Philippus mit dem gleichnamigen Syncellus des Chrysostomus identisch sei, und rühmt die unvergleichliche Geschichtsdarstellung des Mannes. Hinter σύμπασαν ist, wie auch an anderen Stellen des RG (z. B. S. 22, 5; 23, 13), eine Ellipse des zugehörigen Substantivums, das aus dem Zusammenhange herausgelesen werden muss. Der Vergleichungssatz ὡς—παρεικάζεται und die übrigen im Register angegebenen Stellen des RG, an denen Philippus auftritt, zeigen deutlich, dass ἱστορίαν zu ergänzen ist. Gemeint ist die gesamte Weltgeschichte, die Philippus besser wie jeder andere Geschichts-

---

1) Über den Verfassernamen im Titel s. u. § 6a.

schreiber *ἐσταθμογράφησεν* d. h. nach der Übersetzung von Schwartz (Sp. 2790, 65) „in Perioden einteilte“. Manche Leser aber mögen das ὅς und damit den ganzen Relativsatz sowie den von ihm abhängigen Satz auf Johannes Chrysostomus bezogen haben. So erklärt es sich, dass jüngere Handschriften hinter *σύμπασαν* ein *γραφήν* bieten, womit natürlich die Bibel bezeichnet ist. Allein Chrysostomus konnte von seinen Verehrern zwar über alle Exegeten erhoben, nicht aber mit den *σοφοὶ ἱστοριογράφοι* verglichen werden. Auch eignete sich das Verbum *σταθμογραφεῖν* nicht zur Charakterisierung der exegetischen Verdienste des grossen Patriarchen. Aus dem zweiten Satz des Nachtrages S. 45, 4—9 erfahren wir, Philippus v. Side habe erzählt, dass die Götzenbilder im Tempel jährlich bis zur Himmelfahrt Christi an demselben Tage, an welchem einst der Stern erschien, ihre Stimmen ertönen liessen. Diese Nachricht steht in innerem Zusammenhange mit dem ersten Satz. Sie bildet mit diesem eine Ergänzung zum RG und zwar so, dass zuerst ihr Gewährsmann, dann ihr Inhalt angegeben wird. Sie stellt sich in keinen Widerspruch weder zum RG noch zu dem, was wir sonst von den einschlägigen Dingen wissen. Wir gehen kaum fehl, wenn wir für beide Sätze einen und denselben Urheber annehmen, der in Sachen des Philippus v. Side und seines historischen Werkes Bescheid wusste. Dass er mit dem Verfasser des RG identisch sei, bezweifele ich. Denn erstens deckt das Scholion 45, 1—9 das wahre Verhältnis des Philippus v. Side zu der Erzählung des Aphroditian auf, welches im RG selbst dadurch verdunkelt wird, dass nur die Kasander-Sage (s. u. S. 152 f.) aus seiner *Ἱστορία* abgeleitet, dagegen als Fundort der Erzählung mit beabsichtigtem Aufputz S. 11, 5. 13; 15, 24 (vgl. u. § 4, II. 2ᵃ) das persische Staatsarchiv dem Leser vorgegaukelt wird. Sodann fragt man verwundert, warum der Verfasser des RG, wenn er mit dem Scholiasten eine Person wäre, den Inhalt dieses Anhängsels nicht im RG selbst untergebracht hat. Sieht man freilich genauer zu, so wird deutlich, dass er das Licht, welches durch dasselbe auf seine eigene Person und die von ihm geschilderten Dinge fällt, scheuen musste. Denn das von ihm beschriebene Religionsgespräch stellt im Interesse der christlichen Apologetik häufig blosse Fiktionen als geschichtliche Thatsachen hin. Deshalb hatte er allen Angaben, die zu ihrer Erkennung führen konnten,

aus dem Wege zu gehen. Nun will er nach S. 2, 1 und 25, 19 mit Aphroditian bei dem Religionsgespräch zugegen gewesen sein. Aphroditian aber ist nach S. 43, 5 mit dem inzwischen (S. 25, 8f.) verstorbenen Philippus zusammengetroffen. Hätte er also die Person des Philippus näher bestimmt, so würde er damit dem Leser eine Handhabe für die Bestimmung der Abfassungszeit des RG gegeben haben. Die Enthüllung derselben musste er aber ebenso sehr fürchten, als die Nennung seines Namens, welche letztere er auch wirklich unterlässt. Auch das ὤφθη S. 45, 5 wäre im Vergleich zu dem ὡράθη S. 28, 7 auffallend bei der Annahme, dass der Scholiast vom Autor nicht verschieden sei.

Der dritte Satz S. 45. 10—12 drückt eine Verwunderung darüber aus, dass Aphroditian, der Heide, in der Verherrlichung Christi den Christen Philippus übertroffen habe.[1]) Im RG 11, 3—19, 9 erzählt nämlich Aphroditian eine wunderbare Weissagung der Geburt des Weltheilandes und ihre Erfüllung, welche Christo zu höherem Ruhm gereicht als die drei Orakel der Kasandersage (S. 5, 11—9, 5), die nach der Aussage des RG 4, 23f. in der Schrift des Philippus gestanden haben. Der letzte Satz S. 45, 12—22 berichtet von einer natürlichen Ausdeutung[2]) des Wunders im Heratempel durch den Juden Δῶρος[3]) und schliesst mit

---

1) Die singuläre Lesart ὑπέβαλε des Cod. A S. 45, 11 muss hinter dem gemeinsamen ὑπερέβαλε der anderen Zeugen zurücktreten. Doch hat sie an S. 43, 5 einen gewissen Rückhalt.

2) Unter καλαμιοκάρνα S. 45, 15 haben wir uns wohl ein mechanisches Instrument vorzustellen, mit dessen Hülfe die Statuen bewegt werden konnten. — Das Wort S. 45, 18, welches bei A θαραγλίνας, bei C θυαρίγλας. bei F θυαγρίλας heisst, vermag ich nicht zu erklären. Aber θύαρος bedeutet nach Dioscorides (περὶ ὕλης ἰατρικῆς II, 122), der ein Zeitgenosse des Nero war und aus Anazarbus bei Tarsus stammte, soviel wie αἶρα = Unkraut unter dem Weizen, Lolch. Hängt jenes dunkle Wort mit θύαρος zusammen und war es ein in Kleinasien gebräuchlicher Schimpfname für schlechte Frauenzimmer? — αὐτοῦ τοῦ ἔθνους S. 45, 13 ist Apposition zu συκοφάντου.

3) Ein Philosoph Δῶρος lebte am Ende des 5. Jahrhunderts und war ein Freund des Damascius, welcher mit zu den Neuplatonikern gehörte, die unter Justinian d. Gr. zu König Chosrau von Persien flohen. Δῶρος stammte aus Arabien. Ob er geborener Jude war, ist unbekannt. Jedesfalls huldigte er dem Neuplatonismus; und das Wenige, was wir von ihm wissen, spricht nicht dafür, dass er der Urheber des fanatisch-satyrischen Scholions zum RG war. (Damascius bei Photius, Bibliotheca 242 = Migne

der Ermahnung, diese zu prüfen. Der dritte Satz kann von demselben Verfasser herrühren, der den vierten hinzufügte. Aber mit dem ersten und zweiten reimt er sich nicht. Diese beiden verraten noch eine genaue Kenntnis des schnell vergessenen Werkes des Philippus. Der Autor des dritten Satzes aber hält sich lediglich an den Bericht des RG, der die wirklichen Beziehungen des Philippus zur Erzählung des Aphroditian verdeckt (s. u. § 4, II. 2[a]), und spricht sie ihm daher, wie schon Schwartz Sp. 2791, 20 richtig gesehen hat, ab. Und bei seiner Unkenntnis von dem Inhalt der Schrift des Philippus zieht er einen Vergleich zwischen diesem und Aphroditian, der zu Ungunsten des Philippus ausfallen muss und von dem begeisterten Verehrer desselben, dem Autor des ersten Satzes, unterlassen worden wäre. Kurzum, ich bin der Ansicht, dass der jetzige Schluss des RG von S. 45, 1 *Οὗτος* an nicht vom Verfasser desselben, ja nicht einmal von einer und derselben Person herrührt. Dass wenigstens seine ersten zwei Sätze alt sind, suche ich unten S. 153ff. wahrscheinlich zu machen. Die Codd. HJQRST brechen mit dem zweiten Satze (S. 45, 9 *ἐπιφάνειαν*) ab.

Andere Einwendungen, die Jemand gegen die Integrität des RG erheben könnte, sind nur scheinbare. Vassiliev macht in seiner Ausgabe des Cod. G zwischen den Worten *γεννηθείς* und *ὁ γὰρ εἰπών* (S. 30, 6) die Bemerkung: „Quaedam sunt praetermissa.“ Auf die Handschrift selbst kann sie sich nicht beziehen. Denn diese ist, wie ich mich durch eigene Anschauung überzeugt habe, an jener Stelle intakt. Aber die dort von Aphroditian versuchte Argumentation wird ihm so verworren vorgekommen sein, dass er ihren jetzigen Text für verderbt hielt. Allein sie ist, wenn auch nach unseren Begriffen falsch, so doch nicht sinnlos und hat bereits dem Abt Anastasius im 9. Jahrhundert vorgelegen. Aphroditian will den der Kirche von den Juden oft entgegengehaltenen Einwand zurückweisen, dass der wiederkommende Elias der wahre Messias sei und als solcher erst am Ende der Tage erscheinen werde. Es war ihm bekannt, dass die Juden sich dafür auf Mal. 4, 5—6 stützten. Er sucht nun die jüdische Identifizierung des Messias mit Elias dadurch als falsch

---

103, Sp. 1281. Vgl. Zeller, die Philosophie der Griechen. 3. Aufl. III, 1. 1880. S. 801 f. und III, 2. 1881. S. 843 f.)

zu erweisen, dass er auf die Verschiedenheit ihrer Namen, ihres Geburtsortes und ihrer erwarteten Wirksamkeit aufmerksam macht. Bei dem letzteren Argument als dem kräftigsten verweilt er am längsten. Aus der Stelle Mal. 4, 5—6 liest er — irrtümlicher Weise — heraus, dass die am Weltende stattfindende Thätigkeit des Elias gar keine rettende sein werde. Vielmehr werde derselbe an Gottes Stelle, damit dieser nicht in Person die Erde zu zerstören brauche, das Weltgericht zuerst verkündigen und dann vollziehen. Nirgends sei gesagt, dass, nachdem diese Welt ihr Ziel erreicht hat, eine andere Schöpfung an ihre Stelle treten werde. Es sei daher eine sich selbst beantwortende Frage, ob der Messias in oder vor dem von den Juden angenommenen Endtermin geboren werden müsse, und wem er Nutzen bringen würde, wenn er nicht vorher geboren würde.[1] Das *δι' ἐκείνου* also gehört sowohl zu *διαμαρτύρεται* S. 30, 8 wie zu *ἐξαίρει* S. 30, 9 und erklärt so den Finalsatz *μὴ ἐλθὼν πατάξω τὴν γῆν ἄρδην* S. 30, 1, in welchem der Nachdruck auf der ersten Person = Gott liegt. — Auch der Passus *εἰ — κρατήσει* S. 39, 21 ff. bereitet nur scheinbar Schwierigkeiten. Man erwartet ja zunächst allerdings ein Konditionalgefüge im unmöglichen Fall. Allein es ist zu beachten, dass Aphroditian den Obersatz der Juden, Gott sei ein Vater unbegrenzter Ehren S. 39, 17 f. gar nicht bestreitet. Im Gegenteil, er benutzt ihn, um gegenüber den Verteidigern des religiösen Subjektivismus die Notwendigkeit der Offenbarung einer einzigen Gott wohlgefälligen Religion zu behaupten S. 39, 19—24. Ohne eine solche müsste nämlich Gott sich geteilte Ehren gefallen lassen, wie sie die Menschen sich ausdenken. Und die Menschen selbst würden ohne jene doch nie wissen, an welchen Kultus sie sich halten sollen, weil sie nicht wissen, welchen Gott gerade gebietet. — Die Worte des Aphroditian S. 41, 9—13 *Ὁ μὲν — ἐπιμείνῃ*, zu deren Verständnis ebenfalls einige Überlegung nötig ist, sollen dem Gedanken Ausdruck geben, dass Simon und seine Leute grundlos die Handlungsweise des Jakob und Pharas verdächtigen. Denn dass die Menschen ihren Standpunkt mitunter wechseln, sei an sich noch nicht verwerflich, sondern hänge mit der Unvollkommenheit ihrer

1) Über die Struktur des Satzes 30, 9 f. s. das Gramm. Reg. No. 27 (*ἵνα*) u. 28. Cod. G hat durch seinen im Apparat zu S. 30, 10 angegebenen Zusatz den abgekürzten Gedanken vervollständigt.

Natur zusammen, die er schon S. 19, 17—21 geschildert hatte. Man müsse vielmehr, ehe man richtet, nach den Motiven des Gesinnungswechsels fragen. Und da gelte als Regel, dass der schlechte Mensch die volle Wahrheit nicht findet und selbst wenn er ein Stück von ihr erfasst hat, ihr doch nicht treu bleibt. Auf den besonderen Fall angewendet soll diese Lehre bedeuten, dass, wenn Jakob, Pharas und Genossen dem Christentum wirklich treu bleiben, man dann auch annehmen darf, dass sie in aufrichtiger Gesinnung ihren Glauben geändert haben. Dies werde aber erst die Zukunft zeigen können. Ihm selbst bleibt daher nur übrig, die, welche es angeht, zu ermahnen S. 41, 13 f., dass sie sich den Schritt, welchen sie thun wollen, reiflich überlegen, dann aber auch freimütig handeln. — An verschiedenen Stellen, besonders S. 5, 3; 6, 5; 9, 12. 20; 10, 26; 13, 8; 18, 10—13[1]); 24, 23; 29, 19; 30, 9 f.; 41, 22 begegnen wir unvollkommenen oder unterbrochenen Satzbildungen. Ich zweifle aber, dass sie jemand als Zeichen einer eingetretenen Textkorruption ansehen wird. Sie gehören zum Stile des Verfassers und sind Steigerungen der freien Art seiner Verbindung von Worten und Sätzen, die nicht selten zur Anakoluthie, Ellipse, Brachylogie, Parenthese und Aposiopese führen und als solche aus der Syntax bekannt sind. Die Unebenheit der Strecke S. 11, 3—13 führe ich unten § 4, II. 2[b] auf die Überarbeitung eines Quellenstückes durch den Verfasser des RG zurück.

e.

Meiner Ausgabe des RG liegt der Cod. A zu Grunde. Seine Folioseiten also sind es, die man am Rande des gedruckten Textes lesen kann. A ist allem Anschein nach der älteste Codex, und er ist sehr sorgfältig geschrieben, von erster Hand revidiert und unversehrt. Er enthält den umfangreichsten Text. Durch die Rasuren und Korrekturen wird die Überlieferung der Handschrift nicht getrübt. Und wenn er auch nicht immer den besten Text bietet, wie er ihn z. B. S. 4, 3 *τὸν πρέσβ(υ)ν τῶν ἱερέων*; 33, 19 *διαλεγόμενος*; 44, 1 *Χριστιανομερίτας* und

1) Die Unebenheit S. 18, 10—13 würde gemindert werden, wenn man das zweimalige *τὸ* in *τῷ* verwandelte; aber das *τὸ* der guten Handschriften kann auch ursprünglich sein.

45, 12 *μεγάλα*. *Δῶρος δὲ* allein bewahrt hat, so würde sich doch, wenn ich auf einer der anderen Handschriften den Reintext aufbauen wollte und dann gezwungen wäre, alle ihre Abweichungen von diesem anzugeben, zeigen, dass jede von ihnen hinsichtlich der Zahl und der Schwere der Fehler erfolgreich mit A wetteifert. A überliefert richtig das RG als ein anonymes Werk. A bringt auch die Persica am vollständigsten. Mit Rücksicht darauf, dass unter den Codices, in denen sie fehlen, auch solche sind, die an Alter und Wert dem Cod. A nicht viel nachgeben, muss man fragen, ob diese dunklen Floskeln spätere Zuthaten zum echten Text sind. Die Antwort kann nur verneinend ausfallen. Denn das bisher über das handschriftliche Material Gesagte lehrt: a. dass die Handschriften, welche sie jetzt nicht haben, 1. in organischem Zusammenhange mit denen stehen, welche sie haben, 2. noch Spuren des Vorhandenseins der Persica in ihren Vorlagen zeigen, 3. überhaupt eine abkürzende Tendenz verrathen, b. dass auch BCD[E], die zu den besten Handschriften gehören, die Persica enthalten, wenn auch nicht ganz in demselben Umfange wie A. Es kommt hinzu, dass die Persica in den Zusammenhang und zu der unverkennbaren Absicht des Verfassers, den Hintergrund des gleichsam unter den Augen des Königs von Persien sich abspielenden Religionsgespräches möglichst grossartig und anscheinend naturgetreu zu gestalten, sehr gut passen. Auch ist es leicht erklärlich, wenn Abschreiber, die nur das abschreiben wollten, was ihnen und ihren Lesern verständlich war, diese zweifelhaften Redewendungen nebst Anhang wegliessen. Sind aber die Persica echt, so folgt, dass an dem versuchungsreichsten Punkte kein Abschreiber so treu und selbstverleugnerisch die überlieferte Gestalt des RG zu bewahren sich bemüht hat wie der von A. Dem Cod. A entspricht der gedruckte Text überall, wo im Apparat und in der Beschreibung von A nicht das Gegenteil vermerkt ist; nur die Unterschiede der Interpunktion und der Accentuation sind in der Regel nicht angegeben, und die Eigennamen sowie die Anfänge der direkten Rede beginnen im Druck mit grossen Buchstaben; auch die Absätze und Striche im Texte rühren von mir her. Nach Massgabe der inneren Gründe und unter Berücksichtigung des dargelegten Wertes und gegenseitigen Verhältnisses der Handschriften ist der Text des Cod. A verbessert

worden, an den in sprachlicher und sachlicher Hinsicht schwierigen Stellen auch ausdrücklich noch bestätigt oder wenigstens entschuldigt worden durch die nur ausnahmsweise den herkömmlichen Gesetzen der Interpunktion, Accentuation und Orthographie nicht angepassten Lesarten der Zeugen BCF β^1 γ^1 δ^1 und des Cod. D als des gelegentlichen Repräsentanten von yw. Das übrige, minderwertige Handschriftenmaterial habe ich bloss in den Fällen herangezogen, wo es über die genannten Codices hinaus die Textkritik zu unterstützen schien. Bei der Mitteilung der pseudopersischen Sätze habe ich, da der Versuch, den ursprünglichen Text wieder herzustellen, aussichtslos war, in den Reintext einfach den Wortlaut von A und zwar in Majuskeln gesetzt und darunter im Apparat die Lesarten der anderen Codices angegeben. Verlegenheiten bereiten dem Herausgeber auch die vulgärgriechischen Formen und Konstruktionen der Handschriften, die wie z. B. *εἶπαν* neben *εἶπον* in einer und derselben Handschrift mit den normalgriechischen abwechseln. Die Fälle, wo sie von allen vertreten und daher mit einiger Sicherheit für echt gehalten werden können, sind seltener als die, wo die Handschriften von einander abweichen. Ich bin hier bemüht gewesen; die von Krumbacher [1]) für die Herausgabe vulgärgriechischer Texte entwickelten Grundsätze zu befolgen und habe, wenn ich am urkundlichen Zeugnis oder am Sprachgebrauch des Verfassers oder an dem, was wir vom Griechisch seiner Heimat und seines Zeitalters wissen, oder an den Anforderungen seiner Leser keinen genügenden Anhaltspunkt fand, mir ebenfalls so geholfen, dass ich den Text von Cod. A recipierte, die Lesarten der anderen Codices aber an den entsprechenden Stellen im Apparat verzeichnete. Nur einige wenige Male habe ich den überlieferten Archetypus x zu emendieren gesucht.

Das lexikalische und grammatikalische Register ermangelt der Vollständigkeit im philologischen Sinne. Aber was mir zur Sicherung des Textes und zum geschichtlichen Verständnis des RG notwendig erschien, habe ich mich bestrebt zu verzeichnen.

---

1) Krumbacher, Theodosius S. 264—277.

§ 3. Übersetzungen.

Vassiliev (S. XXXII) sagt: „Versio Slavica solam Aphroditiani narrationem, novellae insertam, continet [*Ἐκ Περσίδος ἐγνώσθη Χριστὸς ἀπ' ἀρχῆς ... ἰδοὺ οὖν περὶ Χριστοῦ τοσαῦτα ἐλέξαμεν καὶ ἴδομεν Χριστὸν σωτῆρα ἡμῶν γενόμενον* p. 83—93 [1]) sub fin.]: unde patet, cur ei in codicibus Slavo-Rossicis Aphroditiani nomen inscribatur:" Auch in dem Zusammenhang, zu welchem dieser Satz gehört, ist sein Sinn nicht ganz klar. Aber wahrscheinlich meint Vassiliev nicht, dass im Slavischen das ganze RG, sondern dass im Slavischen nur die Erzählung des Aphroditian vorhanden ist. Handschriften dieser slavischen Version nennt er nicht. Aus den Worten Wirth's (S. 196 oben und unten) muss man folgern, dass das ganze RG ins Slavische übersetzt worden sei. Aber wie so häufig in seinem Buch, so führt er auch hier für seine Behauptung keine Begründung an. Mir haben die überhaupt schwer erreichbaren Kataloge [2]) altslavischer Codices nicht zu Gebote gestanden, so dass ich ihn nicht kontrollieren kann. Aber soviel ersehe ich aus Kozak (S. 142), dass bisher nur die Erzählung des Aphroditian und zwar aus slavischen Handschriften des 13.—17. Jahrhunderts gedruckt ist.

Das RG existiert aber vielleicht in armenischer Sprache. Wenigstens wird in dem älteren [3]) Katalog der Handschriften von Edchmiadzin S. 91 Nr. 229 eine Discussion historique sur la religion chrétienne devant le Chah de Perse namhaft gemacht.

Wie das RG im Abendlande überhaupt keine Geschichte gehabt zu haben scheint, so ist mir auch keine lateinische Übersetzung davon begegnet.

---

1) Das sind die Seitenzahlen des Textes bei Vassiliev. Ihnen entsprechen bei mir 11, 3—19, 6.

2) Vgl. Bonwetsch, Die christliche vornicänische Literatur mit Einschluss der jüdisch-hellenistischen und apokalyptischen in altslavischen Handschriften (bei Harnack und Preuschen) S. 886—891.

3) Brosset, Catalogue de la Bibliothèque d'Edchmiadzin. Petersburg 1840. Den neueren, armenischen Katalog der Handschriften von Edchmiadzin, der nach E. Preuschen's Angabe (in der Th. Lz. 1897 No. 12 Sp. 322) in Tiflis 1863 erschienen ist, kenne auch ich nicht.

§ 4. Die litterarischen Quellen.

I.

Im RG kommen mehrere angeblich griechisch-heidnische Zeugnisse über Christus und die Wahrheit des Christentums vor, welche den Verdacht erregen, dass sie zu Gunsten der christlich-antiheidnischen Apologetik und Polemik unternommene Fälschungen sind. Denn entweder wollen sie vorchristliche Weissagungen sein, thatsächlich aber fussen sie auf der neutestamentlichen Überlieferung; oder sie sind apokryphen Personen in den Mund gelegt und spotten der beglaubigten Geschichtsüberlieferung. Wie die Kirche des Mittelalters, so ist auch die alte Christenheit gelegentlich nicht vor Geschichtslügen zurückgeschreckt, um ihre Lebensinteressen zu schützen und ihre Forderungen zu rechtfertigen. Dort hat man die Ansprüche des Papsttums auf die Weltherrschaft, hier, wo die Kirche zuerst noch um ihre Existenz in der Welt, dann um ihren geschichtlichen Gehalt kämpfen musste, ihre Berechtigung gegenüber dem Judentum, dem Heidentum und den Ketzern auch durch den Hinweis auf eine erdichtete Vergangenheit zu verteidigen versucht. Eine Geschichte dieser Fälschungen der alten Kirche ist noch nicht geschrieben.[1]) Die antike Welt hat ihretwegen bekanntlich den Christen einen schweren Vorwurf gemacht. Aber sie hätte eingestehen sollen, dass sie durch ihr Orakelwesen, welches „die gesamte antike Kultur in einem für uns fast unbegreiflichen Grade durchdrungen und beherrscht hat“ [2]), in diesem frommen Betrug ihnen eigentlich mit schlechtem Beispiel vorangegangen ist. Im Zeitalter des sinkenden Altertums sind angebliche Offenbarungen der Götter

---

1) Auch ich kann nur Materialien bieten. Vorarbeiten haben geliefert: Harnack (Harnack und Preuschen S. XLII ff., S. 845—865 besonders 848—851 u. 861); Preuschen (Harnack u. Preuschen S. 876—880); Wissowa (bei Brieger XV, 1895 S. 625 f.); Elter, 1. De gnomologiorum graecorum historia atque origine. Neun Bonner Universitätsschriften 1893—96; 2. Corollarium Eusebianum im Bonner Index des W.-S. 1894/95. 3. De gnom. graec. hist. a. orig. commentationis ramenta. Bonner Festschrift zum 27. Januar 1897; dazu vgl. Wendland's lehrreiche Anzeige in der Byz. Zschr. 1898, 445 ff.; Krumbacher S. 627 ff.; Schürer S. 294 ff. u. 420—483.

2) Buresch, Klaros S. 6.

und Sprüche inspirierter Menschen in Umlauf gesetzt worden, welche das gerade Gegenteil von der Erhaltung der griechisch-römischen Mythologie und Staatskulte bezweckten und bewirkten. Selbst der Christenhasser Porphyrius hat durch seine Schrift *Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* [1]) der Kirche ein Vorbild gegeben, wie man aus sogenannten alten Orakeln eine Weltanschauung konstruieren könne. Die unmittelbaren Lehrmeister der Christen in solchen Erfindungen sind aber wohl, wie auch in anderen Dingen, die Juden gewesen. Noch ehe es Christen gab, aber auch in der christlichen Periode selbst haben die Juden sich herausgenommen, von den Göttern und Weisen des klassischen Altertums die Wahrheit der jüdischen Religion bezeugen zu lassen. Die jüdischen Bestandteile der Sibyllinen, die Schriften des Mederkönigs Hystaspes [2]), des Pseudohekataeus, des Pseudophokylides, des angeblichen Menander, verschiedene Zauberbücher und Zauberformeln zeigen uns noch, wie weit die Juden zum Zweck der Apologetik ihre Fiktionen getrieben haben. Als die in der Auflösung begriffene alte Welt in einem Eklekticismus ihr Heil suchte und verschiedene Religionen, die hellenisch-römische, ägyptische, persische, jüdische und christliche zu einem Brei einrührte, der neue Speise für Leben und Philosophie geben sollte, da haben wiederum Orakel und Philosophensprüche herhalten müssen, um diesen Synkretismus zu beglaubigen und zu verbreiten. Es ist möglich, dass die Gnostiker die ersten gewesen sind, welche durch erdichtete Sprüche von Göttern und Menschen den Weissagungsbeweis für die Harmonie christlicher Gedanken mit dem heidnischen Glauben führen wollten. Aber man darf nicht vergessen, worauf Usener, A. Harnack [3]) und Dieterich [4]) hingewiesen haben, dass es nicht nur ein vom Heid-

---

1) Unter den Theologen geht Neander (Allgem. Gesch. d. christl. Rel. u. Kirche I, 1. 1825. S. 268f.) auf diese Schrift näher ein.

2) Kuhn, Eine zoroastrische Prophezeiung in christlichem Gewande (Festgruss an R. v. Roth) 1893. S. 217 hält allerdings die Weissagung des Hystaspes für ein christliches Buch und daher für ein Zeugnis des christlich-heidnischen Synkretismus; dass sie christliche Zusätze erhalten hat, nimmt auch Harnack (a. a. O. S. 863) an, der sie im übrigen ebenso wie Schürer S. 451f. als ein jüdisches Elaborat betrachtet.

3) Vgl. Harnack, Abercius S. 24—26, wo Usener's besonders gedacht wird.

4) Dieterich. Abercius S. 51—54.

nischen durchsetztes Christentum gegeben hat, sondern dass auch solche Kreise existierten, für welche trotz aller Religionsmengerei das Heidentum im Centrum der Gedankenbildungen stehen blieb. Wir besitzen ein heidnisches Orakel des Klarischen Apollo [1]), in welchem Jahwe dem Zeus-Helios gleichgesetzt wird. In christlicher Zeit existierten Kultvereine der *σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον*, der Anhänger einer Mischreligion mit stark jüdischem Einschlag; ihre Parallele sind die späteren Hypsistarier, zu denen bekanntlich der Vater des Gregor v. Nazianz gehörte.[2]) Am Niederrhein in dem Dorfe Gellep ist kürzlich ein aus dem 3. christlichen Jahrhundert stammendes Goldamulet gefunden worden, auf welchem zusammen mit babylonischen, phönizischen und ägyptischen Göttern auch Jahwe erscheint.[3]) Warum sollen nicht auch Offenbarungen, die uns Theologen als tendenziöse Machwerke von Christen anmuten, auf heidnischem Boden ihre Heimat haben? In den Kreisen der späteren Orphiker, deren Heiliger frühzeitig von den Christen einen Platz in ihrer Kunst erhalten hat, der Hermetiker, auch der Neuplatoniker, dieser drei sich gegenseitig berührenden religiös-philosophischen Genossenschaften [4]) des sinkenden Altertums, war für solchen Synkretismus ein fruchtbarer Boden. Mit Recht mahnt Buresch [5]), was an Orakeln und Orakelhaftem Eusebius bei Porphyrius [6]) oder andere

---

1) Buresch, Klaros S. 48 ff.

2) Schürer, Die Juden im bosporanischen Reich und die Genossenschaften der *σεβ. θ. ὑψ.* daselbst (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Berlin) 1897; Cumont, Hypsistos (Supplément à la Revue de l'instruction publique en Belgique) 1897.

3) M. Siebourg, Ein gnostisches Goldamulet aus Gellep. (Bonner Jahrbücher. Heft 103. 1898.)

4) Auf die Hermetiker beziehen sich Pauly III, 1209—1214; Zeller, Die Philosophie der Griechen. 3. Aufl. 3. Thl. 2. Abthl. 1881. S. 224 ff.; Dieterich, Papyrus S. 753 f.; Harnack und Preuschen S. 879. — Über die Orphiker verweise ich auf Preller bei Pauly V, 992—1004; Rohde, Psyche II, 103—136; Dieterich, Abraxas. Register: Orpheus und Orphika; Derselbe, Nekyia. S. 148. 187. 194. 228 ff.; Anrich, Das antike Mysterienwesen etc. 1894. S. 16 ff. 41 ff.; Maass, Orpheus. 1895; Chantepie S. 315; Stengel, Die griechischen Kultusalterthümer (in J. v. Müller's „Handbuch“ V, 3) 2. Aufl. 1898. S. 150 A. 3; und auf die bei Pitra III, 275 ff. edierten Orphica.

5) Buresch, Klaros S. 51.

6) G. Wolff teilt im Appendix (S. 231 ff.) seiner Ausgabe von Porphy-

anderswo vorfanden, auf seinen Ursprung erst genau zu prüfen. Im Zeitalter der Antonine und severischen Kaiser mag die Fabrikation solcher heidnischer und gnostischer Weisheitssprüche mit synkretistischem Charakter stark betrieben worden sein.[1]) Aus jener Zeit stammen die interessanten Oracula Chaldaica[2]), die sich mit der orphischen, hermetischen und gnostischen Litteratur berühren. Aus den jüngeren Kreisen der hermetischen Synkretisten leitet Freudenthal die Excerpta Parisina pseudepigraphischer Spruchreihen her, die schon zur Verehrung der Maria auffordern.[3]) Als das Christentum den äusseren Sieg über das Heidentum davongetragen hatte und zwar das Christentum in orthodoxer Form, hat sich noch leichter die Annäherung der opportunistisch gesinnten Synkretisten unter den Heiden an den Kirchenglauben vollziehen können.

Aber auch die Kirche selbst hat sich von der dem hellenistischen Zeitalter eigenen Sucht nach angeblichen Weissagungen und sinnenfälligen Offenbarungen anstecken lassen und behufs ihrer Verbreitung und Verteidigung das Heidentum zum Propheten der christlichen Wahrheit gemacht. Die bei den Christen verbreitete Meinung, dass auch für die heidnischen Dichter und Philosophen das AT. der unerschöpfliche Born der Erkenntnis gewesen sei, namentlich aber die Lehre Justin's d. M. von dem in der ganzen Welt verbreiteten göttlichen *Λόγος σπερματικός* bot eine gute Rechtfertigung für dieses Unternehmen. Und es schien auch weise zu sein, dass man die in der antiken Litteratur und Kunst aufgespeicherten Gedankenschätze nicht einfach ignorierte oder nur bekämpfte oder gar unterdrückte, sondern dass man ihnen eine wenn auch dienende Stelle in der christlichen Weltan-

---

rius, De philosophia ex oraculis (1856) Orakel mit, die ebenfalls auf ihren Ursprung noch näher untersucht sein wollen. Orphisches, Gnostisches, Christliches geht da durcheinander.

1) Burckhardt S. 135—245. Réville, La religion à Rome sous les Sévères. 1886.

2) Kroll a. a. O. und im Rheinischen Museum für Philologie 50. Bd. 1895. S. 636—639; vgl. Wendland's Anzeige in der Berl. phil. Wochenschr. 1895. No. 33/34.

3) Rheinisches Museum für Philologie. Bd. 35. 1880 besonders S. 416—421; ist die dort S. 417 genannte Handschrift der Bodlejana dieselbe, welche Bentley S. 683 ediert hat?

schauung anwies und sie, wenn nötig, christlich ausdeutete oder ummodelte. Auf diese Weise konnte man hoffen, die Heiden leichter zu gewinnen. Synkretistische Neigungen, wie sie z. B. bei dem mutmasslichen Bearbeiter der Sextus-Sprüche [1]), bei Afrikanus und Origenes [2]) auftauchen, haben frühzeitig die Annäherung der Kirche an den Geist und die Schöpfungen des Hellenentums befördert. Und schon vor den Zeiten der byzantinischen Reichskirche ist von den Christen jenes Zugmittel zur Gewinnung der Massen angewendet worden. Die an die Heiden gerichteten Werke des Tatian, Athenagoras, Theophilus v. Antiochien, Clemens Alex., Eusebius v. Caes. und die Klagen der Heiden [3]) über die Fälschungen der Christen sind davon ein Beweis. Die spröde Stellung, die im allgemeinen die vorkonstantinische Kirche zu allem Heidnischen einnahm, war jedoch nicht der günstigste Boden für die Entfaltung einer Litteraturgattung, welche die Voraussetzung einschloss, dass die Heiden im wesentlichen schon die christliche Wahrheit besessen haben. Seit dem Zeitalter Konstantin's dagegen befreundet sich nicht nur die Reichskirche, in welche die Heiden massenhaft hineinströmen und ihre gewohnten Vorstellungen hineintragen, unbedenklich mit vielen Ideen und Gebräuchen des Heidentums, sie erlaubt sich sogar weitgehende Zugeständnisse an dasselbe.[4]) Trotz der Unterdrückungsversuche der christlichen Kaiser bleibt das Heidentum mit seinen zahllosen einheimischen und fremdländischen Kulten, mit seiner Astrologie, Mantik, Magie und Orakelei [5]) und mit seiner Philosophie im Occident wie im Orient während des 4. Jahrhunderts und

---

1) Vgl. Wendland's Anzeige der Elter'schen Ausgabe der Sextus-Sprüche in der Th. Lz. 1893 No. 20 Sp. 492 ff. und in der Berl. phil. Wochenschr. 1893 No. 8 Sp. 229 ff.; dazu Ryssel, Die syrische Übersetzung der Sextus-Sentenzen (Zschr. f. wiss. Theol. Bd. 38—40 Jahrg. 1895—97).

2) Harnack, Dogmengeschichte I, 417 A. 2.

3) Harnack und Preuschen S. 762. Speziell wegen der Klagen des Celsus siehe Hagenbach, Dogmengeschichte. 6. Aufl. v. Benrath. 1888. S. 52 A. 12. — Wendland (Byz. Zschr. 1898 S. 449) möchte sogar die gesamten Fälschungen von Dichterversen für ein Produkt der christlichen Apologetik des 2. Jahrhunderts halten.

4) Vgl. Harnack, Dogmengeschichte II, 1—14. Für das Einzelne verweise ich auf die Vita Hypatii und die Vita Porphyrii episcopi Gazensis.

5) Burckhardt S. 209—245.

darüber hinaus [1]) fest gewurzelt. Ein lebenskräftiger Hellenismus zog die Christen an sich. Und nicht blos in Gewaltakten und heftigen Erschütterungen hat sich der Niedergang der alten Anschauungen und Verhältnisse vollzogen; auch rasch und geräuschlos, z. B. in Antiochien, ist die Wandlung vor sich gegangen, weil Christentum und Heidentum ineinander verschmolzen.[2]) Der kirchlichen Kreise bemächtigte sich seit Konstantin ein religiöser Synkretismus, der nur deshalb nicht zur Ketzerei gestempelt worden ist, weil die Majorität der Kirche sich ihm ergeben hatte.[3]) Er war für die Entstehung und Verwertung solcher christlicher Pseudepigrapha, wie sie im RG vorliegen, ein viel geeigneterer Boden als die früheren Zeiten; und er verrät sich in lehrreicher Weise durch den zunehmenden Geschmack, den die Kirche an der Legendendichtung der Gnostiker fand, welche sie früher perhorresciert hatte, und durch die Entstehung der pseudoareopagitischen Schriften. Einen besonderen Antrieb dazu, mittelst echter und erdichteter Orakel und Sentenzen ein aussichtsvolles Geschäft der Apologetik zu treiben, scheint der Rückfall des Kaisers Julian in das Heidentum gegeben zu haben. Dieser vornehme Feind des kirchlichen Christentums forderte die Gläubigen zu einem Kampf mit geistigen Waffen heraus. Und wie er Wert darauf legte, selbst die Vorstandschaft des Didymäischen Orakels inne zu haben, so führte er auch mit Vorliebe Göttersprüche gegen die Christen ins Feld;[4]) diesen gesellte er Sätze der klassischen Dichter, der Philosophen und nach dem Vorgange des Dio Chrysostomus [5]) auch Worte berühmter Gesetz-

---

1) Noch um 500 hat ein Christ in seiner Schrift „Hermippus. De astrologia dialogus" (ed. Kroll u. Viereck 1895) es für notwendig gehalten, das Christentum mit dem Neuplatonismus und der Astrologie zu vermischen; doch vgl. Elter im Bonner Univ.-Progr. v. 27. 1. 1899. Sp. 21.

2) Schultze, Untergang II, 101—389. Vgl. auch Harnack's Charakterisierung der hellenisierenden Kirchengeschichte des Sokrates und des Sozomenos in seiner Dogmengeschichte II, S. 7 A. 1 und bei Herzog, 2. Aufl. XIV. 404.

3) Rösch, S. 266.

4) Asmus, Eine Encyclica Julian's des Abtrünnigen (bei Brieger XVI. 1895. Heft 2. S. 225 f.); Derselbe, Ist die pseudojustinsche Cohortatio ad Graecos eine Streitschrift gegen Julian? (Zschr. f. wiss. Theol. XXXVIII. 1895. S. 130 ff.).

5) Asmus, Ein Bindeglied zwischen der pseudojustinschen Cohortatio ad Graecos und Julians Polemik gegen die Galiläer (Zschr. f. wiss. Theol. XL. 1897).

geber und Künstler zu, die alle besagen sollten, dass das Heidentum besser sei als die Kirche. Das Ansehen seiner ca. 362 verfassten Schrift *Κατὰ Γαλιλαίων* in den christenfeindlichen Kreisen und die dadurch entstandene Beunruhigung der Christen war so gross, dass noch 70 Jahre später Cyrill v. Alexandrien [1]) es für seine Aufgabe hielt, den gelehrten Imperator zu widerlegen. In seiner bekannten Apologie folgt er dem Gegner auf Schritt und Tritt und operiert daher gegen ihn auch mit angeblichen Zeugnissen des klassischen Altertums für die Wahrheit der christlichen Religion. Der Märtyrer Artemius, dessen Biograph ältere Überlieferungen verwertet, beruft sich gegenüber dem Kaiser auf die „vielen Zeugnisse der (griechischen) Orakel und der sibyllinischen Schriften über die Wiederkunft Christi“ [2]) und führt auch einige an. Noch stärker wie sie bekämpft der pseudojustinsche *Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας*, der wohl dem gegen Julian gerichteten Schriftenkreis [3]) angehört, die christenfeindlichen Griechen mit ihren eigenen Autoritäten, die auch hier Orakel sowie Sprüche der Philosophen, Dichter, Gesetzgeber und Künstler sind. Ihm geistesverwandt ist die andere pseudojustinsche Schrift *Περὶ θεοῦ μοναρχίας*, welche meines Wissens freilich noch von den meisten Gelehrten der vornicänischen Periode zugewiesen wird. [4]) Sicher dagegen gehört in die noch unter dem Eindruck der meteorartigen Erscheinung Julian's stehende Zeit die Schrift des Didymus *Περὶ τριάδος* [5]), aus der man mit Staunen ersieht, wie sehr dem christlichen

---

1) Harnack, Dogmengeschichte II, 82. Vgl. Pitra, III, 307 A. 2 und 305 A. 3 sowie K. J. Neumann in der Th. Lz. 1899 Sp. 299.

2) Migne 96, 1276; Batiffol in de Waal's Römischer Quartalschrift III. 1889. S. 252 ff.; Ehrhard S. 199.

3) Dräseke (T. u. U. VII. 1892. S. 83—99), dem Harnack (Harnack und Preuschen S. 863 No. 82) und Asmus (s. o. S. 134 A. 4) folgen, schreibt ihn dem Apollinaris v. Laodicea zu. Spasskij (siehe Bonwetsch im Th. L.-Bl. 1896 No. 17) verlegt ihn wenigstens in dieselbe Zeit. G. Krüger (zuletzt im „Theol. Jahresbericht“ hrsg. v. ihm und H. Holtzmann XV, 180 und bei Herzog-Hauck I. S. 673) und Puech (Byz. Zschr. 1899 S. 223) halten ihn für älter.

4) Vgl. Harnack, Chronologie S. 512 und Elter in seinem ersten oben (S. 129) angegebenen Werk S. 202 ff.

5) Migne 39, wo im Register auch „Anonymorum auctorum versus“ zu vergleichen sind.

Verfasser daran gelegen ist, mittelst heidnischer Nothelfer, echter und gefälschter, die Wahrheit der kirchlichen Gotteslehre zu erweisen. Noch kecker tritt die *Συμφωνία* auf, welche von Pitra (s. o. S. 49) zu den hermetischen Schriften gerechnet wird, und die mit einer gnostischen Schrift den Titel gemeinsam hat.[1]) Sie will die Übereinstimmung der Trinitätslehre und des Mariendienstes mit Hermes, Porphyrius, Plato, Aristoteles, Plutarch, Antiochus v. Heliopolis, Apollo, Skamandrus und Solon darthun. Das erste und das zweite Orakel sowie die beiden mit den Titeln *Πορφυρίου ἐκτιθεμένου Πλάτωνος δόξα(ν)* S. 306 und *Ἑρμοῦ ἐκ τοῦ πρὸς Ἀσκλήπιον λόγου γ'* S. 307 bringt auch Didymus (Migne 39, Sp. 757BC; 760AB; 757A). Etwa die Hälfte aller steht in den genannten Freudenthal'schen Excerpta Parisina S. 418, mit denen wiederum, wie dort angegeben ist, Cyrill v. Alex. einiges gemeinsam hat. Im zweiten Orakel auf S. 306 heisst der Logos *ὅμοιος αὐτῷ (πατρί)* und im ersten Orakel auf S. 307 *ὁμοιούσιος*, wozu das *ὁμοιουσίας* in der Überschrift passt. Andrerseits liest man auf S. 308 im zweiten Orakel als Prädikat des heiligen Geistes das *ὁμοούσιος*; und auf S. 307 im dritten Orakel wird Maria *θεοτόκος* genannt. Wenn der Druck an den genannten Stellen nicht fehlerhaft ist, so darf man folgern, dass der Sammler Sachen zusammengetragen hat, die für das feinere theologische Denken sich nicht reimten. In der Überschrift kommt *ἀδιαίρετος* vor, aber noch nicht als spezifisch christologischer Terminus. Die Sammlung, die wie Julian neben Göttern und Dichtern auch Staatsmänner aufführt, ist vielleicht nach dem arianischen Streit und noch vor dem Konzil von Chalcedon veranstaltet worden.[2]) Mit dem Inhalt der *Συμφωνία* deckt sich zum Teil auch das pseudo-athanasianische *Ἐξηγητικὸν περὶ τοῦ ἐν Ἀθήναις ναοῦ*[3]), worin die christliche Antwort Apollos über den *ἄγνωστος θεός*, dem Paulus in Athen einen Tempel geweiht fand, sowie die Prophezeiungen der sieben Weisen, des Asklepius

---

1) Pitra III, 305—308. Vgl. Harnack, Chronologie S. 537. Dass schon die Gnostiker den Ausdruck *ὁμοούσιος* gebrauchten, zeigt Harnack, Dogmengeschichte I, 246. Aber die Pitra'sche *Συμφωνία* enthält nichts spezifisch Gnostisches.

2) Die *Συμφωνία* verdient mit Hülfe ihrer Parallelen und nach sorgfältiger Revision des Pitra'schen Textes neu ediert zu werden.

3) Migne 38, 1427 ff.

und des Hermes über Christus und die Trinität registriert werden. Die Produktion christlich-sibyllinischer Orakel hat bis ins 5. Jahrhundert hinein angedauert.[1]) In Byzanz waren in dieser Zeit noch Sammlungen von Sibyllenbüchern im Gebrauch.[2]) Der Bischof Theodotus v. Ancyra († 446) prunkt in einer Weihnachtspredigt mit einem apollinischen Christusorakel.[3]) Theodoret macht sich in seiner *Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων* mit heidnischen Orakeln sowie mit Sprüchen der Philosophen und Gesetzgeber viel zu schaffen und lässt durchblicken, wie stark zu seiner Zeit das Heidentum noch war. Noch im 5. Jahrhundert ertönt der Vorwurf der Heiden, dass die Philosophen von den Christen geplündert werden.[4]) Im letzten Drittel des 5. Jahrhunderts hat der gut christliche Theosoph Aristokritus *Χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν*[5]), denen er eine christliche Spitze gab, in der offenbaren Absicht zusammengestellt, die höheren und mittleren Gesellschaftsklassen, denen die antike Bildung ein innerlicher Besitz war, kirchlich zu machen. Er rechtfertigt sein Unternehmen, indem er versichert, man dürfe die Zeugnisse der griechischen Weisen von Gott nicht verwerfen; denn *ὅστις ἀθετεῖ τὰς τοιαύτας μαρτυρίας, ἀθετεῖ καὶ τὸν θεὸν τὸν ἐπὶ ταύτας κινήσαντα.* Malalas (c. 560) und Kedrenus[6]) (um 1100) statten ihre Chronographien mit solchen überlieferten, angeblich heidnischen Weissagungen aus. Und eben solche hat auch Gennadius[7]) v. Konstantinopel (um 1453) im Sinne. Fast in allen erwähnten Sammlungen wiederholen sich gewisse Orakel. Dieser Sachverhalt ist für die noch ausstehende Untersuchung ihrer Quellen wichtig. Sicherlich gehören zu letzteren ausser jüdischen Stücken auch die genannten Excerpta Parisina. Dass noch manches verwandtes Material auf den Bibliotheken der Veröffentlichung harrt. welches unsere Kenntnis der „heidnischen Weissagungen“ in der

---

1) Reuss, Sibyllen, bei Herzog, 2. Aufl. XIV, 181; Rösch S. 266.
2) Sackur S. 123.
3) Migne 77, 1430 ff.
4) Harnack in seinen T. u. U. XII, 1b S. 26 zu S. 878.
5) Buresch, Klaros S. 89—126; Brinkmann im Rheinischen Museum für Philologie. LI. 1896, 273—280; Weyman in der Byz. Zschr. 1896, 630.
6) Vgl. Schultze, Untergang, II, 301 f.
7) Bei A. Jahn, Anecdota Graeca theologica. 1893. S. 35 ff.

Kirche erweitern würde, zeigen die Mitteilungen Freudenthal's [1]) und Pitra's [2]).

Lehrreich ist es zu sehen, wie man zu Gunsten des Christentums in der Berufung auf heidnische Autoritäten immer dreister wurde. Zuerst begnügte man sich damit, echte Stellen der klassischen Litteratur, z. B. Virgil's 4. Ekloge, im christlichen Sinne umzudeuten [3]) oder vorhandene Fälschungen zu recipieren. Der jüdische Pseudo-Hekatäus mit seinen dem Äschylus, Sophokles, Euripides, Hesiod, Homer und anderen Koryphäen des klassischen Altertums untergeschobenen Versen bildet eine Fundgrube für die ältere christliche Apologetik [4]). Dann versuchte man es mit Zusätzen zu heidnischen Offenbarungsschriften und Sentenzen. So haben die zahlreichen dem Orpheus und dem Hermes Trismegistus zugeschriebenen Werke sowie die Zauberbücher christliche Interpolationen erfahren. [5]) Man ging aber noch weiter und erfand ganz neue, in ihrer Art selbständige Sprüche der Götter und Wundermenschen und spiegelte vor, dass sie irgendwo entdeckt worden seien. Vorsichtige Leute begnügten sich noch damit, durch sie die Vergänglichkeit des Heidentums, beziehungsweise seine Übereinstimmung mit dem Christentum in solchen Lehren feierlich beteuern zu lassen, welche als Sätze der natürlichen Religion Gemeingut der Kirche und der durch die monotheistische

---

1) Rheinisches Museum für Philologie. Bd. 35. 1880. S. 416.

2) Pitra III, 2. Hälfte nebst Anmerkungen. — Einiges anscheinend ebenfalls hierher gehörige handschriftliche Material, das ich selbst gefunden aber noch nicht geprüft habe, sei bei dieser Gelegenheit angegeben: Cod. Ottobon. gr. (bei Ferron u. Battaglini) 260 fol. 9, 411 fol. 229; Montfaucon. Bibl. bibliothecarum I, 130; Cod. Lambeth. (bei Todd) 420, 3 fol. 83b; Cod. Bernensis (bei Hagen) S. 323 No. 312, vgl. S. 241 cod. 188, S. 404 f. cod. 466, 9 und cod. 494, 4; Fabricius-Harles X, 238; Stadtbibliothek in Trier (bei M. Keuffer. 1888. Heft I. S. 39 fol. 113 ff.); Athos-Handschriften (bei Lambros) I, cod. 3701 No. 24; „Philosophensprüche" stehen auch in dem von Agnes Smith Lewis edierten Katalog der syrischen Handschriften vom Sinai (1894. Heft I S. 26—38); Gräco-syrische Philosophensprüche hat Ryssel (Rheinisches Museum für Philologie. Bd. 51) ediert; dazu vgl. Ihm, ebenda Bd. 52. S. 143; besonders verdienen die Excerpta Parisina neu ediert zu werden.

3) K. Hase, Kirchengeschichte. 1. Aufl. 1. Thl. 1885. S. 88.

4) Harnack und Preuschen S. 863 No. 82; Schürer S. 453—461.

5) Vgl. Harnack und Preuschen S. 858 u. 879 sowie Elter's Analyse eines orphischen Fragmentes in seinen gnomologischen Studien und Wendland's Anzeige derselben, die oben S. 129 A. 1 angegeben worden sind.

Gottesidee, durch eine bessere Ethik und die Hoffnung auf ein Jenseits veredelten griechischen Philosophie waren. Andere dagegen, denen Pseudo-Damascenus das Heil nicht absprechen will[1]), lassen die Heiden sogar einzelne Hauptmomente der evangelischen Geschichte und Kirchenlehre vorherverkündigen. Man kann zweifeln, ob das nachapostolische Zeitalter und die erst im Werden begriffene altkatholische Kirche die zu dem letzteren Betrug nötige Unverfrorenheit schon besessen hat. Erst im Laufe des 3. Jahrhunderts regt sich jener Geist der Lüge, der im 4. Jahrhundert und weiterhin der herrschende selbst in der offiziellen Schriftstellerei wird, und gegenüber dem die Fälschungen der früheren Zeit naiv und subjektiv unschuldig erscheinen.[2]) Die älteste der wortreichen, erdichteten Prophezeiungen der Geschichte Jesu findet sich meines Wissens in der ersten Hälfte des 8. Buches der Sibyllinen, welche aus dem letzten Drittel des 3. Säculums stammen mag, aber wohl in einer später noch überarbeiteten Form vorliegt. In der zweiten Hälfte (Vers 361—501) wird die Geburt aus der Jungfrau in einer Weise behandelt, die ein schon sehr ausgebildetes Dogma über die Mutter Gottes voraussetzt und Kenner veranlasst hat, das Stück ans Ende des 4. Jahrhunderts zu verlegen.[3]) In der That hat man erst damals nicht mehr blos das Evangelium sondern sogar das Dogma der Kirche wie des Einzelnen durch eine fingierte Tradition gestützt. An der vorhin genannten *Συμφωνία* kann man ersehen, wie die Parteien des arianischen Streites jede für ihre Christologie Hellas und seinen Himmel zitiert zu haben scheinen.

II.

1.

Die vermeintlich hellenischen Weissagungen über Christus, welche die Veranlassung zu der im RG geschilderten Disputation zwischen Heiden, Juden und Christen gegeben haben sollen

---

1) Migne 95, 257 ff.

2) Vgl. Harnack, Dogmengeschichte II, 62 f.

3) Reuss, Sibyllen, bei Herzog, 2. Aufl. XIV, 188; Harnack, Chronologie S. VIII; Le Quien (Opera Joh. Damasc. I, 589 Anm.) hält Montanisten für Urheber dieser christlichen Sibyllinen.

(S. 2, 4 ff.), lesen wir in der Kasander-Sage S. 5, 11—9, 5. Sie mussten in der That die nichtchristlichen Griechen reizen. Denn sie sind eine durch beabsichtigte Zweideutigkeit der Rede zwischen Anspielungen auf Alexander d. Gr. und seine Mutter und solchen auf Christus und die Maria schillernde, zur Verherrlichung der beiden letzteren klug ersonnene Orakeldichtung. Das erste Orakel S. 6, 10 f., welches der Pythia in den Mund gelegt wird, war schon im 8. Jahrhundert, in den Tagen des Johannes v. Euboea [1]) (s. u. S. 148), nicht mehr intakt. Aber soviel ist noch aus den handschriftlichen Überresten zu ersehen, dass darin die Rede von einem Manne war, dessen Name mit *Φίλιππος* zusammenhing, und der den die Erde umspannenden Himmelskreis mit starkem Arm schlagen wird. Aus S. 7, 3 f. geht ferner hervor, dass er aus Macedonien kam. Und S. 9, 7 ff.[2]) belehrt uns, dass von Alexander d. Gr. und von Christus gesprochen worden ist. Sodann dürfen wir aus der verwunderten Frage der Abgesandten S. 7, 3 f. folgern, dass keine der S. 5, 11—6, 1 genannten Personen, welche direkt oder indirekt Veranlassung dazu gaben, dass man in Delphi ein Orakel suchte, mit Macedonien in Zusammenhang steht. Denn wenn eine der kämpfenden Parteien, sei es die Doris sei es Philippus, der Bruder und Rächer des Attalus, Macedonier wären, so mussten die Gesandten befriedigt sein, indem sie aus dem Orakel ersahen, dass die macedonische Partei den Sieg davon tragen werde. Auch angenommen, was am nächsten liegt, sie hätten in betreff des Schicksals der Doris die Zukunft erforscht, so konnten sie, im Falle dass Philipp ein Macedonier war, keinen Augenblick darüber im Unklaren sein, dass, wenn er von der delphischen Priesterin als Welteroberer geoffenbart wurde, ihre Frage in betreff der Doris hiermit ebenfalls beantwortet war. Sie konnten daher nicht mehr verwundert sprechen: *περὶ γυναικὸς ἠρωτήσαμεν· μὴ γὰρ περὶ ἀνδρὸς ἐκ Μακεδονίας ἤξαντος;* (S. 7, 3 f.) Es geht also nicht an, mit den Codd. FG und mit Schwartz (Sp. 2789, 63) den Attalus zu einem

1) Auch Pseudo-Basilius (s. o. S. 110 Z. 6 f.) kannte vielleicht nicht mehr das ganze Orakel.

2) Das *εὐκαίρως αὐτῶν ἀφέστηκεν* soll im Gegensatz zu dem Endsiege Christi besagen, dass Alexander zur rechten Zeit darauf verzichtete, Persien zu erobern d. h. sein Ziel zu erreichen; der Ton liegt auf dem *ἀφέστηκεν*.

König der Macedonier zu machen. Wohin wir nach den Intentionen des Verfassers der Kasander-Sage den Schauplatz der die Orakel vorbereitenden Ereignisse zu verlegen haben, bleibt trotzdem nicht zweifelhaft. Die Codd. ABCD bezeichnen den Attalus ausdrücklich als König der Lacedämonier. Seiner Sache nehmen sich nach seinem Tode die Achäer an. Seine treulose [1]) Braut heisst *Δωρίς* d. h. die Dorierin. Alle diese Momente weisen auf den Peloponnes hin. Vielleicht ist auch der rätselhafte Name *Ἀλισβίδα* [2]) S. 5, 18 f. aus dorischen Verhältnissen zu erklären; wenigstens enthält er am Anfang dasselbe Wort, womit man im Dorischen [3]) *Ἦλις*, die bekannte Landschaft im westlichen Peloponnes, bezeichnete, welche auch in der Geschichte Alexanders d. Gr. genannt wird. Jedenfalls besteht die Verwandtschaft zwischen dem ersten Orakel und der ihm vorangehenden Erzählung in nichts anderem als darin, dass in beiden der Name *Φίλιππος* vorkommt. Aber jedesmal dient er zur Bezeichnung einer anderen Person. Wir sollen uns also offenbar denken, dass durch das Orakel die innere Situation völlig und unerwartet geändert wird. Nur scheinbar geht es auf den Wunsch der Bittsteller ein, thatsächlich aber ist derselbe ihm nur ein Mittel zum Zweck, um angesichts des hereinbrechenden Weltereignisses (S. 7, 4 f.) über Christus als das vollendete Gegenbild Alexanders zu weissagen. Und zwar muss dies in einer Weise geschehen sein, dass der äussere Wortsinn über die Bezugnahme des Orakels auf den Macedonier keinen Zweifel liess. Denn die Gesandten erkennen ihn sofort und schwanken keinen Augenblick darüber, ob etwa i h r Philipp gemeint sei. Aber das *ἤξαντος* S. 7, 4 und ihr Unwille beweisen auch, dass für sie Alexander eine vergangene, uninteressante Grösse ist. Der ganze erdichtete Vorgang spielt also nach Alexanders Epoche. Wahrscheinlich haben wir uns vorzustellen, dass er in die Zeit kurz vor Christi Geburt fällt.

Wie das Orakel im einzelnen gelautet hat, darüber lässt sich nichts Gewisses sagen. Aber S. 7, 5 f. offenbart die Priesterin: *καὶ*

---

1) Die List der *Δωρίς* erinnert auch an die Geschichte von Judith und Holofernes.

2) Sie ist die Schwester *Καλλιόπου τοῦ στρατηγοῦ*. Einen Feldherrn dieses Namens verzeichnet Pape-Benseler. *Καλλιόπη* hiess bekanntlich die Mutter des Orpheus.

3) Siehe bei Pape-Benseler den Namen *Ἆλις*.

αὐτὴ γὰρ κἀκεῖνος καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ ἄνδρες πάντας νικήσουσιν. Diese Worte sollen den Inhalt des ersten Orakels sei es bestätigend wiederholen sei es näher erläutern. Zugleich bilden sie aber auch eine Kritik des unschicklichen Einwurfes der Gesandten, dass sie über ein Weib und nicht über einen macedonischen Mann Auskunft zu erhalten erwartet hätten. Ihm gegenüber erklärt die Priesterin, dass allerdings ein Weib, freilich nicht das, an welches jene denken, und der Macedonier nebst Genossen die Welt besiegen werden. Dem Geiste des Orakels widerspricht also die Annahme nicht, dass in ihm neben der vorherrschenden Person Alexanders auch von einem Weibe die Rede war. Sie liegt andrerseits nahe, da nach S. 9, 7f. eine Parallelisierung von Alexander und Christus stattgefunden hat und auch die beiden anderen Orakel sowie das meiste, was sonst noch aus dem Heidentum im RG zu Gunsten des Christentums beigebracht wird (S. 8, 7—9; 9, 1—5; 11, 3—19, 9; 32, 14—33, 7), das Lob Christi und der Maria verkündigen wollen. Und die Stelle 7, 3 verbietet nur, dass man das vorher verkündigte Subjekt des Orakelsatzes mit einem Weibe identifiziert.

Auch das zweite Orakel S. 8, 7—9 ist so eingerichtet, dass man darin sowohl Alexanders wie Christi Herkunft, Wesen und Thaten vorherverkündigt finden kann. Wenn wir mit den Codd. AC *ἡβῶν* lesen, so ist die Parallele eine noch buchstäblichere. Denn jugendkräftige Männer konnten beide genannt werden. Dagegen das *ἡμῶν*, das die anderen Handschriften haben, liess sich nur auf Alexander anwenden, da es mit *ἀνήρ* zusammen soviel besagt wie: ein Landsmann der Griechen. Die Phrase *εὐνῆς μιγάδος ἐνεργὲς ὢν κύημα* will nichts anderes bedeuten, als was Luc. 1, 35 berichtet wird, wie das dritte Orakel, die Erzählung des Aphroditian und das „Gesetz" des Trachelaphius (S. 32, 14—33, 7) zeigen. In den Oracula Sibyllina V, 277 u. 499 (ed. Rzach S. 118 u. 128) findet sich *πρύτανις πάντων* als Bezeichnung Gottes. Aber im zweiten Orakel hat schwerlich eine Form von *πρύτανις*, wie einige Codices voraussetzen, ursprünglich gestanden [1]). Die durch Codd. AC nahe gelegte Vocabel *τρυτάνη* hat guten Sinn. Schwanken kann man

1) Am ehesten wäre noch der Nom. *πρύτανις*, womit Christus als Obmann Gottes bezeichnet werden soll, denkbar.

nur, ob es ursprünglich geheissen hat τρυτάνης und ῥοπήν oder τρυτάνη und ῥώμην. Im ersteren Falle erscheint der Geweissagte als derjenige, der das Zünglein an der Wage Gottes hält, d. h. als die ausschlaggebende Person in Gottes Entscheidungen; im letzteren Falle ist gesagt, dass der unbesiegliche Gott seinem Spross unbesiegliche Kraft durch seine Wage abgewogen hat. Ich halte den ersteren für wahrscheinlicher, weil dadurch das Bild von der Wage deutlicher wird, und ἀήττητος auch auf die ῥοπή anwendbar ist; Cod. A hat allerdings ῥώμην, aber der ihm verwandte Cod. D setzt ῥοπήν voraus, das Cod. F wirklich hat.[1])

Der Verfasser der Kasander-Geschichte scheint nicht gewusst zu haben, dass in Delphi ein Apollo-Orakel, und zwar das berühmteste, war. Denn er lässt S. 8, 12 die von der Pythia und von der Athene nicht befriedigten Fragesteller ihre Zuflucht zum Apollo nehmen.[2]) Im dritten Orakel S. 8, 19—9, 5 bringt ein Spruch dieses Gottes die klare Wahrheit, die durch den Doppelsinn der beiden anderen verhüllt war. Zwar nennt auch dieses die Personen noch nicht bei ihrem eigentlichen Namen, umschreibt also den der Maria durch Angabe des Zahlenwertes seiner Buchstaben. Aber das Interesse des Orakelgebers für ihre Person ist unverkennbar, seine Bezugnahme auf Christus ist hier viel stärker als die auf Alexander, die Erscheinung des ersteren in Niedrigkeit zum Zweck des Heils und seine jungfräuliche Geburt werden offen behauptet.

Die in der Kasander-Sage zwischen Alexander und Christus gezogene Parallele wird aber nicht genügend erklärt durch das, was der Macedonier wirklich gethan hat, und was die Historiker über ihn überliefern, sondern dadurch, dass die Dichtung seine Geschichte um- und weitergebildet hat. Der später unter dem Namen des Kallisthenes gehende Roman von der übernatürlichen Geburt, von dem Leben und den Thaten Alexanders gehörte zu den beliebtesten Volksbüchern des Altertums und beförderte mächtig die Vergötterung seines Helden, die dieser selbst eingeleitet hatte, indem er 331 a. Chr. sich als Sohn des

1) Zu 7, 8 vgl. den ἱστός der Sibylle bei Diels, Sibyllinische Blätter. 1890.

2) Oder meint er, dass sie sich direkt an ihn wenden? Lucian (περὶ τῆς Συρίης θεοῦ c. 36) erzählt, dass im Tempel der syrischen Göttin zu Hierapolis Apollo im Unterschied von seiner sonstigen Gewohnheit nicht durch Mittelspersonen, sondern selbst seine Orakel gebe; vgl. u. § 4, II. 2d.

ägyptischen Ammon-Zeus ausgab. Die Idee des Gottkönigs, welche die Person Alexanders umrankt, ist dann von den Diadochen, hernach von den römischen Kaisern übernommen worden. Der Kultus des Kaisers wird zum festen einigenden Fundament, auf welches das römische Imperium sich gründet. Den tiefer angelegten Christen musste diese Idee eines heidnischen Gottkönigs als eine Anmassung sondergleichen erscheinen. Der Gedanke, dass ein Mensch, ein Herrscher dieser Welt an den Platz gestellt war, der nur dem wahren Himmelskönig, dem im Fleisch erschienenen echten Gottessohn gebührte, war ihnen unerträglich. Die formale Verwandtschaft zwischen der hellenistisch-heidnischen und der christlichen Anschauung in diesem Punkte erstreckte sich aber bis auf bedeutsame Einzelheiten, so auf die Bezeichnung Alexanders [1]) und Christi als des *σωτήρ*. Um so dringender erschien der Kirche die Pflicht, den sachlichen Irrtum der Heiden aufzudecken. Auf nicht gewöhnliche Weise sucht der Verfasser der Kasander-Sage sie zu erfüllen. Der durch Pseudo-Kallisthenes genährten populären Vorstellung des Heidentums vom Gottkönig legt er die Hand an die Wurzel, indem er die Götter Griechenlands orakeln lässt, dass Alexander, aus dessen Kultus jene Vorstellung erst erwachsen ist, selbst nur das schwächliche Vorbild eines grösseren ist, der nach ihm kommt. Die Kasander-Sage ist ein Stück christlichen Alexander-Romans, worin der durch den heidnischen Roman auch noch im christlichen Zeitalter begünstigte Alexander- und Kaiserkult in den Dienst der christlichen Apologetik und Polemik gestellt wird.

Dieses Verhältnis der beiden Litteraturwerke hatte ich, den durch das RG 6, 10—9, 11 gegebenen Winken folgend, bereits einsehen gelernt, auch den Gebrauch der Formel *τὸν ἀπέρμονα κόσμον* im zweiten Orakel des RG und im Orakel des Ammon an Alexander bei Ps.-Kallisthenes I, c. 33 (ed. Müller) festgestellt und bei Nöldeke (Beiträge S. 43) gelesen, dass nach Tabari Alexander die Erde mit einem Ball verglich. Da machte mich Marquart mit dem Orakel bei Ps.-Kallisthenes I, c. 11 (ed. Müller) bekannt,

1) Kaerst, Die Begründung des Alexander- und Ptolemäerkultus in Ägypten (Rheinisches Museum. 52. Bd. 1897. Heft 1). Vgl. Ch. Mücke, Vom Euphrat zum Tiber. 1899; darin behandelt, nicht ohne Übertreibungen, ein Abschnitt die sagenhafte Überlieferung über Alexander, in der dieser Züge des christlichen Messias trägt.

durch dessen Beziehung zu unserem 2. Orakel die litterarische Abhängigkeit der *Χρησμῳδίαι Ἑλληνικαί* vom Alexander-Roman noch wahrscheinlicher wird. An jener Stelle des Ps.-Kallisthenes und zwar in der sogenannten Fassung A wird erzählt, wie plötzlich ein Vogel in den Busen des Königs Philipp von Macedonien schlüpft und dorthin ein Ei legt. Herausgenommen fällt es auf die Erde, und ein kleiner Drache steigt aus demselben hervor, der das Ei öfters umkreist und wiederholt versucht in dasselbe zurückzukehren, aber, bevor er dies fertig bringt, verendet. Der Zeichendeuter, welcher herbeigerufen wird, um das merkwürdige Vorkommnis zu erklären, offenbart dem König: *Υἱός σοι ἔσται, ὃς βασιλεύσει καὶ περιελεύσεται τὸν ὅλον κόσμον τῇ ἰδίᾳ δυνάμει πάντας ὑποτάσσων· οὗτος δὲ εἰς τὰ ἴδια συστρέφων ὀλιγοχρόνιος τελευτήσει· ὁ γὰρ δράκων βασιλικόν ἐστι ζῶον· τὸ δὲ ᾠὸν παραπλήσιον κόσμῳ, ὅθεν ὁ δράκων ἐξῄει· κυκλεύσας δὲ τὸ ᾠὸν καὶ συστρέψαι βουλόμενος, πρὶν βάλῃ τὴν κεφαλὴν εἰς τὴν γεγεννηκυῖαν αὐτὸν πατρίδα, ἔξωθεν (ἔφθασεν) τελευτηκέναι*(!). Hier ist die Vergleichung der Welt mit einem Ei und das Umkreisen des Eies durch den Drachen als Anzeichen der Herrschaft des erwarteten Sohnes Philipps über die Welt durch die ganze Situation begründet. Im zweiten Orakel des RG wird nicht bloss jene an sich schon merkwürdige Vergleichung wiederholt, sondern ebenfalls geweissagt, dass der Verheissene die Welt umkreisen wird. Aber der Zusammenhang, in welchem dieses Orakel im RG auftritt, ist im Vergleich mit den konkreten Voraussetzungen des Alexander-Romans so farblos, dass man sagen darf: erst von ihm aus falle auf die Weissagung im RG ein belebendes Licht. In c. 15 lesen wir dann auch statt des obigen *τῇ ἰδίᾳ δυνάμει* ein *δόρατι* wie im zweiten Orakel. Ferner, während der Verfasser selbst den Peloponnes als Wohnort der handelnden Personen vorspiegelt (s. o. S. 141), macht Marquart darauf aufmerksam, dass auch die fabelhafte Einrahmung der Orakel im RG zum Teil aus dem Material der Familiengeschichte Alexanders d. Gr. gedrechselt ist. Kasander war ein Sohn des Antipater und König von Macedonien († 297). Attalus hiess der Oheim der Kleopatra. Diese hatte Philipp in den letzten Jahren seiner Regierung geheirathet, worauf die Olympias mit ihrem Sohne Alexander nach Epirus entwich. Bei dem Hochzeitsfest der Kleopatra, welche den König Alexander I. von Epirus

heiratete, der Tochter Philipps und der Olympias, wurde Philipp, wie man sagte auf Anstiften der Olympias, in Aigai getötet. Den Attalus liess später Alexander d. Gr. aus dem Wege räumen. [1]) In dem Roman ist Olympias die begnadigte Gottgeliebte, deren übernatürliche Empfängnis und Geburt des Weltbezwingers Alexander im ersten Buch des Ps.-Kallisthenes ausführlich geschildert wird. Wie die Annahme nahe liegt, dass auch das erste und dritte Orakel sich im Gegensatz gegen die Alexander-Gestalt dieses Ps.-Kallisthenes bewegen, so ist es nicht minder wahrscheinlich, dass die absichtsvolle Verherrlichung der Gottesmutter Maria durch alle drei gezeichnet ist mit Farben, vor welchen der sagenhafte Ruhm der Olympias verblassen muss: Maria ist die wahre Olympierin, ihr göttlicher Sohn der wahre Jungfraunspross. Unter Berücksichtigung des Zusammenhanges und der Reste des handschriftlichen Zeugnisses habe ich daher im ersten Orakel S. 6, 10 das *Ὀλυμπιάδος παῖς* eingesetzt. Die übrigen Worte dieser Zeile verdanke ich Schwartz: *Φίλιππος* d. h. Pferdefreund heisst Alexander in der Orakelsprache wegen seines gerade vom Ps.-Kallisthenes rührend geschilderten Verhältnisses zum Bucephalus; von *Πέλλα*, der Hauptstadt Makedoniens, wird er *Πελλαῖος* genannt: *ἰὼν τόπους ἄνω Ἀσίας* steht für prosaisches *ἰὼν εἰς τοὺς τόπους τοὺς ἄνω τῆς Ἀσίας*; doch ist statt *τοὺς ἄνω τῆς Ἀσίας* auch *τῆς ἄνω Ἀσίας* denkbar, das, wie Pape-Benseler zeigt, Oberasien d. i. Ostasien im Gegensatz zu *ἡ κάτω Ἀσία* = Kleinasien bezeichnen würde.

Die Ursprünge des heidnischen Alexanderromans liegen in der Zeit der Ptolemäer. Die lebhafteste Thätigkeit an seiner Ausbildung scheint aber in den ersten Jahrzehnten des dritten christlichen Jahrhunderts stattgefunden zu haben, wo die Kaiser

---

1) Marquart bemerkt, dass im syrischen Ps.-Kallisth. (p. 50, 11 = p. 28 d. Übers.) Attalus ebenfalls ein König ist. Er identifiziert auch *ΑΛΙΣΒΙΔΑ* S. 5, 18f. mit *ΟΛΥΜΠΙΑΔΑ* und ist nicht abgeneigt, anzunehmen, dass dem Verfasser der Kasandergeschichte eine griechische Rückübersetzung aus einem jetzt nicht mehr bekannten hebräischen Alexander-Roman vorlag. Dann sei obige Identifizierung noch leichter vorzustellen, indem man אֲלִיסְבִּידָא entstanden denke aus אֲלִימְבִּידָא. Bekanntes aus der hebräischen Tradition des Romans s. u. S. 147 A. 1. Dass sich der Verfasser mit seinen Namen Anzüglichkeiten erlaubt, zeigt u. a. der Umstand, dass die hellsehende Priesterin (S. 6, 7) *Εὐοπτία* heisst.

Caracalla und Alexander Severus mit dem Andenken und den Reliquien des grossen Macedoniers einen abenteuerlichen Kultus trieben und auch die Phantasie des Volkes in den östlichen Provinzen des Reiches sich leidenschaftlich mit der nie vergessenen Wundergestalt Alexanders beschäftigte. Die älteste Redaktion des Romans, diejenige des Cod. A, ist vor 340 n. Chr. abgeschlossen worden.[1]) Kroll, der eine neue Ausgabe desselben vorbereitet, schrieb mir am 3. II. 1898, dass er nach dem allgemeinen Eindruck, den ihr Inhalt macht, Bedenken trage, diese Fassung A vor das 2. Jahrhundert der Kaiserzeit zu setzen. Durch seinen Sagenstoff hat der Alexanderroman auch die christlichen Leser angezogen, wie ihre Übertragungen desselben in die verschiedenen Sprachen des Morgen- und des Abendlandes beweisen.[2]) Die armenische[3]) Übersetzung gehört noch in das 5. Jahrhundert. Die christlich-syrische, von Budge[4]) englisch, von Ryssel[5]) deutsch herausgegebene Bearbeitung stammt nach Nöldeke[6]) aus einer persischen, im 7. Jahrhundert anzusetzenden Vorlage und ist nicht viel jünger wie diese. Es folgten andere Versionen. Je länger je mehr passte die Kirche den überlieferten heidnischen Gegenstand ihrem eigenen Geschmack an, am meisten vielleicht in der aethiopischen Bearbeitung, wo Alexander vollständig die Gestalt eines christlichen Königs gewonnen hat. Aber der Versuch, ihn den besonderen Verteidigungszwecken der Kirche dienstbar zu machen, ist von dem

---

1) E. Rohde, Der griechische Roman. 1876. S. 184 ff.; Krumbacher S. 849 ff. Christ S. 819 f. Über die Alexandersage bei den Eraniern siehe Spiegel II, 582 ff. Über den Alexanderroman im Hebräischen siehe Ps.-Kallisth. (äthiopisch) S. XXII, (syrisch) S. LXXXIII ff. Ferner hat eine hebräische Bearbeitung des Alexanderromans, wie ich von Marquart weiss, M. Gaster im Journal of the Royal Asiatic Society. 1897. S. 485—549 ediert; vgl. J. Lévi, Un nouveau Roman d'Alexandre (in der Festschrift für M. Steinschneider) 1896, und Krumbacher in der Byz. Zschr. 1899, 218.

2) Vgl. Ps.-Kallisth. (äthiopisch) S. XVIII ff., (syrisch) S. LII ff., Krumbacher S. 849 ff.

3) R. Raabe, *Ἱστορία Ἀλεξάνδρου*. 1896; Ps.-Kallisth. (äthiopisch) S. XX.

4) Siehe das Siglum: Ps.-Kallisth. (syrisch); vgl. Wachsmuth, Einl. in das Studium der alten Geschichte. 1895. S. 576 f.

5) Siehe das Siglum: Ryssel; vgl. Th. Lz. 1894. Sp. 318 f.

6) Nöldeke. Beiträge S. 17.

Verfasser der Kasander-Sage schon eher und in freierer Weise unternommen worden.[1])

Mit der vorhin S. 136 genannten *Συμφωνία* berühren sich die Orakel nicht bloss durch ihre Tendenz sondern auch durch einzelne Worte und Gedanken, von denen man nicht sagen kann, dass sie Gemeinplätze wären. Der Olymp, auf welchen das erste Orakel in beabsichtigter Amphibolie irgendwie angespielt hat, gehört auch zu dem Wort- und Gedankenschatz der *Συμφωνία* (S. 308 Nr. 2). Und wenn es dort heisst, dass der, welcher kommen soll, *ὠλένῃ πανσθενεῖ* um sich schlagen wird, so wird hier S. 306 dem Aristoteles die Bezeichnung des Logos als des *πανσθενής* zugeschrieben. Im zweiten Orakel wird der Verheissene *ἐνεργὲς κύημα* genannt, und er gilt als *τρυτάνης θεοῦ ἀηττήτου ... ἔχων ῥοπήν*; Hermes nennt ihn *ἐνεργὲς ἔσοπτρον*. der ausgerüstet ist mit des Vaters *ῥώμῃ ἀπορρήτῳ* (S. 306 Nr. 3). Sehr ähnlich redet und denkt Apollo hier und dort: Auf einem Stein des Tempels der Götter Athens, der jetzt *τῆς ἁγίας Θεοτόκου* Eigentum ist, soll ein Epigramm gestanden haben, welches die Frage an Phöbus Apollo enthielt, *τί ἔσται βωμὸς οὗτος* (vgl. Act. 17, 23). In der Antwort des Gottes heisst es unter anderem, dass der Logos *ἐν ἀγάμῳ κόρῃ ἔγκυμος*[2]) *ἔσται, ὅστις ὡς τόξον πυρφόρον μέσον διαδραμὼν κόσμον καὶ πάντα ζωγρήσας τῷ πατρὶ προσάξει δῶρον· αὐτῆς ἔσται δόμος. Μαρία δὲ τοὔνομα αὐτῇ*. Mit diesem Epigramm vergleiche man gefälligst unser drittes Orakel. Auch das delphische Orakel auf S. 308 läuft seinem Inhalt parallel. Schon Johannes v. Euboea im 8. Jahrhundert hat die Verwandtschaft der *Συμφωνία* und unserer Orakel erkannt und sie ausgenutzt, indem er das bereits zu seiner Zeit verdorbene erste Orakel durch den von ihr S. 308 Nr. 1 überlieferten, nach Freudenthal (s. o. S. 132 A. 3) aus den

---

1) Zur christlichen Alexanderlegende vgl. noch Nestle, Materialien S. 73; Vassiliev S. XXXV—XXXVIII (Vita Macarii Romani und Vita Zosimae); die oben S. 138 A. 2 angegebenen Arbeiten von Ryssel und Ihm; ferner Ryssel in seiner Recension von Kayser's „Buch von der Erkenntniss der Wahrheit" in der Th. Lz. 1894. No. 12 Sp. 318 und in seiner Recension der Studia Sinaitica von A. Smith Lewis in der Th. Lz. 1895. No. 13 Sp. 327; Sackur a. a. O.; Ch. Mücke o. S. 144 A. 1.

2) Pitra hat das unverständliche *ἔγγυμος*; Buresch. Klaros S. 112 gebraucht *ἔγκυμος* (= *ἐγκύμων*).

hermetischen Kreisen stammenden Spruch des Solon [1]) über Christi Leiden und Sieg ersetzte (s. o. S. 92 u. 97).

Die Orakel der *Συμφωνία* entbehren des Versmasses. Dasselbe ist z. B. bei den Pitra III, 279 ff. dem Hermes Trismegistus untergeschobenen Offenbarungen und anderen Hermetica, auch bei dem oben S. 145 citierten Seherspruch der Fall, der die Vorlage für das zweite Orakel des RG gebildet zu haben scheint, und bei sonstigen Weissagungen im Ps.-Kallisthenes. Dennoch vermutet Pitra [2]), dass die Orakel des RG ursprünglich metrisch verfasst und erst von einem späteren Leser in die Prosa umgegossen worden seien. Zur Begründung seiner Vermutung weist er auf die Spuren eines Versmasses hin. In der That haben z. B. im 1. Orakel die Worte *ὑπέρτερον γῦρον ἅπαντα* S. 6, 10 f., im 2. Orakel die Worte *τὸν ἀτέρμονα κόσμον* S. 8, 8 f, im 3. Orakel die Worte *ὃς τὰς κοιρανίας καὶ πᾶν* [3]) S. 9, 3 f. hexametrischen Rhythmus. Allein solche und noch geringere „vestigia metrica" wird man fast in jeder ungebundenen Rede finden können, selbst bei solchen Schriftstellern, welche den prosaischen Stil streng pflegen. Ein durchgeführtes Versmass aber ist nicht zu entdecken, mag man nun die Silben wiegen oder mag man sie, wie die Byzantiner seit dem 4. Jahrhundert thaten, zählen. [4]) Th. Zahn [5]) macht darauf aufmerksam, dass der Titel *χρησμῳδίαι*, unter welchen S. 5, 6 die drei Orakel zusammengefasst werden, buchstäblich „Orakel in metrischer Form" bedeute. Jedoch im RG steht das Wort synonym mit *χρησμός* (S. 6, 6; 9, 12; 15, 2) und *χρῆσις* (S. 10, 11); und S. 35, 1 wird das ganze in prosaischer Rede S. 11, 3—15, 20 erzählte Wunder mit dem Namen *χρησμῳδία* bezeichnet. Die Lexica zeigen ferner, dass auch sonst das Wort nicht immer bloss der *χρησμός* mit Rücksicht auf seine metrische Beschaffenheit ist. Ich setze noch hinzu, dass Cyrill v. Alex., der im Zeitalter des Philippus v. Side lebte, das sinnverwandte *χρησμῴδημα* auf Deut. 18, 10 anwendet [6]); an

1) Bei Bentley S. 686 wird derselbe Spruch dem Plato zugeeignet.

2) Pitra III, 302 A. 3.

3) Nach Cod. C könnte man noch das dort folgende *ἱερώνυμον* hinzunehmen.

4) Christ, Metrik der Griechen und Römer. 2. Aufl. 1879. S. 374 ff.

5) Th. Zahn, Eine altchristliche Inschrift etc. (Neue kirchl. Zeitschrift. Hrsg. v. G. Holzhauser). 1895. S. 883.

6) Migne 68, 444 B.

anderer Stelle [1]) nennt er die ganze christliche Offenbarung *τὸ νέον τε καὶ εὐαγγελικὸν χρησμῴδημα.* Das *στροφήν* S. 8. 20 ferner will hier in seiner ursprünglichen Bedeutung als „Wendung" verstanden sein und bezieht sich nicht etwa auf die nachfolgenden Orakelworte, sondern ist der zu *στραφείς* gehörende Accusativ der Beziehung. Dass der Dreifuss für die neue Offenbarung zurecht gestellt wird, ist kein ungewöhnlicher Gedanke. Die Thätigkeit des Propheten aber wird nicht, wie Pitra vermutet, durch *ῥυθμεύει,* sondern durch das von allen guten Handschriften bezeugte *πυθμεύει* ausgedrückt. *Πυθμεύειν* ist — nach Blass § 27, 1 — korrekt von *πυθμήν* (= Wurzelzahl) gebildet, wird also dieselbe Bedeutung haben, wie das bei Jamblichus [2]) vorkommende *πυθμένειν*; vielleicht ist sogar letzteres Wort S. 8, 20 zu emendieren. *Πυθμένειν* heisst nach Steph. radicem numeri collocare. Diese Bedeutung passt in unseren Zusammenhang: der Prophet zieht mit dem dritten Orakel gleichsam die Wurzelzahl aus. Sein Inhalt ist der Kern des Sinnes der beiden ersten Orakel, in welchen durch die starke Bezugnahme auf Alexander die Weissagung über Christus noch verhüllt war. Ich finde mithin wie im Inhalt so auch in der Form der ganzen Geschichte weder einen direkten noch einen indirekten Grund für den Verdacht, dass die Orakel nur in überarbeiteter Form auf uns gekommen seien.

Dass die Orakel samt der Kasander-Sage, zu welcher sie gehören, heidnisch-synkretistischen oder gnostischen Ursprunges sein sollten, halte ich für ausgeschlossen. Ihre Komposition bedingt es, dass erst im Heiligtum des Apollo den Gesandten die Belehrung über die Zukunft zu teil wird, welche sie in den beiden vorher gehörten Gottesstimmen nicht haben vernehmen können. In ihrer Bitte, welche der Antwort des Gottes vorangeht, preisen sie die Götter, weil diese den Menschen *τὰ μέγιστα τῆς ὕλης δωρήματα* (S. 8, 17) spenden. Im dritten [3]) Orakel selbst, dessen Anfang an Orac. Sibyll. XII, 30 ff. (ed. Rzach S. 192) anklingt, ist dann erstens die wirkliche Empfängnis des Himm-

---

1) Migne 68, 141 D.

2) Vgl. H. Pistelli's Ausgabe von Jamblichus in Nicom. 1894. S. 117 Z. 25.

3) Das *τριττά* S. 9, 1 will vielleicht auch eine Anspielung auf den christlichen Trinitätsglauben sein, ähnlich der im pseudoplatonischen Citat bei Athenagoras (ed. E. Schwartz. 1891. S. 30. 15).

lischen im Leibe der irdischen Jungfrau und die dadurch bedingte Vermischung der göttlichen Potenz mit der Hyle, zweitens die Vernichtung alles dessen, was für die Griechen einen Schutz und einen Gegenstand der Verehrung bildete, so deutlich ausgesprochen, dass man sich kaum entschliessen kann, hinter den Ausdrücken *γῆς πεδίσματι* und *τὴν ἄκραν τῆς πανόλβου σοφίης* S. 9, 1 f. u. 4 f. mehr als eine tendenzlose, orakelhafte Bezeichnung der vom Bösen gefesselten Menschheit und des Wohnortes Gottes zu suchen. Zwar giebt das *παρείς* (S. 9, 2) dem Gedanken Ausdruck, dass das Wohnen des vom Himmel gesandten Morgensterns im Schmutz (*ὕλις* S. 9, 2) eines erdgeborenen Mutterleibes, aus dem er sich seine menschliche Gestalt bildet, keine seinem erhabenen Wesen würdige Existenzweise sei. Aber die Kenose des Gottessohnes zum Zweck der Erlösung finden wir auch Phil. 2. Seit alter Zeit singt die Christenheit: „Du König der Ehren, Jesu Christ, Gott Vaters ew'ger Sohn du bist! der Jungfrau Leib nicht hast verschmäht, zu erlösen das menschlich' Geschlecht.“ Man würde in die beiden Stellen ein fremdartiges Element von aussen hineintragen, wenn man ihre gebührende Berücksichtigung des Unterschiedes zwischen Himmlischem und Irdischem als gnostisch-dualistische Scheu vor der Materie auslegen wollte. Ein Heide andererseits könnte das Wunder der jungfräulichen Geburt eines göttlichen Wesens, welches die griechische Mythologie in ihrer Weise auch kennt, glaubensvoll angenommen haben. Aber dies dürfen wir doch voraussetzen, dass das Orakel zu Delphi ihm als ein apollinisches nicht unbekannt war, und als Synkretist müsste er prophezeit haben, dass wenigstens ein Stück seiner angestammten Religion in der Endzeit konserviert bleiben werde. Es ist aber kein Atom Heidentum darin mehr vorhanden. Apollo verkündet vielmehr den Griechen: der Jungfraunsohn werde *πᾶν ἱερὸν ὑμῶν σέβας* und *παντὸς κλέους τὸ γέρας* (S. 9, 4 f.) zu seiner Beute machen. Freilich, wenn Freudenthal Recht hat mit seiner Meinung, dass die oben S. 132 genannten Excerpta Parisina von den jüngeren Hermetikern stammen, so kann auch die Kasander-Sage in diesen den Orphikern nahe stehenden Kreisen ihren Ursprung haben. Aber dann wäre zu sagen, dass dieselben vor der rechtgäubigen Kirche vollständig kapituliert und ihre Sympathie für das griechische Heidentum ganz in den Dienst der christlichen Mission und Apologetik gestellt haben.

Die Keckheit, mit welcher in dem Λόγος Κασάνδρου die geschichtliche Wahrheit von der frommen Dichtung vergewaltigt wird, hat in der Orthodoxie der ersten drei Jahrhunderte nicht ihresgleichen. Und die geschickte Anlage, im besonderen die Vereinigung des epischen Elementes mit der Weissagung, welche wir hier antreffen, lassen darauf schliessen, dass eine Entwicklung dieser Litteraturgattung voraufgegangen ist. Die Erhebung der Maria neben Christus zum Gegenstande der heidnischen Prophetie setzt eine hochgradige Wertschätzung ihrer Person voraus, die sich leichter aus der Temperatur des nestorianischen Streites und seiner Vorgeschichte als aus derjenigen des vornicänischen Kirchentums erklärt. Auch die Beziehungen zur Συμφωνία und zum heidnischen Alexanderroman sind der Annahme eines hohen Alters der Sage nicht günstig.[1] Aus S. 1, 7—9; 2, 4 f.; 4, 17—5, 10 darf man schliessen, dass sie zu den „hellenischen Weissagungen“ gehörte, welche ein βιβλίον des umfangreichen βίβλος des christlichen Presbyters und Historiographen Philippus bildeten. Dieses deutliche Zeugnis möchte ich selbst dann nicht bezweifeln, wenn die von Schwartz (Sp. 2789, 66 ff.) gegebene Erklärung der Stelle 9, 12 f. notwendig wäre. Aber sie braucht gar nicht den Sinn zu haben, dass die Kasander-Sage anders woher als aus dem Werke des Philippus stamme. Denn es ist klar, dass der Ausdruck τῶν ὑπὸ Φιλίππου χρησμῶν eine abgekürzte Redeweise ist. Der Verfasser setzt also voraus, dass man aus dem Vorhergehenden ohne Schwierigkeit in Gedanken das Fehlende ergänzt. Ich thue dies, indem ich hinter ὑπὸ Φιλίππου ein δοξαζομένων einfüge, und übersetze verdeutlichend: in betreff der Prophezeiungen aber, welche von Philippus darin vermutet werden. Zu dieser Erklärung stimmt der ganze Zusammenhang, welcher folgender ist. Aphroditian durchschaut die Absicht, in welcher die Bischöfe ihm die drei Orakel aus den „hellenischen Weissagungen“ des Philippus vorlesen, und in der sie von Anfang an verfasst worden sind; sie sollen einen Vergleich zwischen Alexander d. Gr. und Christus ziehen, der zur Verherrlichung des letzteren ausschlägt (S. 9, 6—11). Für diesen seinen Scharfsinn und für seine Gelehrsamkeit sagen die Bischöfe dem Aphro-

1) Ein anderes Indicium für den nachnicänischen Ursprung kann erst § 4, II. 4 vermerkt werden.

ditian eine Schmeichelei (S. 9, 11 f.). Aus den Worten des Philosophen entnahmen sie aber zugleich, dass er an der Thatsache der Offenbarung jener drei Orakel durch die griechischen Götter selbst zweifelt (S. 9, 12 f.). Daher bitten sie ihn, wenn er Weissagungen über Christus kenne, die seiner Ansicht nach wirklich hellenischen Ursprunges seien, dass er diese zu Nutz und Frommen der Versammlung kund thue (S. 9, 13—15). Dieser Aufforderung kommt Aphroditian auch nach, indem er die Geschichte von dem Wunder im persischen Hera-Tempel und von der Reise der Magier nach Bethlehem erzählt (S. 11, 3—19, 9). Ehe er sich aber dazu anschickt, giebt er eine Erklärung darüber ab, weshalb er die von ihm mitgeteilte Prophezeiung den alttestamentlichen und den anderen von den Christen vorgebrachten Zeugnissen für Christus vorzieht. Der Grund für seine Zurücksetzung des christlichen Traditionsbeweises liegt nicht in einer Unkenntnis seinerseits, sondern in dem Mangel an Einklang der Erklärer desselben und in der unwürdigen Haltung des Messiasvolkes selbst. Dadurch entstehe der Verdacht, dass die Tradition der Christen nicht auf der Wirklichkeit sondern nur auf Worten beruhe. Die durch wirkliche Thatsachen gestützte Wahrheit geht ihm aber über alles (S. 9, 15—10, 26; vgl. 23, 13). Diese Gedankenfolge zeigt, dass es nicht im Sinne des RG liegt, wenn man die drei Orakel der Kasander-Sage und *οἱ ὑπὸ Φιλίππου χρησμοί* als Grössen verschiedenen litterarischen Ursprungs betrachtet, sondern dass S. 9, 12 f. nur die verschiedene Stellung gezeichnet werden soll, welche Aphroditian zu ihrem Wortsinn und zu der Frage nach ihrer Echtheit einnimmt.

S. 25, 8—10 erfahren wir, dass das Werk des Philippus, welches die Anstoss erregenden Orakel enthielt, *Ἱστορία* hiess. Mit Rücksicht darauf beschreibt der Scholiast (S. 45, 4) die Berichterstattung des Philippus durch das Wort *ἱστόρησε*. Dieselbe *Ἱστορία* wird im RG 5, 5 *περιαγωγική* genannt, ein Wort, das wohl soviel wie „umschweifig“ heisst. Und S. 45, 1—4 wird uns dieser Philippus, während der gegnerische Historiograph *Διονύσαρος* eine dunkle Person bleibt, als „Presbyter und Syncellus des Johannes, Bischofs von Konstantinopel“ vorgestellt. Ich habe oben S. 120 ff. meiner Meinung Ausdruck verliehen, dass das Scholion S. 45, 1—9 von anderer Hand nachträglich dem RG angehängt worden sei. Aber dass es alt ist, zeigt die Bezeichnung

des byzantinischen Patriarchen als ἐπίσκοπος. Das Konzil von Konstantinopel 381 nennt ihn noch schlechthin ἐπίσκοπος. Im 28. Kanon des chalcedonensischen Konzils 451 heisst er aber schon ἀρχιεπίσκοπος.[1]) Und seitdem ist sein Titel allmählich angeschwollen bis zum ἀρχιεπίσκοπος καὶ πατριάρχης.[2]) Justinian d. Gr. hat den Titel ἀρχιεπίσκοπος für Würden, die höher sind als die eines Metropoliten, geradezu verfügt.[3]) Auch der Umstand, dass der Scholiast die bald in Vergessenheit geratenen Werke dieses Philippus noch kennt, spricht dafür, dass er mindestens nicht viel jünger als das RG ist. Und je älter der Ehrenname Χρυσόστομος sein mag[4]), in eine um so frühere Zeit, in der dieses Prädikat des redebegabten Patriarchen noch nicht allgemein verbreitet war, haben wir das Scholion zu setzen. Das von letzterem gegebene Signalement passt nun auf den bekannten Kirchenhistoriker Philippus aus Side[5]), einer Stadt in Pamphylien, wo auch der Arzt und Dichter Marcellus und der Sophist Troilus geboren waren. Rhodon, der Nachfolger des Didymus in der Leitung der Katechetenschule von Alexandrien[6]), war der Lehrer des Philippus und dieser selbst noch in jungen Jahren Vorsteher jener Schule, die Rhodon, wohl unter seinem Einfluss, um 405 nach Side abzweigte. Später wurde Philippus Presbyter in Konstantinopel und genoss in dieser Stellung ver-

---

1) Lauchert, Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien. (12. Heft von G. Krüger's Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmenhist. Quellenschriften.) 1896. S. 85, III u. S. 96.

2) Möller S. 356; Suicer, Thes. eccl. I. 1728. „ἀρχιεπίσκοπος".

3) Heuser bei Kraus, Real-Encykl. I, 88.

4) E. Venables (bei Smith and Wace I, 518) nimmt an, dass der Beiname Chrysostomus noch vor dem Ende des 5. Jahrhunderts in allgemeinen Gebrauch kam. Nach Bardenhewer (in Kaulen's kathol. Kirchenlexikon VI, 1628) ist er schon im 5. Jahrhundert nachweisbar. Preuschen (bei Herzog-Hauck „Chrysostomus" S. 102) hält ihn erst im 7. Jahrhundert für sicher nachweisbar; vgl. Jülicher in der Th. Lz. 1889, Sp. 332.

5) In Side ist 383 oder 390 eine Synode gegen die Eucheten gehalten worden (Rauschen, Jahrbücher der christl. Kirche unter Kaiser Theodosius d. Gr. 1897. S. 157 u. 330). Diese heissen bekanntlich auch Messalianer, sind aber von den mit den Hypsistariern (s. o. S. 131) verwandten Messalianern zu unterscheiden.

6) Harnack, Alexandrinische Katechetenschule (bei Herzog-Hauck I, 358).

trauten Umgang mit Johannes Chrysostomus [1]). Ein freundliches Briefchen von diesem „an den Presbyter Philippus" ist noch erhalten [2]). Mit Sisinnius (425), mit Nestorius (428) und mit Maximianus (431) hat Philippus um die Würde des byzantinischen Patriarchen gestritten. Er ist, wie ich meine, auch identisch mit dem Presbyter Philippus in Byzanz, von dem Cyrill v. Alex. [3]) rühmend hervorhebt, dass er mit seinem Erzbischof Nestorius wegen dessen Häresie keine Gemeinschaft mehr halten wollte und deshalb zur Separation neigte. Derselbe Cyrill hat dann dem Maximianus, der an die Stelle des abgesetzten Nestorius trat, das friedliche Zusammenarbeiten mit Philippus ans Herz gelegt [4]). Dass sich Philippus auch in Antiochien und, wie das RG 43, 5 will, in Amida aufgehalten hat, ist leicht möglich. Doch fehlen darüber wie über vieles andere, was wir von ihm wissen möchten, weitere Nachrichten.

Was uns Sokrates (Hist. eccl. VII, 27), Photius (Bibl. 35) und Nicephorus Kallisti (Hist. eccl. XIV, 29) [5]) über ihn mitteilen, lässt erkennen, dass er ehrgeizig und in seiner gelehrten Thätigkeit mehr auf die Fülle als auf die Ordnung des Stoffes bedacht, aber doch ein Mann von ungewöhnlichem Sammelfleiss und staunenswertem Wissen war. *Πολλὰ καὶ παντοῖα βιβλία* hat er verfasst, unter denen zwei, die *Χριστιανικὴ Ἱστορία* und die Streitschrift gegen Julian, namhaft gemacht werden. Ersteres Werk, eine mit Adam beginnende Weltchronik, umfasste nach Sokrates fast 1000 Tomi und verbreitete sich über alle möglichen Materien. Nur geringe Reste seiner reichen Schriftstellerei sind uns bisher bekannt geworden [6]). Dieses wenige gehört augen-

1) Daher giebt ihm das Scholion S. 45, 1 den schmeichelhaften aber unbestimmten Titel eines Syncellus (s. „Syncellus" bei Kraus, Real-Encykl. II, 815).

2) Migne 52, 729.

3) Migne 77, 88f.

4) Vgl. Tillemont, Mémoires, XII. 1707. S. 431; XIV. 1709. S. 320f. 345. 487. 539; Cave I, 395; „Philippus of Side" von E. Venables bei Smith and Wace IV, 356; Bardenhewer S. 351; Batiffol, Anciennes littératures chrétiennes. La littérature grecque. 1897. S. 213.

5) Vgl. Norden, Die antike Kunstprosa. 1. Bd. 1898. S. 370f.

6) Bardenhewer, Patrologie S. 352. Wirth, S. 208ff. weist auf eine im Cod. Paris. suppl. 685 versteckte chronologische Notiz des Philippus hin, die noch nicht vollständig publiciert ist. Über ein unediertes Fragment

scheinlich in das erstere Werk und zeigt die von den alten Litterarhistorikern charakterisierten Vorzüge und Schwächen. Seine Chronologie ist verworren; die ihm beigelegten Nachrichten über den Apostel Johannes und über Athenagoras sind rätselhaft. Aber wer, wie er, selbst die Werke des Papias und Hegesipp noch gekannt und ein über Eusebius hinausgehendes Wissen von der ältesten Geschichte des Christentums besessen hat[1]), hätte von der Nachwelt genauer und fleissiger gelesen und abgeschrieben werden sollen. Und mit Spannung werden wir alles aufnehmen, was in irgend einem Zusammenhange mit diesem ersten[2]) Universalhistoriker der christlichen Kirche steht. Bardenhewer[3]) und Krumbacher[4]) lassen die *Χριστιανικὴ Ἱστορία* um 430, Harnack[5]) lässt sie zwischen 426—439 verfasst sein. Neumann[6]) nimmt auf Grund seiner unzutreffenden Deutung des ersten Scholions (S. 45, 1 ff.) an, dass sie noch vor 398 begonnen worden sei; dass sie im Jahre 426 noch nicht beendet war, hat er richtig gesehen. Sicher fällt seine Schriftstellerei in die Blütezeit der christlich-pseudepigraphischen Orakel- und Spruchlitteratur. Und Julian der Kaiser, Didymus, Cyrill v. Alex., also die Männer, die für die Geschichte derselben von Bedeutung gewesen sind, haben in seinem Leben irgendwie eine Rolle gespielt. Im besonderen hat die Annahme nichts gegen sich, dass er für seine Streitschrift gegen Julian sich in den Besitz der verfügbaren Mittel jener Litteraturgattung gesetzt hat, um den Kaiser, der im Bunde mit den Göttern und Weisen Griechenlands gegen die Kirche zu kämpfen vorgab, gebührend zu bedienen. Und den Gegner des Nestorius stellen wir uns in der That als einen Mann vor, wie der ist, welcher aus den Orakeln der Kasander-Sage spricht. als einen Mann der byzantinischen Reichskirche, dessen fromme Liebhaberei das Wunder der Incarnation und die Ver-

---

u. d. T. De tinctura aeris Persici et de tinctura aeris Indici, das ihm vielleicht auch angehört, siehe Cave I. S. 395. Über eine Berührung des Kedrenus mit Philippus siehe Wirth S. 209.

1) Harnack und Preuschen, 67 u. 484 f.

2) De Boor, Zur kirchenhistorischen Literatur. (Byz. Zschr. 1896. I. S. 22.)

3) Bardenhewer S. 352.

4) Krumbacher S. 247.

5) Bei Herzog 2. Aufl. XIV. 404.

6) Neumann S. 35.

herrlichung der Gottesmutter ist, der aber den exaltierten Marienkult der nachchalcedonensischen Zeit noch nicht mitmacht. Wir wissen zu wenig über Philippus v. Side, um angeben zu können, ob er nur Sammler oder ob er auch produktiver Schriftsteller gewesen ist. Der Ausdruck S. 4, 23 *τὰ παρὰ Φιλίππου* braucht in dem Zusammenhange, in welchem er steht, nicht mehr zu besagen, als dass er Überliefertes aufgenommen und weitergegeben hat. Und dass die Kasander-Sage seiner Weltchronik, diesem Sammelbecken des die Kirche interessierenden Stoffes, einverleibt war, diese Nachricht kann nach allem Gesagten unbedenklich angenommen werden. Vielleicht haben noch manche solche „hellenische Weissagungen", die jetzt namenlos in der altchristlichen Litteratur umhertreiben, einst in seinen Werken ihren festen Standort gehabt. Sollte Philippus selbst die Geschichte nicht erdacht, sondern von einem anderen entlehnt haben, so wolle man diesen in oder nicht lange vor seinem Zeitalter suchen.

2.

a.

Die Erzählung des Aphroditian vom Sternwunder im Hera-Tempel der Hauptstadt Persiens und von der sich anschliessenden Reise der persischen Weisen nach Bethlehem ist uns nur aus dem RG bekannt. Die Handschriften, welche sie abgesondert bringen, enthalten noch die Spuren ihres einstigen Zusammenhanges mit dem RG. Aber diese Erzählung bildet ihrem Inhalt nach ein Stück für sich, sie wird vom RG selbst, freilich in der ihm überhaupt eigenen phantastischen Weise, als eine selbständige Quelle bezeichnet (S. 11, 5. 12 f.; 15, 24), sie spielt auch in der Disputation die Rolle eines den streitenden Parteien entgegengehaltenen Urkundenbeweises, und sie ist eine Einlage in die direkte Rede des Aphroditian (S. 11, 2 *ὑμῶν* und S. 19, 10 *Ἐγώ*) [1]).

Die äussere Tradition verleiht ebenfalls der Erzählung den

---

1) In betreff des Sprachgebrauches notiere ich, dass S. 3, 25 *οἴδατε* steht, S. 16, 19 aber wenigstens Cod. A *ἴστε* hat; S. 3, 14 stand ursprünglich wohl *δεικνύς*, S. 17, 5 aber *δεικνύοντος*, was ein Participium *δεικνύων* voraussetzt; S. 15, 4 ist *εἶπον* Imp., dafür wird 25, 23 das gewöhnlichere *εἰπέ* gebraucht.

Rang einer Quelle des RG. Was nach dem glaubwürdigen alten Scholion (s. o. S. 120 ff. u. 153 f.) Philippus v. Side mitgeteilt hat, ist im wesentlichen eine bis zur Himmelfahrt fortgesetzte, jährliche Wiederholung des bei der Geburt Christi geschehenen Wunders (S. 13, 12 ff.). Wenn Philippus den Inhalt der Erzählung des Aphroditian nicht gekannt hätte, würde er sie nicht haben ergänzen können. Und es scheint, dass sein Bericht über die Wiederholung des Wunders, welchen der Scholiast bei ihm gelesen hat, sich in Wendungen bewegte, die jetzt im RG Aphroditian gebraucht. Man halte den Passus *ἀγάλματα τὴν ἰδίαν ἕκαστον ἀπετέλει φωνήν* (S. 45, 7) zusammen mit *ἕκαστον τὴν ἰδίαν ἀπετέλει φωνήν* (S. 13, 6 f.). Kurz, der Inhalt des Scholions setzt die Erzählung fort, und zwar in einer Weise, dass man schliessen darf, ersterer habe mit letzterer ursprünglich in organischem Zusammenhange gestanden. Streng genommen bezeugt das Scholion allerdings nur die Bekanntschaft des Philippus mit dem Wunder im Heratempel, nicht auch mit der Reise der Magier nach Bethlehem. Allein dieses hat allem Anschein nach von Anfang an mit der Erzählung von den Weisen aus dem Morgenlande ein Ganzes gebildet. Die vom König herbeigerufenen Deuter des wunderbaren Zeichens schliessen ihre Ansprache mit der bereits vom Leser erwarteten Aufforderung: *πέμψον εἰς Ἱεροσόλυμα· εὑρήσεις* etc. (S. 14, 10 f.), und der König leistet ihr Folge (S. 15, 21). Noch mitten in der Weissagung selbst heisst es: *ἔμεινε δὲ ὁ ἀστὴρ ἐπάνω τῆς Πηγῆς ...., ἄχρις ἂν ἐξῆλθον οἱ μάγοι* (S. 14, 12 f.). Andrerseits gedenken die Magier der ihrem Vaterlande zuteil gewordenen Offenbarung (S. 16, 16 f.; 17, 16 f.). Das in Bethlehem von ihrem Maler angefertigte Bild Jesu und seiner Mutter wird dem *Ζεὺς-Ἥλιος* d. h. dem höchsten Gott, der sich gemäss jener Weissagung mit Hera-Maria vermählt hat, geweiht (S. 12, 7 f.; 13, 14 ff.; 18, 3 f.). Auch im übrigen bilden beide Teile der Erzählung in ihrer ursprünglichen Form ein einheitliches Gewebe nach der sachlichen wie nach der sprachlichen Richtung. Und S. 28, 6—11 lässt der Verfasser des RG den König ihren Inhalt kurz rekapitulieren.

Diese Erzählung eignete sich auch ihrem allgemeinen Charakter nach zur Aufnahme in jenes Buch der *Χριστιανικὴ Ἱστορία* des Philippus, welches *Χρησμῳδίαι Ἑλληνικαί* in sich fasste. Denn sie berichtet von dem Wunder im Tempel der Hera, durch

welches die griechischen Götter die Geburt des Messias ankündigten, und von dem Stern, der durch dieses Wunder den Magiern als Wegweiser zur Krippe in Bethlehem diente. Die biblische Geschichte ist geradezu umgeändert worden in der Absicht, aus der kanonischen Erzählung von den durch alttestamentliche Worte geleiteten Weisen eine „hellenische Weissagung" zu machen (s. u. S. 168—171). Man braucht nicht einmal zu sagen, dass die Erzählung neben der Weissagung auch die Erfüllung enthalte. Denn die Geschichte von dem die Magier nach Bethlehem führenden Stern bildet gewissermassen nur die letzte Phase des Orakelzeichens, das im Hera-Tempel seinen Anfang nahm. Und dass diese *Χρησμῳδίαι Ἑλληνικαί* nicht blosse Epigramme zu sein brauchten, beweist die Kasander-Sage, die auch in dem Buch zu lesen war. Auch verräth der Verfasser des RG selbst den wahren Sachverhalt, indem er S. 35, 1 unter den Zeugen für Christus die Magier erwähnt *ἐκ θείας χρησμῳδίας ἀγομένους*, mit welchem Ausdruck er auf die Erzählung des Aphroditian zurücklenkt.

Auch die besonderen Eigentümlichkeiten der Erzählung sprechen nicht gegen die Tradition. Denn 1. erklärt sich gerade aus dem Zeitalter des Philippus v. Side nach dem oben S. 133—139 Gesagten die seltsame Mischung gut kirchlicher Anschauungen und synkretistischer Neigungen, der wir dort begegnen; 2. hatte um den Anfang des 5. Jahrhunderts die Marienverehrung den Stand erreicht [1]), den wir in der Erzählung wahrnehmen. Der Verfasser ist begeistert für die jungfräuliche Mutter des Gottessohnes. Er erhebt sie zur *Οὐρανία* d. i. Himmelskönigin und zur Fürbitterin (S. 12, 7; 15, 19 f.). Um so bemerkenswerter ist es, dass er sich doch nirgends zu den Schlagworten des nachnestorianischen Marienkultus versteigt. Namen wie *θεοτόκος, ἀειπαρθένος, παναγία παρθένος, ὑπέραγνος* bilden die stereotypen, bis zum Überdruss des Lesers sich wiederholenden Kraftausdrücke frommer Schwärmerei, deren Gebrauch die späteren Marienverehrer als unerlässliches Kennzeichen jedes wahren Christen betrachteten. Wenn man auch einige Zeit nach dem Konzil von Ephesus 431 über die Sache geschrieben haben mag,

---

1) Harnack, Dogmengeschichte II, 448 ff. und die dort angegebene Litteratur.

ohne jene Worte anzuwenden [1]), so ist dies doch, je länger nachher, um so seltener vorgekommen. Und unser Verfasser, der nach schmückenden Prädikaten der Maria förmlich hascht [2]), würde es sich kaum haben entgehen lassen, ihr auch einen der genannten und beliebten Titel zu verleihen; 3. hat noch Eusebius den Gebrauch von Bildern der Apostel Paulus und Petrus und des Erlösers als heidnische Sitte bezeichnet und der Konstantia, der Wittwe des Licinius, das Verlangen nach einem Porträt Christi auszureden versucht, indem er sie fragte, ob sie je ein solches in der Kirche gesehen habe, und ihr empfahl, das wahre Bild Christi in der heiligen Schrift zu suchen [3]). Aber bald floriert bekanntlich in der byzantinischen Kirche ein arger an die Bilder sich heftender Aberglaube. Angeblich wunderbar entstandene und wunderbar wirkende Bilder Christi, der Maria, der Apostel und der Heiligen, die mit einem Legendenschleier umhüllt sind, werden gezeigt und abgöttisch verehrt.[4]) Auch unser Verfasser interessiert sich für malerische Darstellungen Jesu, ja sogar für eine solche der Maria. Aber jene spätere schrankenlose Bilderverehrung liegt ihm fern. Gewiss, geschichtliche Entwicklungen bewegen sich nicht immer und überall gleichmässig in gerader Richtung vorwärts; und nicht alle Christen der vornicänischen Zeit mögen dieselbe Abneigung gegen die Bilder gehabt haben, wie Eusebius v. Caesarea und Epiphanius v. Salamis. Aber es bleibt doch auffällig, dass wir in unserer Erzählung, die mit der Wunderdichtung sonst nicht kargt, eine in ihrer Schlichtheit altertümlich klingende Schilderung lesen, wie ein Maler, der sich in der Begleitung der Weisen aus dem Morgenlande befand, die Maria mit dem Jesuskinde gemalt habe (S. 17, 23 ff.). Dieses Bild ist also auf ganz natürliche Weise entstanden, strahlt auch keine heilenden und schützenden Kräfte aus. Der Bericht über dasselbe steht auf einer Stufe mit demjenigen über das Bild Jesu, welchen die um 400 entstandene Doctrina Addaei enthält, und der den späteren Fortbildnern der Abgarsage zu einfach er-

---

1) Vgl. Seeberg im Th. L. Bl. 1896. Sp. 70.

2) Vgl. RG 12, 7—16; 15, 17—20; 17, 16—19.

3) Mansi, Nov. coll. concil. XIII. 313; Pitra, Spicil. Solesm. I. 383 ff.; V. Schultze, Archaeologie S. 11; Bonwetsch bei Herzog-Hauck III. 222.

4) Schwarzlose, Der Bilderstreit. 1890. S. 17; v. Dobschütz S. 35 ff.

schien [1]). Die Tage, in denen man kirchlicherseits über Bilder des Heilandes und der Maria noch nicht mehr zu sagen wagte als was in unserer Erzählung steht, liegen in und vor dem Zeitalter des Philippus v. .Side, nicht hinter ihm; 4. malt der Verfasser S. 17, 21 ff. die äussere Gestalt der Maria mit wenigen Zügen, er idealisiert nur schwach und er liefert so eine Schilderung ihrer natürlichen Erscheinung, die man aus den späteren Deklamationen [2]) der Kirchenväter und Mönche über die *θεοτόκος* kaum mehr entnehmen konnte. Wir haben hier vielleicht die älteste litterarische Beschreibung der Maria, sicherlich eine der ältesten. Sie bildet eine Analogie zu den altchristlichen, einer Glorifikation der Gottesmutter nicht dienstbar gemachten monumentalen [3]) Marienbildern. Von dem Jesuskinde aber lesen wir S. 17, 20 f., dass es *μειρικὸν χαρακτῆρα* seiner schlichten Mutter gehabt habe. Durch ihre Zurückhaltung sticht diese Vorstellung der äusseren Erscheinung Jesu ebenfalls gewaltig ab von derjenigen, welche die spätere Kirche erweckt hat [4]). Dagegen die ältere [5]) Christenheit hat bekanntlich wegen Jes. 53, 2 von der

---

1) Lipsius III, 186; Derselbe, Die Abgarsage. 1880. S. 52 ff.; Harnack und Preuschen S. 533—540 und die daselbst S. 534 angegebene Arbeit Th. Zahn's; v. Dobschütz S. 113 ff.

2) Ein Beispiel derselben steht unten § 5, 3.

3) Schultze, Archaeologie S. 358. — Nach S. 17, 22 hatte Maria einen üppigen (oder zarten) Leib. In Bardenhewer's Buch „Der Name Maria" (in seinen Biblischen Studien I, 1) 1895. S. 147 kann man lesen, dass der Name Maria ursprünglich soviel wie wohlbeleibt bedeutet. — Der gut bezeugte Text *ἁπλῷ τριχώματι καλλίστῳ τὴν χαίτην δεδεμένη* S. 17, 22 f. hat den Sinn, dass das einfache aber schöne Haar ohne Hinzunahme von Schmuckgegenständen, wie buntem Band oder goldener Spange, gebunden war. — Das von mir gewählte *σιτόχροος* (= weizenfarbig) S. 17, 22, welches auch sonst vorkommt, haben die besseren Handschriften nicht. Aber die Geschichte des *σιτόχροος* in der alten Kirche (s. u. § 5, 3) scheint mir die Existenz dieses Wortes im RG zu fordern. Codd. DF lassen wenigstens *σιτόχροον* zu. Codd. ABC und γ^1 setzen ein Verbum *σιτοχροεῖν* resp. *σιτοχροᾶν* oder *σιτοχροοῦν* voraus. Allein auch wenn man sich diese Neubildung will gefallen lassen, so wäre doch anzunehmen, dass sie in der Bedeutung mit den Grundworten *χροιεῖν* oder *χροΐζειν* harmonierte. Diese zwei Verba bedeuten nach Steph. colorare. Dementsprechend würden Codd. ABC und γ^1 den Sinn „weizenfarbig machend" fordern; dieser aber passt schlecht in den Zusammenhang.

4) Vgl. § 5, 3; Kraus, Geschichte S. 177 f. Hofmann S. 291 ff.

5) Schultze, Archaeologie S. 341 f.

Gestalt Jesu nicht hoch gedacht[1]). 5. weiss von der königlichen Würde der Magier die älteste Ueberlieferung nichts. Wir begegnen derselben zuerst in einer dem Caesarius v. Arelate zugeschriebenen Homilie. Was angeblich aus früherer Zeit an Zeugnissen existieren soll, besagt entweder etwas anderes oder ist unecht[2]). Unsere Erzählung kennt die Magier nur als Abgesandte des persischen Königs, welche Maria aus Höflichkeit mit *δεσπόται* S. 17, 7 anredet. Und erst Johannes v. Euboea im 8. Jahrhundert, dem dies für den Geschmack der späteren Kirche zu wenig war, hat ihnen im RG den Rang von *βασιλεῖς* verliehen (s. o. S. 93). Als litterarisches Zeugnis für ihre Dreizahl lässt sich schon Origenes (Hom. XIV in Gen. c. 3) anführen. In den allgemeinen Glauben der Kirche ist sie jedenfalls erst durch die Autorität Leo I. von Rom übergegangen[3]). Unsere Erzählung steht auch in dieser Beziehung ganz auf biblischem Boden. Sie macht sich überhaupt noch nicht zu schaffen mit der Frage, wieviel Weise aus dem Morgenlande das Christuskind angebetet haben, und unterscheidet sich dadurch auch von der syrischen Ueberlieferung, die von zwölf Magiern berichtet[4]); 6. fehlt, obwohl sich die ganze Erzählung um die Geburt Christi dreht, für christologische Einsätze also sich gute Gelegenheit bot, jede direkte oder indirekte Rücksichtnahme auf die nestorianischen und monophysitischen Streitigkeiten. Statt dessen treffen wir sabellianisierende Gedanken an (S. 13, 17; 13, 14 ff. vgl. mit 18, 3 f.), denen zwar die biblische Anschauung von der Verschiedenheit des Sohnes gegenüber dem Vater die Wage hält (S. 12, 18; 13, 16; 14, 11. 17; 16, 8 f.), welche aber doch um so auffallender werden, je weiter wir in die byzantinische Orthodoxie vordringen. Aber im 4. Jahrhundert sind modalistische Anschauungen auch noch von kirchlichen Theologen vorgetragen worden[5]).

1) Von der Zeitbestimmung S. 17, 20, dass bei der Ankunft der Magier in Bethlehem das Jesuskind beinahe im 2. Lebensjahr sich befand, giebt Diekamp S. 57 ff. eine gute Erläuterung.

2) De Waal bei Kraus, Real-Encykl. II, 348; Kraus, Geschichte S. 151; Patritius S. 319 A. 15.

3) De Waal bei Kraus, Real-Encykl. II, 349; Schultze, Archaeologia S. 329 A. 3; Patritius S. 319.

4) Wirth S. 202 ff.; Nestle, Materialien S. 65—83.

5) Harnack, Dogmengeschichte I, 738 A. 4.

Mit Recht meint also auch Harnack [1]), dass die im RG dem Aphroditian in den Mund gelegte Erzählung bereits bei Philippus v. Side gestanden hat. Man darf nicht einwenden, dass bei dieser Annahme die durch das RG geschaffene Situation verschoben werde. Nach dieser sollen die Griechen über das Buch des Philippus sich deshalb geärgert haben, weil es aus der Kasander-Sage drei auf Christus sich beziehende Orakel mitgeteilt hat. Wenn nun Aphroditian zu ihrer Besänftigung die angebliche Thatsache des Sternorakels erzähle, so sei es, könnte jemand sagen, unglaublich, dass er sie ebenfalls aus diesem Buch, welches den Stein des Anstosses bildete und für die Griechen das Gegenteil von einer Autorität war, entlehnt habe. Vielmehr gebe er selbst seine Quelle an, indem er sich für seine Merkwürdigkeiten auf die Akten des persischen Hofarchivs berufe. Noch viel unglaublicher, denke ich, ist es für den, der die Geschichte der Arsaciden und christentumsfeindlichen Sasaniden kennt, dass die Erzählung von dem Wunder im Heratempel „in goldene Laden (Tafeln?) eingegraben worden sei und in den heiligen Königsschlössern liege“ (S. 11, 5 f.), und dass die Erlebnisse der Weisen aus dem Morgenlande „auch ihrerseits auf goldenen Platten aufgeschrieben wurden“ (S. 15, 24). Dergleichen Aufputz begegnet man wohl in Märchen, z. B. in dem des Rattenfängers v. Hameln, dessen Geschichtlichkeit der Märchenschreiber im Stadtbuch von Hameln bezeugt gefunden haben will, oder in Legenden, z. B. in den Pilatus-Akten [2]), nicht aber in einem historischen Protokoll. Und nur einem solchen gegenüber ist man zur willigen Annahme des Dargebotenen verpflichtet. Dagegen der Verfasser des RG hat in apologetischem Interesse soviel frommen Betrug verübt, dass wir auf sein Zeugnis allein keine Schlüsse aufbauen dürfen und jeder gut fundierten Ueberlieferung den Vorzug geben müssen, auch wenn sie ihm widerspricht. Nach Anleitung des ersten Scholions S. 45, 1—9 haben wir uns den durch den dichterischen Charakter des RG verdeckten wirklichen Zusammenhang der Dinge so zu denken: Der Verfasser kannte die Schriften des Philippus v. Side, die für viele wie ein verschlossenes Buch waren. Das staunenswert umfangreiche Material, das dieser Gelehrte

1) Harnack. Abercius S. 17.
2) Vgl. Hofmann S. 467.

zusammengetragen hatte, barg viele und für ihre Zeit scharfe Waffen zur Verteidigung des Christentums gegen Heiden und Juden in sich. Von ihnen wollte unser Verfasser Gebrauch machen. Da er sich nun vorgenommen hatte, seine Apologie in dramatische Form zu kleiden, so verfügt er über das durch Philippus geschaffene Arsenal in zweckentsprechender Weise. Was er bei dem angefeindeten Erzähler der „hellenischen Orakel" gelesen hat, das lässt er einen künstlich in Gegensatz zu ihm gestellten griechischen Philosophen und Vertrauensmann des persischen Königs aus den Staatsarchiven schöpfen und darauf öffentlich vortragen. Durch diese Zustutzung des Materials ist das apologetische Drama in der That effektvoller geworden. Aber Philippus v. Side ist dabei so schlecht weggekommen, dass der mit ihm nicht vertraute Urheber des zweiten Scholions seiner Verwunderung darüber Ausdruck geben konnte S. 45, 10 f., wie der Heide Aphroditian Christum besser als der Christ Philippus verteidigt habe.

b.

Pitra [1]), Usener, Schwartz und Harnack [2]) halten die Erzählung für überarbeitet. Usener behauptet mit Nachdruck, dass sie auf einer älteren und zwar gnostischen Quellenschrift beruhe. In der Rede des Gottes Dionysos soll das ursprüngliche Gestein noch zu Tage treten. S. 15, 4 f. liest nämlich Usener [3]) mit dem Cod. C *εἶπον μηϑροβαδῄ* und hält das zweite Wort für den Dativ des Namens desjenigen Königs, der gemäss jener angeblichen Urschrift zur Zeit der Geburt Christi über Persien herrschte. Schwartz, der Sp. 2791. 10—15 diese Konjektur mit einiger Zurückhaltung aufnimmt, übersetzt dann *εἶπον* mit: sage es. Ich war einige Zeit der Meinung, dass die rätselhaften Buchstaben gar kein Eigenname, sondern eine pseudopersische Floskel seien, und der Verfasser des RG seine Erfindung solcher Persica überhaupt erst von seiner Quelle gelernt habe. Nach S. 13, 1 nämlich wird der König aufgefordert *τὸ λοιπὸν τῆς ἡμέρας* im Tempel zu bleiben, und die Rede des Dionysos, in welcher jener Ausdruck

1) Pitra III, 302 A. 3.

2) Harnack, Abercius S. 17 A. 1.

3) Usener, Relig. Unters. S. 35 A. 21: auch *Ἀκάκιος* (S. 8) vermutet, dass sich das Wort auf den damaligen König bezieht.

vorkommt, findet statt *ἑσπέρας βαθείας* (S. 14, 14). Wir sollen uns daher vielleicht den König derselben noch beiwohnend denken. Und da wäre es verwunderlich, dass der Gott den Priester aufgefordert hätte, dem König etwas zu sagen, was dieser mit angehört haben müsste. Allein der Fabeldichter nimmt es mit den Zeitverhältnissen nicht genau. Das beweist schon der Umstand, dass in *τὸ λοιπὸν τῆς ἡμέρας* die Berufung „aller“ Zeichendeuter hineinfällt, *ὅσοι εἰσὶν ὑπὸ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ* (S. 13, 24). Sodann ist die handschriftliche Überlieferung jener Stelle doch zu nahe verwandt dem *Μιθροβάδης* S. 37, 26 f. und 44, 12, dem Namen des Sohnes des persischen Königs *Ἀρρινάτος*, welcher letztere zur Zeit des geschilderten Religionsgesprächs herrschte. Es kommt hinzu, dass die Geschichte vom Wunder im Heratempel, welche der Verfasser des RG aus der Erzählung übernahm und seinem Aphroditian in den Mund legt, am Anfange (S. 11, 3—13) offenbar Zuthaten von zweiter Hand erhalten hat. Darauf deuten erstens die Wiederholungen desselben Gedankens S. 11, 3—13, der schleppende Gang des ersten Doppelsatzes S. 11, 3—7 und die lockere Konstruktion des Passus S. 11, 7—12 hin. Diese Vermutung legt aber zweitens auch ein Widerspruch nahe, der zwischen S. 11, 9—11 und der Angabe S. 18, 3 besteht. An letzterer Stelle heisst der Tempel, in welchem das Wunder sich ereignet hatte, *διοπετής* [1]), an ersterer aber wird berichtet, dass König Kyrus ihn *κατεσκεύασεν*. Nun bedeutet *κατασκευάζειν* allerdings nicht bloss „gründen“, sondern auch „schmücken“. Allein wenn derjenige, welcher den Anfang schrieb, so gesinnt gewesen wäre, wie derjenige, der die Worte S. 18, 3 schrieb, so würde er schwerlich versäumt haben, die wunderbare Entstehung des Tempels zu erzählen, selbst wenn noch ausserdem zu berichten war, dass Kyrus das Innere dieses gottentstammten Tempels ausgeschmückt habe. Auch wird ja die Ausschmückung des Tempels noch besonders neben dem *κατεσκεύασεν* durch den Passus *καὶ ἀνέθηκεν—πολυτελέσιν* geschildert. Man erhält also den Eindruck, dass von demselben, welcher das überlieferte Quellenstück der Form nach dem Rahmen des RG angepasst hat, d. h. vom Verfasser des RG, Kyrus erst nachträglich mit der Erzählung in Verbindung gebracht und S. 28, 10 absichtlich das Prädikat *διοπετής* auf Christus

1) Das Scholion S. 45, 14 fusst auf der Quellenangabe S. 18, 3.

übertragen worden ist. Dies lässt bei ihm auf ein hohes Interesse für Kyrus schliessen. Die Vermutung liegt nahe, dass er den Wunsch fühlte, die Dinge so darzustellen, als ob König Kyrus bei dem Wunder im Tempel anwesend sei, und dass er zu diesem Zweck am Anfang den Namen des Königs Mithrobades, der in der Quelle gestanden haben wird, unterdrückte. Folgerichtig ist dann weiter zu sagen, dass er S. 15, 4 vergessen hat, ihn zu tilgen. Sein Bestreben, an Stelle des obskuren Mithrobades den Kyrus treten zu lassen, ist nicht verwunderlich. In seiner Quellenschrift (s. u. § 4, II. 5) lebt allerdings, obwohl auch sie bereits mit der beglaubigten Geschichte spielt [1]), noch soviel historischer und biblischer Sinn, dass sie den Anachronismus, der entsteht, wenn Kyrus, der Befreier Israels aus der babylonischen Gefangenschaft, zum Zeitgenossen Christi gemacht wird, scheut. Aber den an sich schon romantisch gesinnten Autor des RG haben ihre lockenden Dichtungen verführt, der frommen Phantasie gänzlich freien Lauf zu lassen. Und diese verlangte es, dass in einer Erzählung von dem Wunder, welches Veranlassung zur Reise der Weisen aus Persien nach Bethlehem war, der persische König, der es erlebt, kein anderer sein darf, als der grösste Held der persischen Geschichte. Vielleicht war auch die Beschreibung der Königspaläste des Kyrus, die wir im Alexander-Roman [2]) lesen, von Einfluss auf ihn. So haben wir es zu verstehen, dass der Verfasser des RG an der einen Stelle verleitet worden ist, seine Vorlage zu ändern. Eine gnostische Tendenz ist aber bei ihm durch seine Interpolation ebensowenig bewiesen, wie im ursprünglichen Wortlaut der Quellenschrift durch die Anwesenheit des Namens *Μιθροβάδης*.

Usener [3]) erblickt ein weiteres Merkmal der Überarbeitung in den Resten älterer Trimeter, die in dem Passus 12, 17—20 *οὗτος—πήξας* stecken sollen. Allein der Rhythmus ist dort nicht erheblicher, als man ihn auch sonst gelegentlich in prosaischen Schriften antrifft. Und selbst wenn er erheblicher wäre,

---

1) Weder in der Geschichte noch sonst in der Sage hat zur Zeit Christi ein persischer König Mithrobades existiert (Justi, Geschichte S. 231; Justi, Namenbuch, das nach S. XVI auch die sagenhaften Namen verzeichnet, bringt den *Μιθροβάδης* ebenfalls nicht).

2) Ps.-Kallisth. ed. Müller III, 28 S. 142.

3) Usener, Relig. Unters. S. 35 A. 21.

brauchte daraus nicht auf gnostischen Ursprung geschlossen zu werden. Fingierte Orakel und Sprüche im Versmass sind auch aus kirchlichen Kreisen hervorgegangen.

Die Christologie der Erzählung schwankt, wie ich schon oben S. 162 erwähnen musste, zwischen dem Modalismus und der biblisch-kirchlichen Anschauung. Aber dieses Schwanken erklärt sich aus dem von Unklarheit in dogmatischer Beziehung begleiteten Streben des Verfassers, der traditionellen Anschauung gerecht zu werden und doch Jesum als den höchsten Gott nach hellenischen Begriffen zu feiern. Diesem synkretistischen Streben hat er, wie wir noch sehen werden, auch andere Forderungen der Logik geopfert. Sonst ist das Gedankengefüge widerspruchslos [1]). Und auch die Sprache trägt einheitlichen Charakter.

c.

Die Erzählung des Aphroditian ist eine freie, dichterische Bearbeitung synoptischer Stellen, die nachweisen will, dass auch bei den Griechen der Geist der Prophetie vorhanden und ihr Glaube an die göttlichen Offenbarungen sogar stärker gewesen sei als im Judentum, welches seinen Untergang verdiene. Teils geht sie über die Geburts- und Kindheitsgeschichte bei Mth. und Luc. hinaus, indem sie zu dem biblischen Bericht über das Erscheinen des Sternes das Wunder im persischen Hera-Tempel hinzufügt und eine eigentümliche Schilderung der Begegnung der Magier mit den ungläubigen Juden und mit der heiligen Familie liefert; teils widerspricht sie Mth. 2. Nach dem kanonischen Bericht (Mth. 2, 9—10) nämlich sehen die Magier den Stern, welcher sie im Morgenlande über die Geburt des Königs der Juden belehrt hat, erst wieder, als sie von Jerusalem nach Bethlehem unterwegs sind. Und sein Wiedererscheinen hat nur den Zweck, ihnen anzuzeigen, an welcher Stelle gerade in Bethlehem das Messiaskind sich befindet. Führer nach Jerusalem und nach Bethlehem ist ihnen nicht der Stern sondern eine doppelte alttestamentliche Weissagung: Num. 24, 17 und Micha 5, 1. Der Umstand, dass der Stern sie zunächst nur über die Thatsache der erfolgten Geburt, nicht auch über das Reiseziel vergewissert hat, ist ja überhaupt der Grund, weshalb sie den Umweg über

---

1) Vgl. hierzu das in § 4, II d bei der Abercius-Inschrift Gesagte.

Jerusalem machen. Aus dem Bileam-Wort ersahen sie nur im allgemeinen, dass aus Jakob ein Stern aufgehen werde, aber weil eben nur dieses und nicht der Stern, über dessen Wiedererscheinen sie erst zwischen Jerusalem und Bethlehem sich freuen dürfen, ihr Wegweiser war, deshalb richten sie ihre Schritte nach Jerusalem auf Grund der für sie naheliegenden Kombination, dass die Hauptstadt des Volkes der Geburtsort des grossen Judenkönigs sei. Ihre erste Frage nach der Ankunft in Jerusalem lautet daher auch: wo d. h. an welchem Orte der Stadt ist der geborene König der Juden? Und wie sie zur Entschuldigung ihrer plötzlichen Anwesenheit nicht etwa auf den Stern des Messias am Himmel hindeuten, sondern sagen: „wir sahen nämlich seinen Stern im Morgenlande“, so erschrecken auch nicht Herodes und ganz Jerusalem über das Sternzeichen, sondern das überraschende Auftreten der Magier und ihre Mitteilung setzt sie alle, für die natürlich ebenfalls die Weissagung Bileams eine Realität ist, in Erstaunen. Erst in Jerusalem erfahren die Magier, dass gemäss dem Propheten Micha Bethlehem die Heimat des Fürsten Judas sei. Und den perfiden Auftrag des Herodes nehmen sie so treuherzig entgegen, dass sie erst später im Traume über dessen Hinterlist belehrt werden müssen. Nunmehr kehren sie auf einem anderen Wege in ihr Land zurück.

Die Darstellung im RG geht von anderen Voraussetzungen aus. Der Stern führt die Magier von Persien aus bis zum Christuskinde (S. 15, 22 f.; 17, 4 ff.). Auch die Juden sehen den Stern und erschrecken darüber (S. 15, 25 ff.) [1]. Weil sie den Stern zum Führer haben, bedürfen die Magier nicht der Michastelle und nicht der trügerischen Bitte des Herodes, um nach Bethlehem ihre Schritte zu lenken. Im Gegenteil, Herodes ist im RG weit davon entfernt die Rolle des Heuchlers zu spielen. Er erbost sich vielmehr offen über den Bericht der Magier von den

1) Die *πεῖρα Ἀσσυρίων* S. 16, 19 ist wohl eine Anspielung darauf, dass die Juden, obwohl sie den Königs- und Tempelschatz opferten, doch Vasallen von Assur wurden (vgl. 2. Kön. 16, 7—18; 2. Chron. 28, 20 ff.; 2. Kön. 17, 3—4). Daraus, dass man im Altertum häufig die Assyrer und Perser identifizierte, erklärt es sich vielleicht, dass unser Verfasser von den Magiern gerade eine Episode aus der Geschichte der Assyrer, also ihrer angeblichen Vorfahren, herausgreifen lässt.

Vorgängen in Persien, sodass sie gleich den Eindruck von seiner wohlfeilen Gesinnung erhalten (S. 17, 2 ff.). Später, nach der Verabschiedung von der heiligen Familie, spornt sie (S. 18, 17 f.) *ἑσπέρας γενομένης .... τις φοβερὸς καὶ ἐκπλαγείς,* den einige Handschriften als Engel bezeichnen, zur Flucht vor Herodes an. Man wird sich vorzustellen haben, dass Herodes in Bethlehem bereits anwesend ist oder dahin zu kommen im Begriff steht. Denn die Magier schlagen den Rückweg über Jerusalem ein, wo sie den ungläubigen Juden nochmals eine Strafpredigt halten (S. 19, 4—9).

Dass die Magier statt durch einen Traum von einer engelartigen Erscheinung zur Vorsicht gegenüber Herodes gemahnt werden, will nicht viel besagen. Das kommt auch sonst und zwar in harmlosem Zusammenhange vor.[1] Aber da der Stern der treue Begleiter vom Himmel her ist, warum lässt der Verfasser sie den Umweg über Jerusalem machen und in die Gefahr gerathen, von Herodes verfolgt zu werden, wenn nicht in der Absicht, den kanonischen Bericht zu verwerten, mit dem er auch die Grundvoraussetzung von der Geburt des Gottessohnes aus der menschlichen Jungfrau teilt? Seine Bekanntschaft mit diesem scheint auch noch an der Stelle 17, 1 f. durch, an der er zwar geheimnisvoll mitteilt, dass Herodes die Magier ausgefragt habe und dass diese ihm geantwortet haben, jedoch verschweigt, was eigentlich der Inhalt der Unterredung gewesen ist. Darin verrät sich seine Verlegenheit, über die durch Mth. 2, 3—9 gegebene klare Situation hinwegzukommen, in die er von seinen Voraussetzungen aus gebracht worden ist. Ein weiteres Zugeständnis an den kanonischen Text ist die Vertauschung von *σοφοί* als des Prädikats der persischen Zeichendeuter S. 13, 24 mit *μάγοι* S. 14, 13; 15, 22. Parallel mit ihm gehen ferner folgende Stellen: 11, 16 f. *ἐν γαστρὶ ἔχει* (vgl. 11, 15 f. *ἐν γαστρὶ ἔλαβεν*) mit Mth. 1, 18; 12, 10 *τέκτονα ἐμνηστεύσατο* und 12, 18 *ὁ τοῦ τεκτονάρχου παῖς* mit Mth. 13, 55; 17, 5 *τὸ γεννηθέν* mit Mth. 1, 20; durch S. 16, 8 ff. *ὁ γὰρ Χριστὸς ... καταλύων τὸν νόμον καὶ τὰς συναγωγάς* wird Mth. 5, 17 aus antijüdischem Interesse in sein Gegenteil verkehrt, auch zeigt die Ersetzung des Tempels durch die Synagogen, dass ersterer für den Verfasser

1) Z. B. Protev. Jacobi c. 21; vgl. Usener, Theodosius S. 15, 9.

nicht mehr in Betracht kommt. Abgesehen von Mth. berührt sich die Erzählung am stärksten mit Luk.: vgl. S. 12, 10 *ἐμνηστεύσατο* mit Luc. 1, 27; S. 16, 8 f. *ὁ τοῦ ὑψίστου παῖς* mit Luk. 1, 32; S. 17, 9—15 *μεμνήστευμαι μόνον — ἔχειν* mit Luk. 1, 26—38. Die Abweichungen von Luk. erklären sich einfach aus der Freude am Fabulieren. Bemerkenswert ist nur, dass der Name des Engels der Verkündigung fehlt. Die Überlieferung über den davidischen Ursprung der Maria ist in der Erzählung S. 17, 7 f. bereits fest. Mit Act. 3, 19 hat sie S. 15, 16 das seltene *ἀνάψυξις* gemeinsam. Auf die Kenntnis von Mk. 6, 3 deutet die Stelle 12, 16—20. Dass von den übrigen neutestamentlichen Schriften der Verfasser, der das Wunder im Hera-Tempel S. 13, 10 auch *ἀποκάλυψις* nennt, die Offenbarung Johannis benutzt hat, ist mehr als wahrscheinlich: der Heiland als *ἀρχὴ καὶ τέλος* S. 13, 18 ist der Christus des Apokalyptikers (Apoc. 21, 6; 22, 13; 1, 8), und seine Bezeichnung als *ῥίζα ἔνθεος καὶ βασιλική* S. 14, 2 f. liegt weniger in der Linie von Jes. 11, 1 als in der von Apok. 5, 5 u. 22, 16; an letzterer Stelle wird ebenfalls der königlichen Abstammung und des Sternes gedacht. Ein schwacher Anklang an Apok. 3, 14; 1. Cor. 15, 23 u. Col. 1, 15 ist der Ausdruck (*τοῦ πρώτου*) *πάντων τῶν ταγμάτων* S. 13, 16. An Gal. 4, 27 erinnert S. 11, 16 f. Mit dem Ausdruck *πρᾶξίς τις ἔγγραφος*[1]) S. 14, 19 sind wohl die messianischen Weissagungen des A. T. gemeint.

Aber wenn der Verfasser den jetzt kanonischen Text kannte, warum liess er Stücke aus und setzte er neue hinzu? Aus einer Tendenz, die ihm für seine Person mehr galt als jener. Weil er zeigen will, dass das Heidentum in der Wahrheitserkenntnis und in der Frömmigkeit weiter ist als das Judentum, deshalb musste die Geschichte von den Weisen aus dem Morgenlande als den Repräsentanten des Heidentums in doppelter Hinsicht umgearbeitet werden: 1. An Stelle der alttestamentlichen Weissagungen auf Christum musste das Wunder im Hera-Tempel treten und die Divination der persischen Weisen, welche ohne alttestamentliche Vermittelung dasselbe als Anzeige der Geburt des Gottessohnes in Bethlehem deuten und dem Stern als Boten

---

1) Vgl. *τὸ ὄνομα τὸ διδασκόμενον ἐγγράφως* in den Excerp. Theod. bei Tatian, Or. ad Graec., ed. Schwartz. 1888. S. 89.

folgen. 2. Der Glaube der Magier sowie der Unglaube der Juden [1]) und ihres Königs waren mit grellen Farben zu zeichnen. Daher wird trotz Nr. 1 der von Mth. 2 überlieferte einmalige Aufenthalt der persischen Herolde des Messias in Jerusalem nicht bloss festgehalten, sondern ein zweiter auf der Rückreise wird hinzugefügt. Um letzteren annehmbar zu machen, wird der Verlauf der Dinge so gewendet, dass man vermutet, Herodes sei in oder nahe an Bethlehem, um die Weisen zu fassen. Diese aber spielen beide Male in der Hauptstadt die edle Rolle von treuen Zeugen des Messias und Strafpredigern gegen die verstockten Juden.

Derartige freie Bearbeitungen der kanonischen Evangelien pflegen manche Theologen als Merkmal hohen Alters zu betrachten. In der That war auch das 2. Jahrhundert der Kirche ein guter Boden für anspruchsvolle und doch im wesentlichen unlautere Fortbildungen der evangelischen Geschichte. Aber wie das Ansehen des neutestamentlichen Kanons fast in keinem Jahrhundert es hat verhindern können, dass die christlichen Romanschreiber ihrer Phantasie auf Kosten des schlichten Bibelwortes die Zügel frei liessen, so ist dieses in der apokryphen Litteratur auch des 3.—5. Jahrhunderts durch Umänderungen und Ausschmückungen vergewaltigt worden.

d.

Von denjenigen Stellen der ausserkanonischen Litteratur des 2.—5. Jahrhunderts, welche sich mit der Erzählung berühren, war mir Ignatius ad Eph. c. 19 [2]) bereits aufgefallen, ehe ich die Bemerkungen von *Ἀκάκιος* [3]) und von Harnack [4]) las. Diese Stelle bietet zum ersten Male einen Bericht über das Sternwunder, welcher über Mth. 2 hinausgeht. Und wie daselbst als eine Folge der Geburt des Messias die Auflösung der Magie genannt wird, so lesen wir auch in unserer Erzählung S. 14, 7—15, 20;

1) S. 16, 10 *ὡς ὑπὸ μαντείας ἀρίστης κατατοξευόμενοι* soll erklären, warum die Juden den Namen Christus nicht gern hören. Sie zweifeln nämlich nicht daran, dass die von den Magiern ihnen zu Theil gewordene Prophezeiung des Unterganges Jerusalems in ihrer Art sehr gut d. h. wahr ist.

2) Die Berührung von Ign. ad Eph. c. 14. 1 mit RG 13, 18 ist nichtssagend.

3) Ἀκάκιος S. 15.

4) Harnack, Abercius S. 20 unten.

16, 8—10, dass durch jenes Ereignis der Untergang des Judentums und das Ende der Ehre der griechischen Götter, deren Orakel die persischen Magier deuten, besiegelt sei. Allein der Glaube, dass am Stern von Bethlehem zum letzten Male Astrologie und Magie sich als Offenbarungsmittel bewiesen haben, und dass es mit der Macht der dämonischen Gewalten von nun an vorbei sei, entspricht überhaupt der Auffassung der alten Christen von der einzigartigen und abschliessenden Bedeutung des Evangeliums und findet mehrfach in ihrer Litteratur Ausdruck.[1]) Im übrigen aber passen die Stelle bei Ignatius und die Erzählung schlecht aufeinander. Genau genommen haben sie nur den vulgären Gedanken von der Menschwerdung Gottes gemeinsam. Sonst schildert ersterer den Vorgang und seine Wirkung in einer von letzterer ganz abweichenden Weise. Bei Ignatius verlautet nichts vom Sternwunder im persischen Hera-Tempel, nur von einem ungewöhnlichen am Himmel erscheinenden Stern ist die Rede. Wiederum die Erzählung weiss nichts von einem einzigartigen Charakter des Sterngebildes. Das ausserordentliche an ihm, was ihn auch allein in den Augen der Magier auszeichnet, ist nicht sein Wesen sondern die Rolle, welche er bei jenem Wunder spielt (S. 13, 12—14, 13). Und dass dieser Stern allein die Verwirrung hervorrufe, ist durch S. 13, 7—12; 15, 25 ff. ausgeschlossen. Beide Berichte sind vielmehr zwei von einander unabhängige Zweige einer mit Mth. 2 zusammenhängenden Legendendichtung. Was Ignatius anlangt, so wäre es bei der Lage der Dinge natürlich verwegen, über den Ursprung des seinigen etwas Gewisses behaupten zu wollen. Aber die kanonische Erzählung sticht durch Einfachheit zu ihrem Vorteil von ihm ab. Andrerseits sagt Ignatius nichts, was nicht als eine erbauliche Ausmalung des dort erwähnten Sternes und der erhofften Wirkungen des Messias angesehen werden könnte. Ich finde also keine Veranlassung, in Eph. c. 19 eine Tradition zu erblicken, die vor Mth. 2 den Vorzug des Alters und der Selbständigkeit hätte.[2])

---

1) Hennecke S. 228f.; Ignatii epistulae. Edidit Th. Zahn. 1876. S. 25 A. 3; vgl. die Excerp. Theod. c. 74 (bei Clem. Alex. ed. Dindorf. III. 452). — In den orphischen *Λιθικά* heisst es: Die Magie sei jetzt von der Welt aufgegeben (Pauly V, 1003).

2) Th. Zahn, Ignatius von Antiochien. 1873. S. 596f. — Hilgenfeld

Die Ansicht, dass der Stern einen ungewöhnlichen Charakter gehabt habe, wird, soweit ich sehen kann, sonst von allen alten Schriftstellern, welche zu der Sache sich geäussert haben, geteilt.[1]) Während aber Männer wie Chrysostomus und Augustinus die Erkenntnis seiner wahren Bedeutung seitens der Magier auf eine besondere Offenbarung Gottes an sie zurückführen [2]), haben andere die Absicht des Evangelisten und überhaupt den Geist des der Sterndeuterei ergebenen Zeitalters Christi [3]) besser verstanden, wenn sie die Erscheinung des merkwürdigen Sternzeichens mit der Weissagung des heidnischen Propheten Bileam (Num. 24, 17) von dem Stern, der aus Jakob aufgehen werde, in Verbindung brachten. Origenes scheint mit dieser in der alten Kirche be-

---

(die Einführung des kanonischen Matthäus-Evangeliums in Rom. Enth. in seiner „Zeitschr. f. wiss. Theol." 1895. Bd. XXXVIII. S. 447—451) nimmt an, dass durch die pseudoeusebianische Schrift vom Stern (Wright im Journal of Sacr. Liter. for Oct. 1866. Vgl. Nestle in der „Zeitschr. f. wiss. Theol." 1893. XXXVI. 1. Bd. S. 435—438; derselbe: Materialien. S. 72f. S. 81 Anm. 1; Harnack und Preuschen S. 585f.) die Abfassung von Mth. 2, 1—13 im Jahre 119 n. Chr. bezeugt werde. Ich teile seine Zuversichtlichkeit nicht. Die Schlussangabe, dass im Jahre 119 n. Chr. „diese Angelegenheit sich erhob" beziehungsweise „diese Geschichte vorgesucht und gefunden und geschrieben wurde in der Sprache derer, welche diese Sorge trugen" bezieht sich wohl auf den Inhalt der pseudo-eusebianischen Schrift selbst d. h. auf ihre legendarische Ausschmückung von Mth. 2, also nicht auf den kanonischen Bericht. Der Verfasser krönt sein apokryphes Werk durch eine erdichtete Notiz über eine alte, autoritative Quelle, aus der angeblich Eusebius seine Abhandlung über den Stern geschöpft habe. Übrigens verdient es in hohem Masse, dass es revidiert mit Kommentar herausgegeben wird. Wenn es sich bestätigt, dass nach ihm die Magier im Januar nach Jerusalem kommen, so möchte ich meinen, dass es erst nach der Verbreitung des Weihnachtsfestes, welche die Umwandlung des Epiphanienfestes aus dem Tauf- und Geburtsfest zum Fest der Offenbarung Christi unter den Heiden zur Folge hatte, also kaum vor dem Schluss des 4. Jahrhunderts entstanden sei.

1) Patritius S. 331ff.; Lightfoot S. 80f. No. 2.

2) Patritius S. 337, 23.

3) Dass durch die Juden die Messiashoffnungen in den Orient gedrungen waren und bei ihnen im Zeitalter Christi der Glaube an den Stern des Messias lebendig war, ist aus der neutestamentlichen Wissenschaft bekannt. Von den neueren Publikationen ist besonders wichtig die von Heidenheim und von Merx über den Taheb der Samaritaner (Zschr. f. wiss. Theol. 1895. Bd. XXXVIII. S. 156). Vgl. auch Laible, Jesus Christus im Talmud. 1891. S. 14f. 53ff.

liebt gewordenen Auslegung von Mth. 2 den Grund zu der kirchlichen Tradition gelegt zu haben, dass die dort erwähnten Magier aus dem Geschlechte Bileam's stammten und durch seine von ihnen in Ehren gehaltenen prophetischen Bücher über den Sinn des zu ihrer Zeit erschienenen ausserordentlichen Sterns belehrt worden seien [1]). Sie findet sich z. B. bei Eusebius [2]), aber auch in der soeben genannten pseudoeusebianischen Schrift vom Stern. Einer ihrer interessantesten Zeugen in der byzantinischen Kirche ist die nicht vor dem Ende des 9. Jahrhunderts entstandene Palaea historica [3]).

Diese kirchliche Bileam-Legende ist vielleicht im Gegensatz gegen die gnostisch-synkretistische Fortbildung der kanonischen Erzählung entstanden. Kuhn [4]) spricht die Vermutung aus, dass bereits die Weissagung des Hystaspes von letzterer angefüllt gewesen sei. Sicher ist, dass bei den Gnostikern eine Apokalypse des Zoroaster in Umlauf war [5]). Clemens Alex. und Porphyrius kennen sie, gehen aber auf ihren Inhalt nicht näher ein. Neuerdings hat Iselin [6]) aus der „Biene" des Salomon von Basra eine Weissagung des Zoroaster, der unter verschiedenen biblischen Namen auftritt, veröffentlicht. Und seitdem wir wissen [7]), dass auch unter Seth in der pseudepigraphischen Litteratur kein

---

1) Origenes, ctr. Cels. I, 60 u. seine 13. Homilie zum Buche Numeri. Vgl. Patritius S. 336, 19 und meinen Aufsatz: Eine bisher wenig beachtete Anführung der Bileambücher etc. (Lemme's Neue Jahrbb. f. deutsche Theol. 1894. S. 234; dort ist übrigens S. 233 A. 1 statt 165—169 zu lesen 162—174 und S. 234 Z. 4 v. u. ihnen statt ihm); siehe auch Fabricius-Harles VIII, 640.

2) In dem syrischen Fragment seiner Quaestiones ad Stephanum (Migne, 22 Sp. 980f.)

3) Vassiliev S. 254. — S. L u. LI verweist er auf eine der Bekanntmachung sehr würdige Venediger und Wiener Paläa. Vgl. Bonwetsch bei Harnack und Preuschen S. 914 „Weitere Sagen zur Genesis".

4) Kuhn S. 217.

5) Dieterich, Papyrus S. 755f. — Pitra III (Proclus) S. 15. 163, 35. 164, 1—4. 174, 35; (Harpocration) S. 292 A. 2—3. Der an letzter Stelle von Pitra notierte Moskauer Codex ist offenbar derselbe, den Wladimir S. 706 unter No. 468 verzeichnet. Pitra's Angaben verdienen eine nähere Prüfung. — Harnack, Chronologie S. 537—540.

6) In der Zschr. f. wiss. Theol. XXXVII. 1894. S. 327 ff.; Sal. v. Basra selbst nennt ihn den zweiten Bileam; vgl. Kuhn S. 218f. und Assemani, Bibl. or. III, 1 S. 316 No. 37—39.

7) Kuhn S. 219f.; vgl. Harnack und Preuschen S. 168f.

anderer als Zoroaster zu verstehen ist, dürfen wir es für wahrscheinlich halten, dass auch die ihr ähnliche Überlieferung, welche der Verfasser des Opus imperf. in Mth.[1]) bringt, direkt oder indirekt aus jener Apokalypse stammt. Sie athmet ganz den Geist des gnostischen Synkretismus, und Kuhn[2]) hat gezeigt, dass ihr Zweck eine Aussöhnung zwischen dem Parsismus und dem Christentum war. Gemäss derselben gab es im fernen Osten eine religiöse Genossenschaft, die, von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzend, auf Grund eines den Titel „Seth" führenden Geheimbuches immer je zwölf ihrer Mitglieder bestimmte zur Beobachtung, wann über dem Mons victorialis ein Stern sichtbar sein werde, der in sich die Gestalt gleichsam eines Knäbleins mit einem kreuzähnlichen Zeichen darüber fasste. Als er erschienen war, machten sie sich auf nach Judäa und thaten, was im Evangelium geschrieben steht. Später, als nach der Auferstehung des Herrn der Apostel Thomas in ihre Gegend kam, wurden sie von ihm getauft und seine Genossen im Missionswerk. Elemente dieser gnostischen Überlieferung, welche auf die Thomas-Akten anspielt, sind später von der Kirche des Ostens, wohl im Interesse einer fruchtbareren Mission unter den Anhängern der Religion Zoroaster's, übernommen worden. Wir finden sie z. B. in den christlichen Adam-Büchern[3]), in der „Schatzhöhle"[4]), bei Jacob v. Edessa[5]), Dionysius v. Tellmahre[6]),

1) Vgl. Tischendorf, Evang. apocr. S. XXIII; Bardenhewer S. 319. — Die Annahme, dass das Werk aus dem 6. Jahrh. stamme, müsste aufgegeben werden, wenn Kauffmann (Beilage zur Münchener Allgem. Ztg. 1897. No. 44) Recht behielte, indem er es dem Ulfila zuschreibt.

2) Kuhn S. 218 ff.

3) In betreff der Adambücher siehe meine oben S. 174 A. 1 genannte Arbeit, Lightfoot S. 81 und Schürer S. 287 ff.

4) Hrsg. v. Bezold. 1883. S. 56; vgl. Lightfoot S. 81.

5) Nestle, Materialien S. 71 f.; Wirth, S. 56. 64. 203. — Bei Dashian, Katalog der armen. Handschriften in der Mechitharisten-Bibliothek in Wien. 1895 ist im Register S. 263 bei Jacob v. Nisibis (eigentlich Jacob v. Sarug) eine „Rede über den Stern und die Magier" notiert; vgl. ebenda S. 267 auch „Magier-Könige".

6) Die Annalen des Dionys († 845) berichten ausführlich die syrische Tradition über die Magier (1. Buch. ed. Tullberg. 1850. S. 17 „Magi"); eine deutsche Übersetzung dieses Abschnittes ist dringend zu wünschen; im allgemeinen vgl. Wirth 202—207.

Barhebraeus [1]) und in den äthiopischen apokryphen Evangelien [2]). Nach ihr hat Roger van der Weyden die Anbetung der Magier (Berliner Museum) gemalt.

Die Erzählung des Aphroditian hat positiv mit ihr ebensowenig zu thun, wie mit der Tradition über Bileam. Eher scheint es, als ob sie jünger wie beide sei, indem sie eine Lücke ausfüllt, welche die bisherige Legendendichtung gelassen hatte. Bileam und Zoroaster waren die Vertreter des barbarischen Heidentums. Sollten sie den Göttern des weiseren Griechenvolkes zuvorgekommen sein in der Ahnung der Wahrheit? Es lässt sich nicht beweisen, aber leicht denken, dass ein hellenischer Christ, der ausser seinem Glauben auch nationales Bewusstsein besass und seine heidnischen, zahlreich im Osten verbreiteten Volksgenossen für die Kirche gewinnen wollte, die fromme Poesie, welche sich der kanonischen Geschichte von den Weisen aus dem Morgenlande in apologetischem oder synkretistischem Interesse bemächtigt hatte, so korrigieren zu müssen meinte, wie es aus unserer Erzählung erkennbar ist. Diese übergeht nämlich, was auffallend ist, die Weissagungen Bileam's und Zoroaster's mit Stillschweigen. Statt dessen verkünden Götter des olympischen Himmels das Lob des Messias, und ihr Stern zeigt ununterbrochen den Weg nach Bethlehem. —

Wir wissen von Hippolytus und Epiphanius [3]), dass Jesus bei den Elkesaiten den Namen ὁ μέγας βασιλεύς führte. In der Inschrift RG 18, 3f. gehört μεγάλῳ vielleicht zu βασιλεῖ. Dieser Umstand hat mich eine Zeit lang verleitet, den Ursprung der Erzählung in den Kreisen der gnostischen Ebioniten zu suchen. Allein je mehr ich mich von dem judenfeindlichen Charakter derselben überzeugte, umsomehr bin ich davon zurückgekommen. Auch habe ich bemerkt, dass die Bezeichnung Jesu als des grossen Königs allgemeinere Geltung hat [4]). —

---

1) Patritius S. 337, 22; Hofmann S. 126.

2) Robinson, Texts and studies. IV. No. 2. 1896. S. 163—165.

3) Harnack u. Preuschen S. 208f.

4) Man findet sie z. B. im Protevang. Jacobi c. 20, in den Orac. Sibyll XII, 35 (ed. Rzach S. 192), bei Johannes v. Euboea (Migne 96, 1508), in der Palaea historica (Vassiliev S. 254 A. 12). Der Verfasser des RG selbst nennt S. 22, 20 den persischen König βασιλεὺς μέγας; Josephus, Sueton, Tacitus erzählen von dem grossen König, der in Judäa aufstehen werde

Eine merkwürdige, von meinen Vorgängern noch nicht verwertete Berührung findet statt zwischen der Erzählung und den Berichten über den in der christlichen Zeit blühenden Kultus der Dea Syria im syrischen Hierapolis[1]). Diese Göttin ist niemand anderes als die Astarte-Atargatis, die unter dem Einfluss des Synkretismus Züge anderer Göttinnen, namentlich der Magna Mater angenommen hat[2]). Plinius[3]) erzählt von den zahmen, mit Gold geschmückten Fischen, die dort gefüttert wurden. Aelian[4]) setzt noch hinzu, dass diese heiligen Fische immer im Frieden lebten, sei es infolge von Inspiration der Gottheit, sei es weil sie überfüttert waren. Plutarch[5]) weiss ebenfalls von dieser syrischen Göttin zu erzählen, *ἣν οἱ μὲν Ἀφροδίτην, οἱ δὲ Ἥραν, οἱ δὲ τὴν ἀρχὰς καὶ σπέρματα πᾶσιν ἐξ ὑγρῶν παρασχοῦσαν αἰτίαν καὶ φύσιν νομίζουσι καὶ τὴν πάντων εἰς ἀνθρώπους ἀρχὴν ἀγαθῶν καταδείξασαν.* Es ist bemerkenswert, dass er sie nur *ἀρχήν,* nicht *πηγήν* nennt. Ausdrücklich rühmt er die Schätze ihres Tempels an Gold und Silber. Am ausführlichsten verbreitet sich Lucian in seiner schwerlich[6]) mit Recht angezweifelten Schrift *Περὶ τῆς Συρίης θεοῦ*[7]) über diesen Kultus. Auch bei ihm führt die Göttin den Namen der Hera. Ihr Haupt ist von Strahlen umgeben, sie ist geschmückt mit Gold und vielen Edelsteinen, ein Stein ihres Kopfschmuckes erhellt mit seinem Glanz zur Nachtzeit den Tempel (c. 32). Zwar erblickt man in diesem Tempel, dem Wallfahrtsziel der Massen (c. 49), dessen Pracht dem Lucian über alles geht (c. 10), auch andere Idole, aber in der nächsten Nähe der Hera haben Zeus und

---

(B. Weiss, Leben Jesu. I. 1. Aufl. 1882. S. 253); vgl. auch Mth. 5, 35 sowie Ps. 47, 3 u. 48, 3.

1) C. Ritter, Die Erdkunde. X. Theil. 1843. S. 1041—1061; R. Roth, Syria Dea bei Pauly; Cumont, Atargatis bei Pauly-Wissowa; Baudissin, Atargatis bei Herzog-Hauck II, 171—177.

2) Baudissin, Atargatis bei Herzog-Hauck II, 173, 54; 176, 20—26; 177, 43—45. 47; Cumont, Atargatis bei Pauly-Wissowa; einen ursprünglichen Zusammenhang der Atargatis mit der Astarte giebt selbst Cumont in seinem Artikel „Astarte" (bei Pauly-Wissowa Sp. 1777, 61 ff.) zu.

3) Plinius, Hist. nat. ed. Mayhoff. vol. V. 1897. Lib. XXXII, 8. S. 54.

4) Aelian, De natura animalium. ed. Hercher. 1864. Buch XII, 2. S. 291 f.

5) Plutarch, Vitae. ed. Sintenis. vol. III. 1891. Crassus c. XVII. S. 60.

6) Vgl. Christ S. 747.

7) Ich benutzte die Ausgabe von Jacobitz, vol. III. 1886, in Teubner's Bibliotheca.

Helios ihren Platz (c. 31 u. 34f.). Dieser Tempel ist, wie man aus einer Weiheinschrift schliessen darf, ein Geschenk des Gottes Dionysos, der ihn erbaut hat, an seine Stiefmutter Hera (c. 16). Unweit des Tempels befindet sich ein Teich, in welchem die Fische der Hera, deren Genuss streng verboten ist (c. 14), genährt werden; einer dieser Fische zeichnet sich durch besonderen Schmuck aus (c. 45). Lucian setzt noch hinzu, dass die Marmorbilder etwas so ehrfurchtgebietendes hätten, dass man sie ohne Mühe für Götter halten könne; ja die Götter zeigten sich hier auf eine sonderbare Art gegenwärtig, indem sie in Bewegung gerieten und zu orakeln anfingen; es gebe Leute, welche öfters Töne und Stimmen im Tempel gehört hätten, obwohl niemand mehr darinnen war (c. 10). Mit dieser Schilderung vergleiche man nun, was RG S. 11, 8—15, 20; 17, 16—18, 4; 45, 7 ff. zu lesen ist: ein kostbares Pantheon mit tanzenden, musizierenden, weissagenden Götterstatuen als der Schauplatz eines den Sieg des Christentums über das Heidentum vorherverkündenden Orakels; die prächtig geschmückte, mit dem Stern von oben gekrönte Hera, die Herrin des Tempels, die Himmlische, die „Mutter der Mütter“, beschattet vom Zeus-Helios als das prophetische Vorbild der wahren Gottesmutter Maria; Dionysos bestimmt für das traurige Amt, im Namen seiner Mitgötter sich und ihnen zu weissagen, dass mit dem Kommen des Mariensohnes ihr eigenes Ende gekommen sei; der fleischgewordene Zeus-Helios des Christentums als der Gegenstand einer Weiheinschrift, als der in seiner Art einzige Fisch, der nicht blosse Zierde ist, dessen Speise nicht verboten ist, der vielmehr im Gegenteil durch sein Fleisch die verlorene Welt nährt. Klingt das nicht wie eine Ironie eines Christen über Lucian's Schrift? Ist das nicht eine apologetische Umbildung des von jenem besonders gepriesenen Astarte-Kybele-Kultus der Stadt Hierapolis seitens eines Apologeten des Kirchenglaubens? —

Mit der Dea Syria bringt jetzt Kroll, wie er mir schreibt, die in den Oracula chaldaica (s. o. S. 132) gefeierte jungfräuliche Mischgöttin Rhea-Hekate in Zusammenhang. Und dort hat letztere als Anzeichen ihrer lebenschaffenden Kraft denselben Beinamen *Πηγή* wie in der Erzählung die Hera-Maria, auch heisst sie *μήτρα συνέχουσα τὰ πάντα.*[1]) —

1) Kroll S. 19. 27—30. 69; RG 12, 9—13; vgl. Bruchmann S. 203.

Hier möge sogleich der Alexanderroman Erwähnung finden. Bei Ps.-Kallisth. (ed. Müller) III, 28 S. 141f. steht die Beschreibung von fabelhaften Heiligtümern und von den Palästen des Kyrus, welche Alexander im fernen Osten antrifft. Da lesen wir § 14 von *ἀνδριάντες ἡμίθεοι* und von *Σάτυροι*, § 21 wie *ἐξαίφνης ὥσπερ βροντὴ βιαία* der verschiedendsten Musikinstrumente entstand; § 22 von einem *ὄρνεον ἀνθρωπίνῃ φωνῇ ἑρμηνεῦον*; § 25f. von dem *οἶκος κατεσκευασμένος εἰς τὸν Ἑλληνικὸν ῥυθμόν, ἔνθα αὐτὸς ὁ βασιλεὺς εἴθιστο χρηματίζειν*; § 26f. von dem *θρόνος χρύσεος λιθοκόλλητος* und der *λύρα ἐναρμόνιος αὐτομάτως κινουμένη*. Dies erinnert an RG 14, 15; 13, 19f.; 14, 8; 13, 4—7; 12, 4ff.; 11, 13f.; 11, 8; 13, 22. Auch der Gott Dionysos spielt hier (RG 14, 15—15, 20) wie dort [1]) eine bevorzugte Rolle. Zu Persien allerdings giebt ihm der Alexanderroman keine Beziehung, sondern zu Indien und in ganz anderer Weise als es die Erzählung thut. Dagegen zieht mit Recht Usener [2]) die bei Cicero erhaltene Überlieferung, gemäss welcher die persischen Magier nach der Geburt Alexanders die Geburt des Verderbens für Asien verkündigten, als Parallele zu RG 14, 2—8 heran. —

Tatian [3]) macht sich in seiner Rede an die Griechen unter anderem darüber lustig, dass sie selbst in ihren Mythen ihre Götter als vergängliche Wesen schildern. Cap. 21, 20ff. sagt er: *γένεσιν ἂν λέγητε θεῶν, καὶ θνητοὺς αὐτοὺς ἀποφαίνεσθε. διὰ τί γὰρ οὐ κύει νῦν ἡ Ἥρα; πότερον γεγήρακεν ἢ τοῦ μηνύσαντος ὑμῖν ἀπορεῖ;* Diese Stelle vergleicht Usener [4]) mit RG 11, 17, wonach Hera, die tot war, wieder lebendig geworden ist und Leben hervorbringt. Man darf auch noch darauf verweisen, dass RG 13, 14 eine göttliche Stimme die Empfängnis der *Ἥρα—Πηγή* verkündet (*μηνῦσαι*). Wir haben hier zwei Gedanken bei zwei verschiedenen Schriftstellern, die sich so nahe stehen wie Frage und Antwort. Tatian kann aber nicht der abhängige sein. Denn nichts deutet darauf hin, dass er etwas Anderes als die Hera der alten griechischen Mythologie meint. Die *Οὐρανία* unserer Erzählung ist aber von ihr

---

1) Ps.-Kallisth. ed. Müller. S. 171 im Register „Bacchus", ferner S. 40 u. 95; Ps.-Kallisth. (äthiopisch) S. 115 u. 157f.

2) Usener, Relig. Unters. S. 37.

3) Tatian ed. Schwartz. 1888. S. 23 (T. u. U. IV. Heft).

4) Usener, Relig. Unters. S. 32 A. 17.

verschieden, wie es auch zum Wesen der ersteren gehört, dass das Kind, welches sie von Tatians Standpunkt aus bereits geboren hat, ihr einziges bleibt (RG 12, 7—14). In Beziehung auf sie würde der Apologet obige Spottrede als lästerliche empfunden und daher unterlassen haben. Dagegen ein anderer Christ, dem an der friedlichen Gewinnung des Griechentums für die Kirche gelegen war und der sich für die Ausübung seiner Mission in der älteren christlichen Apologetik umgesehen hatte, konnte die Frage Tatian's aufgreifen, um ihr eine Antwort im höheren Sinne zu geben, in welcher die Kluft zwischen beiden Religionen überbrückt ist. Hera ist nicht tot; *ἀνέζησε καὶ ζωὴν γεννᾷ* (RG 11, 17), aber nur als Hera-Maria. Dass Tatian der Erzählung des Aphroditian nicht folgt, zeigt deutlich seine Glosse zu Mth. 2, 3—7, wonach den Magiern auf der Reise der Stern nicht schien [1]. —

Die Mutter der Maria führt in der Erzählung S. 14, 4 u. 15, 12 den Namen *Καρία*. Wie nun verschiedene kirchliche Traditionen und Gebräuche dem sogenannten Protevangelium Jacobi ihre Entstehung verdanken, so hat sich durch dasselbe auch *Ἄννα* als Name für die Mutter der Maria in der Kirche eingebürgert. Wenn man annimmt, dass jener Name schon in der Urschrift [2] des Protevangeliums gestanden hat, so scheint, da unsere Erzählung keineswegs ein ketzerisches Machwerk ist, *Καρία* nur für eine sehr frühe Zeit annehmbar zu sein, in welcher jene kirchliche Überlieferung noch nicht festen Fuss gefasst hatte. Aber wer jenen Namen nicht isoliert sondern im Zusammenhange mit dem ganzen Charakter der Erzählung betrachtet, wird sich hüten, seinetwegen den Ursprung derselben in das 2. Jahrhundert resp. vor das Protevangelium zu verlegen. Die Erzählung ist eine griechisch-heidnische Weissagung über Christus und als solche in zweideutiger Orakelsprache geschrieben. Wie sie den Namen der Maria nicht direkt nennt sondern umschreibt, so maskiert sie auch den ihrer Mutter. [3] Warum zu diesem Zwecke

---

1) Zahn, Forschungen. I. 1881. S. 119f.

2) Zwischen einer Urschrift und einer späteren Bearbeitung des Protev. Jac. unterscheidet neuerdings auch Berendts, Studien über die Zacharias-Apokryphen etc. 1895. Vgl. Harnack, Chronologie S. 598ff.

3) Da *Ἄννα* = חַנָּה = *χάρις* ist, so giebt am Ende der Verfasser durch das *εὐτυχία* und mehrmalige *χάρις* S. 15, 12—14 selbst zu verstehen, dass er den herkömmlichen Namen der Mutter der Maria sehr wohl kennt.

gerade das Wort *Καρία* gewählt wurde, ist mir nicht ganz klar. Mit *Κάρ, Καρία, Κάριος* hat es natürlich nichts zu thun. Suidas stellt es mit *κεφαλή* auf eine Stufe. Vielleicht empfahl es sich wegen des Gleichklanges mit *Μαρία,* dem Namen der Tochter. Auch Abtönung von *Κυρία* könnte es sein, womit häufig in der alten Kirche das hebräische Maria übersetzt worden ist.[1]) Jedenfalls haben wir es mit einem blossen Wortspiel des phantasiereichen, in seinen Erfindungen unberechenbaren Verfassers zu thun. —

Sollte nach den Arbeiten[2]) von G. Ficker und von Dieterich der christliche Ursprung der Abercius-Inschrift sich noch retten lassen, so wäre zu sagen, dass in beiden (Inschrift v. 13 f. u. RG 12, 14—16) Christus unter dem Bilde des *ἰχθύς* auftritt. Den Schleier, welcher über dem Ursprung des christlichen Fischsymbols liegt, hat neuerdings Usener durch seine Schrift über die Sintfluthsagen zu lüften versucht. Dass es schon in der vornicaenischen Zeit bekannt und nicht selten angewendet worden ist, darf man als zugestanden betrachten.[3]) Aus seinem Vorkommen in unserer Erzählung und in der Abercius-Inschrift ist also nicht ohne weiteres zu folgern, dass es die eine unmittelbar von der anderen entlehnt habe. Durch die Zeilen 13—15 würde die Inschrift,

---

1) Siehe Bardenhewer o. S. 161 A. 3. — Im *Ἐγκώμιον* des Pseudo-Epiphanius (Op. Epiph. IV, 2 S. 48, 16) heisst es geradezu: *Μαρία ἑρμηνεύεται κυρία*; vgl. 2. Joh. v. 1.

2) G. Ficker, der heidnische Charakter der Abercius-Inschrift (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Berlin. 1894. V. S. 87—112); Dieterich, Die Grabschrift des Aberkios 1896; die reiche inländische und ausländische Litteratur, darunter die Arbeiten von V. Schultze, Th. Zahn und Hilgenfeld, welche durch Ficker's Abhandlung hervorgerufen worden ist, brauche ich hier nicht im einzelnen namhaft zu machen. Der Leser findet das Wichtigste im „Theol. Jahresbericht“, im „Jahrbuch der Görres-Gesellschaft“, im „Repertorium für Kunstwissenschaft“, in der „Byz. Zschr.“, im „Archiv für die Geschichte der Philosophie“ und in Th. Zahn's Artikel „Avercius“ bei Herzog-Hauck. — Wirth, S. 198 spricht von der „berühmten Urschrift vom Jahre 216 n. Chr.“, worin die montanistische Gnosis ihren poetischen Ausdruck gefunden habe und citiert dazu De Rossi, Inscr. christ. I. S. XVII ff. Er citiert aber wieder einmal falsch. Ich vermute, dass er die der Abercius-Inschrift verwandte Alexander-Inschrift vom Jahre 216 n. Chr. meint.

3) Achelis, a. a. O.; Schultze, Archaeologie S. 173; Caesar, Observationes ad aetatem titulorum latinorum christianorum. (Bonner phil. Dissert.) 1896. S. 13. Usener, Sintfluthsagen S. 223 ff.

wenn sie christlich wäre, einen Gedanken[1]) ausdrücken, ähnlich demjenigen, der in dem Satze der Erzählung S. 12, 14 ἵνα — S. 12, 16 τρέφων liegt. Dieser Satz scheint auf die Empfängnis Christi anzuspielen;[2]) er erinnert aber auch an das mit seinem Tod[3]) in engstem Zusammenhange stehende h. Abendmahl,[4]) in welchem Christus die Welt[5]) mit seinem seligmachenden Fleisch nährt und also rettet. Auffallender wäre die Berührung, wenn mit der πηγή in Vers 13 der Inschrift die Jungfrau Maria gemeint wäre. Denn in der Erzählung ist Πηγή der orakelhafte Name derselben. Es heisst hier S. 12, 13 f.: „Eine Quelle des Wassers lässt sie unaufhörlich den Quell des Geistes strömen.“ Die Worte sind ein abgekürzter Vergleichungssatz. Fraglich bleibt nur, welche Dinge neben einander gestellt werden, ob dass unaufhörliche Fliessen der natürlichen Quelle und der Geistesquelle, oder ob die Niedrigkeit der Maria und die Höhe der durch sie vermittelten Geistesquelle oder ob beides. Als die Geistesquelle ist

---

1) Vgl. Zahn, Forschungen. V. 1893. S. 80 ff.

2) Vgl. die Exegese des Pseudo-Epiphanius unten S. 195.

3) Usener (Sintfluthsagen S. 227) leitet das Bild vom Ἰχθὺς-Χριστός an der Angel her aus dem in der indischen Fluthsage sowie in deutschen und romanischen Märchen vorkommenden wunderbaren Fisch, welcher den rettet, der ihn fängt aber schont. Diese Erklärung scheint mir deshalb nicht durchschlagend zu sein, weil Christus gerade dadurch, dass er nicht geschont wird sondern sterben muss, das Heil bringt.

4) Diese Deutung der Textworte wird nach dem, was wir sonst über die altchristliche Verbindung des Fischsymbols mit den Abendmahlselementen wissen, nicht beanstandet werden (Schultze, Archaeologie S. 173 f. u. 366 f.). Vom 4. Jahrh. an lässt auch Hennecke S. 272 ff. diese Verbindung gelten. Kurz vorher (RG 12, 12) wird auch das Schiff als Sinnbild Christi angewendet. Es kann hier nicht das menschliche Leben, auch nicht in erster Reihe die Kirche bedeuten, da ausdrücklich gesagt wird, dass Maria ἐν μήτρᾳ ὁλκάδα φέρει. Aber das Attribut μυριαγωγός, welches ὁλκάς empfängt, zieht doch die von Christus getragene Kirche mit in die Symbolik hinein. Und diese Verbindung von Sakrament und Kirche mit dem Fischsymbol findet sich auch sonst (De Rossi bei Pitra I, 560 ff.; H. Achelis in der Th. Lz. 1896. No. 11 Sp. 292; Usener, Sintfluthsagen S. 127 ff. u. 225 ff.).

5) Der κόσμος wird ὡς ἐν θαλάσσῃ γινόμενος genannt, sei es um das Bild vom Fisch zu ergänzen durch Hinzunahme des ihm correlaten Elementes, sei es um das Verlorensein der Welt anzudeuten. Vgl. Hippolytus in Dan. (ed. Bonwetsch. 1897) S. 184, 16; Hippolytus, De antichristo (ed. H. Achelis 1897) S. 39, 12 ff.; Usener, Relig. Unters. S. 35, A. 19.

zunächst ohne Zweifel Christus gemeint. Aber die Parallele πηγὴ ὕδατος und πηγὴ πνεύματος wurde wohl mit Absicht gewählt, um gleichzeitig die Erinnerung an die durch ihn gebrachte Taufe [1]) wachzurufen. Man sieht: die griechischen Götter sollen Jesus und Maria in der Form feiern, dass sie prophetisch auf den Segen der Kirche (S. 182 A. 4) und ihrer beiden Sakramente hinweisen. Es lässt sich kaum behaupten, dass diese Form einen altertümlichen Ursprung der Erzählung verrate. Dass aber auch in der Inschrift mit der πηγή die Maria gemeint sei, bezweifele ich. Als erster, der sicher πηγή zum Attribut der Maria macht, ist durch Usener's [2]) Gelehrsamkeit Ephraem Syrus d. h. ein kirchlicher Schriftsteller derjenigen Zeit, in welcher der Kaiser Julian [3]) die Magna Mater durch diese Bezeichnung gefeiert hatte, ermittelt worden. Und seitdem spielt die „Quelle" bemerkenswerter Weise eine Rolle in der altkirchlichen Marienverehrung. [4]) Aber vor dem 4. Jahrhundert habe auch ich ihre ornamentale Anwendung auf die kirchliche Gottesmutter nirgends gefunden. Die Stellen aus der dem Gregorius Thaumaturgus zugeschriebenen Hom. II in adnunt. hält Usener [5]) selbst, wie seine Klammern anzeigen, für zweifelhaft. Es bleibt also die Abercius-Inschrift übrig. Nun ist es schon an sich unglaublich, dass ihr Verfasser seinen Lapidarstil mit einem symbolischen Ausdruck belastet haben sollte, der selbst den Christen seiner Zeit noch nicht verständlich gewesen zu sein scheint. Aber auch der Zusammenhang der Worte auf der Inschrift erregt Bedenken gegen die Gleichsetzung der πηγή mit der Maria. Wenn der Zusatz ἀπὸ πηγῆς zu ἰχθύν „mehr als eine Redefloskel sein soll . . „ dann hat Zahn Recht, dann kann nur an den Himmel resp. an die Gottheit (den H. Geist) gedacht werden." [6]) Da wir

1) Die Taufe allein heisst Orac. Sibyll. VIII, 315 (Harnack, Abercius S. 16) πηγή.

2) Usener, Relig. Unters. S. 34 A. 18.

3) Harnack, Abercius S. 23f. A. 2. — In der klassischen Zeit sind die Quellen als solche Gegenstand eifriger Verehrung (Preller S. 551—553; 124; 750 A. 4).

4) Vgl. das von Toscani und Cozza (s. o. S. 54) gesammelte Material, auch Wirth S. 199, wo aber die dem Synesius (Zeile 4) beilegte Zeitbestimmung falsch ist. Über Πηγή als Mädchenname siehe Pape-Benseler.

5) Siehe Anmerk. 2 dieser Seite; vgl. Krüger S. 144.

6) Harnack, Abercius S. 15.

uns bei keiner prosaischen Inschrift befinden, so liegt die Annahme, dass *ἀπὸ πηγῆς* aus metrischen Rücksichten hinzugefügt sei, sehr nahe. Und sie empfiehlt sich um so mehr, als unter der Voraussetzung des christlichen Charakters der Inschrift in der That schlechterdings nichts anderes übrig bleibt als darunter Gott resp. den H. Geist zu verstehen. Die Bezeichnung Gottes als Quelle ist aber in erster Linie nicht kirchlich sondern gnostisch und judenchristlich und ohne eine erklärende Beigabe überhaupt ungewöhnlich.[1]) Die Verteidiger des christlichen Charakters der Inschrift kommen hier in eine Verlegenheit, die ihren Gegnern erspart bleibt.

Unter diesen Gegnern hat Dieterich durch seine Hypothese selbst solche schwankend gemacht, welche wie V. Schultze und Wehofer den Angriff G. Ficker's auf die traditionelle Auslegung der Inschrift abwehrten. Nach Dieterich preist Abercius als die grössten Ereignisse seines Lebens eine Reise nach Rom und nach Syrien, die er als Delegierter seiner Kultgenossenschaft des phrygischen Attis unternommen hat. In Rom hat er der von Elagabal veranstalteten Vermählungsfeier des Sonnengottes mit der karthagischen Urania beigewohnt, in Syrien hat er die heiligen Stätten des Attis und der Dea Syra besucht. Die Kultregel, die er auf diesen Reisen beobachtete, bestand im Genuss des heiligen von der reinen Jungfrau gefangenen Fisches sowie im Genuss von Brot und Wein.[2]) Der Fisch als mystische Speise findet sich auch sonst im Altertum.[3]) Wenn ein solcher von Dieterich aus der Abercius-Inschrift postulierter, heidnischer Kultus wirklich existiert hat, so wäre zu sagen, dass eine positive Berührung zwischen ihr und unserer Erzählung überhaupt nicht vorhanden ist. Wohl aber liesse sich ein gewisser latenter Gegensatz der letzteren gegen die erstere statuieren, welcher zwar nicht so stark ist, wie der der Erzählung gegen Lucian (s. o. S. 177f.), aber doch darin beruht, dass dem heidnischen Fischfang und der heidnisch-mystischen Fischspeise gegenübergestellt wird die Lebensspeise des vermöge seines

---

1) Siehe die vorangehende Anmerk.

2) Hilgenfeld (in der Berl. phil. Wochenschr. 1897. No. 13; vgl. 1896. No. 14) sucht Dieterich's Hypothese dadurch zu vervollkommnen, dass er die Inschrift mit dem Isis-Kultus in Verbindung setzt.

3) Baudissin, Atargatis (bei Herzog-Hauck. II. S. 175, 11); Dieterich, Abercius S. 40f.

Kreuzestodes im Abendmahl den Gläubigen sich darbietenden christlichen Ichthys, des Sohnes der wahren Οὐρανία (RG 12, 7—16; 13, 21 ff.; 14, 12 f.). Übrigens vermag auch Dieterich trotz alles Scharfsinnes unter der Annahme des heidnischen Ursprunges der Inschrift nicht alle Teile derselben befriedigend zu erklären. Und indem er dies selbst fühlt, weist er schliesslich auf den mit christlichen Gebräuchen vermischten heidnischen Synkretismus hin.

An diesem Punkte setzt nun A. Harnack[1]) ein. Dem schillernden Charakter der Inschrift glaubt er dadurch am besten gerecht werden zu können, dass er sie weder für ganz christlich noch für ganz heidnisch sondern für den Wiederschein der Weltanschauung eines religiösen Synkretisten hält, der das christliche Mysterium mit dem Kultus der kleinasiatischen Magna Mater verbunden hatte. Und trotz der Gelehrsamkeit, die von anderen darauf verwendet worden ist, das Denkmal im rein heidnischen oder im rein christlichen Sinne auszudeuten, erscheint mir der von ihm vorgeschlagene Ausweg angesichts der intensiven Religionsmischerei im 2. und 3. Jahrhundert, die er so anschaulich geschildert und in lehrreicher Weise mit dem Montanismus in Verbindung gesetzt hat, als beachtenswert. Freilich die Erzählung des Aphroditian leistet seiner Hypothese meines Erachtens geringeren Beistand, als er meint. „Hier liegt ein wüster Synkretismus vor" —, in diese Worte fasst er (S. 19) den Eindruck, den er von ihrem Inhalt gewonnen hat. Aber, wenn religiöser Synkretismus der Standpunkt ist, welcher, wie es einmal W. Möller[2]) ausdrückt, „geneigt ist, alle Formen des religiösen Glaubens relativ gelten zu lassen und zu mischen", so meine ich, dass der Verfasser unserer Erzählung den entgegengesetzten Standpunkt vertritt. Denn das Wunder im griechischen Pantheon der persischen Reichshauptstadt, welches er vor unsere Augen zaubert, läuft aus in die Weissagung, dass es seit der Geburt Christi mit der Herrlichkeit des olympischen Götterhimmels ein Ende hat. *Τέλος τῆς τιμῆς αὐτῶν* (*τῶν θεῶν*) *ἔφθασεν* (S. 14, 8):

1) Harnack, Abercius. Die Arbeit ist recensiert worden u. a. von Zöckler (Evang. Kirchenzeitung. 1895. No. 19); von G. Krüger (Lit. Centralblatt. 1895. No. 25). Einen Nachtrag lieferte Harnack selbst in der Th. Lz. 1897. Sp. 61.

2) Möller S. 197.

das ist nach der Deutung des Zeichens durch die Magier der Sinn des Niederfallens der Götterstatuen. Auch die Hera ist tot (S. 12, 6); nur als die Hera-*Πηγή*, als die Gottesmutter im christlichen Sinne hat sie wieder Leben erhalten (S. 11, 17; 12, 7. 9f. 21; 14, 17f.). Und der Gott Dionysos, der göttliche Interpret des Wunders, der zum Beweis, dass er bereits seiner Herrschaft beraubt ist, ohne Begleitung der Satyrn erscheint, motiviert seine Aufforderung an den Priester, die Ceremonien einzustellen, mit den Worten: *πρᾶξίς τις ἔγγραφος ἔφθασε καθ' ἡμῶν καὶ μέλλομεν ὑπὲρ ἐμπράκτου προσώπου ἐλέγχεσθαι ὡς ψευδεῖς· ἃ ἐφαντάσαμεν, ἐφαντάσαμεν· ἃ ἤρξαμεν, ἤρξαμεν· οὐκέτι χρησμοὺς διδόαμεν· ἤρθη ἀφ' ἡμῶν ἡ τιμή* (S. 14, 19—15, 3 u. s. f.). Das ist die denkbar deutlichste *Χρησμῳδία Ἑλληνική* über die Superiorität des Christentums in der Welt, wo schliesslich die griechischen Götter selbst durch den Mund eines ihrer Genossen die christliche Gottesmutter um Erbarmen bitten müssen (S. 15, 17—20). Entsprechend dem Verhalten der Götter ist das Schicksal ihrer Magier: sie werden zu Bekennern des christlichen Glaubens gegenüber den ungläubigen Juden (S. 16, 3—19; 19, 4—9). Man darf höchstens sagen, dass dem Verfasser neben seiner orthodoxen Gesinnung eine lebhafte Sympathie für das Griechentum eigen ist. Aber nirgends will er trotz derselben den Gehalt des Kirchenglaubens preisgeben; sie übersteigt nicht das Niveau des kirchlichen Synkretismus, den ich oben S. 132—139 geschildert habe.

Auch gegen einen speciell gnostischen Ursprung spricht die Anlage und Tendenz der prophetischen Erzählung. Die wirkliche Fleischwerdung, die Herrlichkeit der jungfräulichen Gebärerin des Gottessohnes, die Abschaffung jeglichen Judentums und Heidentums[1]) sind ihr Thema. Es wäre für mich ja ein schmeichelhafter Gedanke, mir sagen zu können, dass ich hier eine alte Urkunde der Gnosis edierte. Aber diese Dichtung, welche ein gut orthodoxer Autor zur Verteidigung des kirchlichen Christentums verwenden konnte, welche auf neutestamentlicher Litteratur fusst und die Glaubwürdigkeit der kanonischen Erzählung von der Geburt und Kindheit Christi, im besonderen der Stelle Mth. 2, 1 ff.

1) Die Abschaffung der vorchristlichen Religionen wird am bündigsten an der Stelle 14, 7—10 vorhergesagt.

voraussetzt, war für gnostisches [1]) Fühlen und Schaffen unannehmbar. Wollte man aber die Geschichte von dem *υἱὸς τοῦ παντοκράτορος σωματικῶς σωματικαῖς ἀγκάλαις γυναικείαις βασταζόμενος* (S. 14, 11 f.) für späteres Einschiebsel in einen älteren Text ansehen und demnach ausscheiden, so wüsste ich nicht, was an der Erzählung noch übrig bliebe (vgl. o. S. 164—167). Die Gnostiker hatten überdies ihrer Neigung, das Christentum wie mit den anderen Religionen so auch mit der Religion der Perser zu vermischen, bereits in ihren dem Zoroaster untergeschobenen Büchern Genüge geleistet (s. o. S. 174 ff.).

Es ist möglich, dass der vielgestaltige Synkretismus auch eine solche Mysterienfeier gezeitigt hat, in deren Mittelpunkt zwar die Magna Mater stand, deren religiöse Gebräuche aber durch die Anwesenheit des christlichen Fischsymbols, der Taufe und des heiligen Abendmahls Einwirkungen der Kirche auf das Heidentum zeigten, und dass die Abercius-Inschrift ein Denkmal dieses bisher unbekannten Kultus ist. Aber die Erzählung des Aphroditian ist kein Beispiel dieses Kultus. Man kann höchstens sagen, sie bekunde insofern seine Existenz, als sie sich interpretieren lässt als eine Verteidigung des nach Ansicht ihres Verfassers reinen Christenglaubens gegen die unbefugte Trübung desselben durch solchen heidnischen Schmutz. Ihr Sinn wäre dann etwa dieser: der Segen der im Abendmahl genossenen mystischen Fischspeise werde nicht solchen zu teil, welche die himmlische Obergöttin der Heiden anbeteten, sondern nur denen, welche wüssten, dass der lebenschaffende *Ἰχθύς* unzertrennlich sei von seiner göttlichen Mutter, der *Οὐρανία-Μαρία*. Leider ist der Bericht des um 400 n. Chr. schreibenden Bischofs Maruta [2]) über die späteren, synkretistischen Montanisten zu karg, als dass man daraus feststellen könnte, ob gerade ihnen diese Lektion erteilt wird. Einerseits nämlich fehlen in ihm alle charakteristischen Ausdrücke der Erzählung. Andererseits ist es schwierig, anzunehmen, dass der eine nach Maruta mit der Maria sich vermischende Archon nichts Geringeres sei als der höchste Gott, dem die Erzählung als „hellenische Weissagung" in ihrer Orakelsprache den Namen *Ζεὺς-Ἥλιος* giebt. Auch hat in ihr nirgends

1) Vgl. Harnack, Dogmengeschichte I, 247 ff.

2) A. Harnack, Der Ketzerkatalog des Bischofs Maruta etc. (T. u. U. N. F. IV. 1b. 1899. S. 11 f. 13 f. 17).

die Maria das ausgesprochene Prädikat „Göttin“. Jedenfalls wäre es gewagt, aus dem unsicheren Verhältnis der Erzählung zur Inschrift beziehungsweise zu Maruta's Ketzerkatalog eine Zeitbestimmung hinsichtlich ihrer Entstehung abzuleiten. —

Für die Annahme eines älteren Ursprunges der Erzählung habe ich auch in der nach der Abercius-Inschrift entstandenen Litteratur keinen Anhaltspunkt gefunden. Origenes erklärt gegenüber dem Heiden Celsus, dass die Christen von keinen anderen Bildern Gottes etwas wissen wollen als von denen, die inwendig in ihnen selbst sind.[1]) —

Mit den christlichen Stücken der sibyllinischen Orakel teilt unsere Erzählung das Interesse an der Nachahmung der griechischen Wahrsagekunst zur Verteidigung des Christentums. Und auch die Sibyllinen beschäftigen sich an verschiedenen Stellen, welche aus den Registern in den Ausgaben von Alexandre und von Rzach[2]) leicht ersichtlich sind, mit der evangelischen Geschichte. Aber was sie vom Stern, von den Magiern, der Maria und dem Jesuskinde berichten oder voraussetzen, erklärt sich genügend aus dem Gebrauch der synoptischen Evangelien. Selbst das berühmte Akrostichon Sibyll. VIII, 217 ff. nötigt uns nicht zu der Annahme, dass ein unmittelbares litterarisches Verhältnis zwischen beiden existiert. Dass der Verfasser dieser rätselbildenden Verse von der Bezeichnung Jesu als des *ἰχθύς* ausging, ist unzweifelhaft. Aber er lebte allem Anschein nach erst im 3. Jahrhundert, wo dieses Symbol Christi bereits bekannt und im Gebrauch war (s. o. S. 181). Dass auch im RG, wie es scheint, die Taufe *πηγή* genannt wird, wurde oben S. 183 A. 1 erwähnt. —

Eusebius v. Caesarea verrät auch da, wo man es am ehesten erwartet, keine Kenntnis der Erzählung des Aphroditian. In seiner Kirchengeschichte I, 8 spricht er von Herodes, von den Magiern und dem bethlehemitischen Kindermord einfach im Anschluss an den kanonischen Matthaeus. Bei dem Bericht (hist. eccl. VII, 18) über die von dem blutflüssigen Weibe dem Herrn in Paneas errichtete Bildsäule bemerkt er allerdings: *εἰκόνας Παύλου καὶ Πέτρου καὶ αὐτοῦ δὴ τοῦ Χριστοῦ διὰ*

1) Origenes, Contra Celsum. ed. Spencer. S. 131 u. 389 (Jablonski in Lagarde's Mittheilungen IV, 231); vgl. Kötschau, Origenes contra Celsum 1899. I, 230 f. II, 234 f.

2) Vgl. auch Pitra I, 518.

χρωμάτων ἐν γραφαῖς σωζομένους ἱστορήσαμεν. Aber mag er nun Bilder der Karpokratianer oder andere Malereien damit meinen, wir dürften uns wundern, dass er neben Petrus, Paulus und Christus die Maria zu nennen vergessen haben sollte, wenn er auch jenes Bild im Sinne gehabt hätte, welches der die Magier begleitende Künstler vom Jesuskinde und der Maria malte (RG 17, 23—18, 2), und auf dem die Gottesmutter naturgemäss hervorragte. Man wende nicht ein, dass das Schweigen des Eusebius über Marienbilder angesichts ihres frühzeitigen Vorkommens in den Katakomben nichts bedeute. Denn er spricht dort nur von Bildern ἐν γραφαῖς, welche letztere Rufin [1]) für tabulae erklärt. Wie sich zu des Eusebius Zeiten die Abgarsage noch nicht in dem Stadium befand, in welchem man von einem wunderbar entstandenen edessenischen Christusbilde erzählte, so scheint auch das den Magiern gehörende Bild noch ausserhalb seines Horizontes zu liegen. —

Der Liber disputationis Archelai et Manetis, der aus der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts stammt, ist wie das RG ein fingiertes Religionsgespräch und hat, aller Wahrscheinlichkeit nach, ebenfalls den Alexanderroman benutzt. [2]) Aber sonst sind ihm, soviel ich sehe, keine Berührungen mit der Erzählung des Aphroditian eigen. Dasselbe ist mit den Homilien des Aphraates der Fall. —

Dagegen ist für die Bestimmung ihrer Abfassungszeit wichtig ihr mutmassliches Verhältnis zum Kaiser Julian, der, wie Harnack [3]) gezeigt hat, das merkwürdige πηγή als Attribut der Magna Mater anwendet. In seiner 5. Rede [4]), welche ein Lobpreis der Magna mater ist, nennt er diese Göttin ἡ τῶν ... θεῶν πηγή· ἡ καὶ τεκοῦσα καὶ συνοικοῦσα τῷ μεγάλῳ Διὶ ... ἡ πάσης μὲν κυρία ζωῆς ... γεννῶσα δὲ δίχα πάθους ... παρθένος ἀμήτωρ

1) In seiner Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius (ed. Cacciari. Pars I. Romae 1740. S. 418).

2) Das beweist, wie Marquart mich belehrte, der dem Liber und dem Ps.-Kallisth. gemeinsame apokryphe Flussname Stranga (Routh, Reliquiae sacrae. Edit. alt. vol. V. 1848. S. 41 u. 195; Ps.-Kallisth. II, 14f.). Vgl. G. Hoffmann u. Nöldeke in der Zschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch. Hrsg. v. Windisch. Bd. 44. 1890. S. 399.

3) Harnack, Abercius S. 23f. und S. 19 A. 3.

4) a. a. O. S. 206—233.

καὶ Διὸς σύνθωκος (S. 215, 5 ff.); nach ihm ist *ὁ μέγας Ἥλιος ὁ σύνθρονος τῇ Μητρί* (S.216, 24); S. 221, 10f. heisst sie *σύνθωκος μὲν οὖσα τῷ βασιλεῖ Διί, πηγὴ δὲ τῶν νοερῶν θεῶν*; und S. 232, 14 f. ruft er sie an: *ὦ ... σύνθωκε καὶ σύνθρονε Διός, ὦ πηγὴ τῶν νοερῶν θεῶν*. In diesen Herzensergüssen Julians, die, wie Kroll [1]) erkannt hat, zum Teil in den von Neuplatonikern verbreiteten Oracula chaldaica (s. o. S. 178) ihre Quelle haben, wird die Magna Mater fast mit denselben Gedanken gefeiert, mit welchen die Erzählung des Aphroditian die Hera als das Gegenstück der Maria schildert (S. 12, 7—14; 13, 13—20; 14, 13—16; 15, 13—20; 17, 16—19). Harnack hat recht, wenn er die Citate aus Julian mit der Frage kommentiert: „Klingt das nicht, als spräche ein Christ, ein ausschweifender Marienverehrer wie Synesios: *μία παγά, μία ῥίζα· τριφαὴς ἔλαμψε μορφά* oder *παγὰ παγῶν, ἀρχῶν ἀρχά, ῥιζῶν ῥίζα, μονὰς εἶ μονάδων*“ [2])? Auch ich kann mich des Eindruckes nicht erwehren, dass ein innerer Zusammenhang zwischen jener Rede Julians und dem altchristlichen Marienkultus besteht. Wenn Julian nicht direkt gegen letzteren zielt [3]) in der Absicht, den Griechen in der Anbetung der Magna Mater einen Ersatz für die anziehende Gestalt der christlichen Gottesmutter zu bieten, so muss man Harnack zugeben, dass „die Christen ... die Sprache, in der die Göttermutter verherrlicht wurde, auf Maria übertragen“ [4]) haben. An sich könnte ja die Bezeichnung der Maria als *πηγή* aus dem Hohenliede 4, 12 [5]) oder aus dem Bilde des christlichen *Ἰχθύς* oder aus dem *πηγὴ πνεύματος*, dem Attribut Jesu (s. o. S. 182 f.), abgeleitet werden. Aber es ist doch auffallend, dass diese Bezeichnung der Maria vor dem Zeitalter Julians bisher nicht festgestellt, der erste aber, welcher sie hat, Ephraem Syrus (s. o. S. 183), ein jüngerer Zeitgenosse des Kaisers ist und auch an anderer Stelle [6]) die Maria in einer stark an den heidnischen Kultus erinnernden

1) Kroll a. a. O. S. 30.

2) Harnack, Abercius S. 24 A. Vgl. Wirth S. 199.

3) Dass er den Kultus der *θεοτόκος* beanstandet hat, kann man aus dem Citat bei Usener, Relig. Unters. S. 243 Anm. 6 schliessen.

4) Harnack, Abercius S. 24 A.

5) Vgl. Migne 96, 692 A. 23; (Pseudo-)Epiphanius. Vol. IV. Pars II. S. 51, 7.

6) Rösch S. 298.

Weise gefeiert hat. Die Gleichung Hera — *Πηγή* ist ebenfalls bisher erst bei Hesychius nachgewiesen. Und dieser hat sie vielleicht, wie Harnack [1]) richtig bemerkt, selbst aus unserer Erzählung.

Allein in der gemeinsamen Beziehung auf die Magna Mater erschöpft sich nicht die Verwandtschaft zwischen Julians Rede und der Erzählung. In beiden erscheint neben der Magna Mater noch der Gott Dionysos und als ihr Gatte der Helios. Wie bei Julian Helios ihr *σύνθρονος* heisst und sie *σύνθρονος Διός* sowie ihm *συνοικοῦσα* und *τεκοῦσα* ist, so lesen wir in der Erzählung, dass Helios die *Πηγή* liebt, dass er ihr beiwohnen wird, und dass das Erzeugte selbst wieder Helios genannt wird (S. 12, 7 f.; 13, 14—17; 18, 3 f.). Und wie Julian den Helios mit dem höchsten Gott identifiziert, *Ἥλιος* und *Ζεύς* daher promiscue gebraucht, so ist auch in der Erzählung der Sonnengott der höchste Gott und führt als solcher den Doppelnamen *Ζεὺς-Ἥλιος* (S. 13, 10 f.; 18, 3). Den Dionysos aber schildert Julian als den nahen Verwandten, den Schutzbefohlenen und Liebling der grossen Mutter. Am Schluss seiner Rede, wo er ihre ausgezeichnetsten Eigenschaften preisend zusammenfasst, wird sie ausdrücklich mit *ὦ τὸν μέγαν Διόνυσον ἀγαπῶσα* [2]) angerufen. In der Erzählung begegnen wir derselben Gesellschaft, nur ist alles im christlich-apologetischen Sinne umgedeutet: der Sonnengott ist der Vater Jesu Christi, die *Πηγή* ist die Maria, und Dionysos tritt S. 14, 14—15, 20 als der Prophet des über die griechischen Götter hereinbrechenden Gerichtes auf.

Der Helios und die Magna Mater waren die Lieblingsgottheiten des Kaisers. Und gerade er scheint der Kirche starke Impulse zu einer im Gegensatz gegen ihn sich bewegenden Verteidigung des Christentums mittelst Götterorakel gegeben zu haben (s. o. S. 134 ff.). Seine Verehrung des Sonnengottes konnte er nicht dem Christentum entlehnen. Auch die Verwandtschaft zwischen seiner fünften Rede und unserer Erzählung wird nicht daraus zu erklären sein, dass er die letztere umgebildet hat, sondern daraus, dass ihr Verfasser das von jenem dargebotene Modell des *Ζεὺς-Ἥλιος* und der *Μεγάλη Μήτηρ τὸν μέγαν Διόνυσον ἀγαπῶσα* sich angeeignet hat, um im Gegensatz zu ihm die Herrlichkeit der christlichen Gottesmutter und ihres himmlischen Sohnes zu zeichnen.

1) Harnack, Abercius S. 24 A. Vgl. Usener, Relig. Unters. S 34 Anm. 18.
2) Julian, Oratio V. S. 232, 19; vgl. 231, 15 u. 285, 17.

Es wurde schon S. 134f. erwähnt, dass Julian in seinem antichristlichen Apparat auch die griechischen Künstler gegen die Kirche aufgeboten hatte. Dagegen kennt nun unsere Erzählung S. 17, 23—18, 4 einen Maler, der unter sein Bild Jesu und der Maria eine Weiheinschrift setzte, welche besagte, dass eben dieser Jesus der höchste Gott selbst sei; und nach S. 13, 5 tragen zur Ehrung der beiden auch die Musen bei. Die den Weisen zuteil gewordene Himmelserscheinung hat der Kaiser für einen gewöhnlichen Stern gehalten [1]). Auffallend ist auch die Antithese von RG 12, 13f. zu der Antwort des delphischen Orakels an Julian: „. . . Phöbus hat keine Hütte mehr, keinen weissagenden Lorbeer, keine redende Quelle, denn verstummt ist das redende Wasser" [2]). —

Eine Bekanntschaft mit der Erzählung ist bei Ephraem Syrus nicht wahrzunehmen. Er hat einen „Hymnus de Maria et magis" [3]) gedichtet, worin er die Reise der Magier poetisch ausmalt und in langem Zwiegespräch zwischen ihnen und der Maria das Sternwunder und die Geburt des Heilandes feiert. Ephraem ist überhaupt in der apokryphen Litteratur bewandert, und für die beabsichtigte romantische Ausschmückung von Mth. 2 war die Erzählung des Aphroditian sehr gut zu verwenden. Aber der Hymnus nimmt auf sie keine Rücksicht. Nur dass sie aus Persien kamen, sagt er wie andere Autoren des 4. Jahrhunderts [4]). Vom Stern, den Bileam vorher verkündigt habe, denkt er ähnlich wie Ignatius. Ferner reproduziert er Tatian's Text von Mth. 2, 1 ff. in freier Weise so [5]): Ad perturbandum Israel deus stellam coram magis abscondit ut eis Ierosolymam venientibus scribae nativitatem ejus explanarent. Nach der Erzählung des Aphroditian S. 15, 25—16, 2 ist aber der Stern permanent sichtbar, so dass ihn auch die Juden in Jerusalem wahrnehmen. —

Bei Cyrill v. Jerusalem, Gregor v. Nazianz und Gregor v. Nyssa habe ich ebenfalls keine Berührung mit unserer Erzählung wahrgenommen. Basilius spricht in seiner Predigt auf

1) Neumann S. 234, 9.

2) Chantepie S. 465.

3) Lamy, S. Ephraemi Syri hymni et sermones. Tom. I, 130—144. Im besonderen beachte die Anm. auf S. 142.

4) Vgl. unten S. 193 A. 3.

5) Zahn, Forschungen. I. 1881. S. 119f.

Christi Geburt, nachdem er kurz vorher die Weissagung des Bileam als Leitmotiv der Magier angegeben hat, die Vermutung aus: *τάχα δὲ καὶ ἀντικειμένης δυνάμεως τῇ ἐπιφανείᾳ τοῦ κυρίου ἀτονωτέρας λοιπὸν γενομένης, αἰσθανόμενοι καταργουμένης τῆς ἐνεργείας αὐτῶν μεγάλην δύναμιν τῷ τεχθέντι προσεμαρτύρουν.* [1]) Diesen Gedanken halte ich für einen Ableger der Überlieferung, die wir bei Ignatius lasen; aber möglich ist es ja, dass er mit der Erzählung zusammenhängt. —

Interessieren muss es uns, zu wissen, ob Johannes Chrysostomus, welcher aus Antiochien stammte und dessen Gehilfe Philippus v. Side war, die Erzählung kannte. In seinen Homilien hat er auch ausführlich Mth. 2 erklärt. [2]) Seine Schilderung des Sterns (S. 87 f. u. 90 A) entspricht im wesentlichen derjenigen bei Ignatius, auf den er auch S. 84 offenbar direkt anspielt. Ehe die Magier nach Jerusalem kommen, verbirgt sich nach seiner Mitteilung der Stern, damit die Juden ihn nicht sehen, die Magier aber trotz ihrer astrologischen Weisheit die Prophetie des A. T.'s zu Hilfe rufen und so das Ereignis bekannt machen müssen (S. 88 A, 108 C, 109 A). Nach Jerusalem kehren die Magier nicht mehr zurück (S. 112 u. 119). Das genügt, um einzusehen, dass dieser Normaltheologe die apokryphe Überlieferung ihrer Schicksale im RG nicht acceptiert hat (s. o. S. 168 ff.). Ob er sie gleichwohl gekannt hat, ist ungewiss. Dass auch er Persien für ihre Heimat hält (S. 87 C, 111 B u. ö.) und sie durch einen Engel vor Herodes warnen lässt, will nicht viel besagen; solches kann man auch bei anderen Autoren [3]) lesen, ohne dass sie eine Kenntnis des RG verraten. Nach S. 91 B könnte er, wenn er wollte, noch ein mehreres von dem Stern erzählen; er thut es aber nicht. Dass Chrysostomus im Unterschied vom RG 17, 19 f. die Geburt Christi und die Ankunft der Magier als

---

1) Migne 31 Sp. 1469 B; vgl. Usener, Relig. Unters. S. 37 A. 23; *Ἀκάκιος* S. 14; s. o. S. 109 A. 2.

2) Opera Joh. Chrys. ed. Montfaucon. Bd. VII.

3) Vgl. Diekamp S. 63 f., Kraus, Real-Encykl. II, 34; Patritius S. 317 No. 13; Perser sind die Magier auch bei Athanasius, Oratio de incarnatione verbi (Migne 25, 160), in einer Handschrift des Protev. Jacobi (Hofmann S. 127) und im nestorianischen Denkmal von Singan-Fu (vgl. Th. Lz. 1898. No. 4 Sp. 108); wegen der Engelerscheinung siehe oben S. 169 A. 1.

zwei gleichzeitige Begebenheiten betrachtet, ersehe ich aus Diekamp S. 59 A. 2. —

In dem Niederfallen der ägyptischen Götterstatuen vor Maria und Jesus, wovon das Evang. Pseudo-Matthaei [1]) erzählt, und in dem Namen des dort genannten dux civitatis Aphrodisius erblickt Usener [2]) Nachbildungen des RG (S. 1, 4 u. ö.; 13, 19 f.; 14, 2. 7 f.). Allein das ehrfurchtsvolle Sichverbeugen der Götzen vor bedeutenden Personen ist überhaupt ein beliebter Sagenstoff. [3]) Aphroditian ferner, diese Hauptfigur unseres RG, ist augenscheinlich erst von seinem Verfasser mit der Erzählung vom Wunder im persischen Hera-Tempel und von der Reise der Magier verbunden worden; sie kann also nicht dem Verfasser des Pseudo-Matthäus [4]), der älter wie jener ist, als Modell gedient haben. Auch ist der Name Aphrodisius im Altertum nicht selten. [5]) Dazu kommt, dass die Schilderung der Reise der Magier bei Pseudo-Matthäus c. 16 von derjenigen des RG abweicht. Und die Berührung von c. 6 mit RG 17, 21 ff. ist zu allgemein, als dass man daraus Schlüsse ziehen dürfte. Eher könnte man vermuten, dass die Quellen des Evangelium infantiae arabicum [6]), welche zum Teil alt sind, die Existenz unserer Erzählung voraussetzen. Denn c. 3 u. 24 trägt Maria den Beinamen Hera. Ja am Schluss des c. 3 wird sie aufgeführt als Hera nostra domina Maria. Wegen der gleichzeitigen Anwesenheit von domina ist die Vermutung erlaubt, dass Hera hier nicht als Apellativum im Sinne von „Herrin“ sondern

---

1) Bekannt ist übrigens die Geschichte schon dem Eusebius und dem Athanasius (v. Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten. 1881. S. 237).

2) Usener, Relig. Unters. S. 36 A. 23; vgl. Harnack, Abercius S. 17 A 1.

3) Wirth S. 201 f.; Kuhn, Buddhistisches in den apokryphen Evangelien, enth. in: Gurupujakaumudi (Festgabe für A. Weber) 1896, dazu vgl. v. Dobschütz in der Th. Lz. 1896. Sp. 444 und Hofmann S. 152 f.

4) Hieronymus kennt schon das apokryphe Evangelium. Vgl. Hofmann bei Herzog-Hauck. Bd. I, 657.

5) Siehe Pape-Benseler S. 182; Pauly-Wissowa I, 2728. Ein Bischof Aphrodisius steht bei Harnack und Preuschen S. 468 und in Patrum Nicaenorum nomina. ed. H. Gelzer, H. Hilgenfeld und O. Cuntz. 1898. S. 217. An einen Aphrodisius scheint Dionys v. Alexandrien geschrieben zu haben (Krüger, S. 132). Auch bei Jul. Nicole, Les papyrus de Genève. vol. I. fasc. 1. Blatt 5. 1896 kommt ein Ἀφροδίσιος vor.

6) Tischendorf. Evang. apocr. S. 181 ff.

als Eigenname gemeint ist und demnach gross geschrieben werden muss. Wir hätten dann hier die absonderliche Gleichung des RG: Hera = Maria. Freilich c. 7—8 lassen sich mit dem RG nicht vereinigen. Speciell die Angabe, dass die Magier gemäss der Weissagung des Zeraduscht [= Zoroaster] nach Jerusalem gekommen seien, ist nicht aus dem RG, sondern, wie wir oben S. 174 ff. sahen, aus dem Zoroaster-Buch geschöpft. —

Das *Ἐγκώμιον εἰς τὴν ἁγίαν Μαρίαν τὴν θεοτόκον,* welches man zu den unechten Homilien des Epiphanius v. Salamis zu rechnen pflegt, hat bemerkenswerte Anklänge an die Erzählung. [1]) Allerdings setzt es (S. 58, 1 ff.) im Unterschied vom RG 15, 25 ff. voraus, dass der Stern der Magier in Jerusalem nicht sichtbar war. Aber im übrigen bewegt es sich in charakteristischen Ausdrücken, die auf die Erzählung zurückweisen: Maria heisst *Πηγή*, ja *ἀένναος Πηγή* (S. 51, 7; 49, 32; vgl. RG 12, 9—15, 14), *νύμφη* (z. B. S. 50, 22; vgl. RG 13, 17), *νεφέλη* (z. B. S. 51, 8; vgl. RG 15, 19). An der ersten und der dritten Stelle werden für diese Attribute Anknüpfungen in alttestamentlichen Worten (Hohelied 4, 12 Jes. 19, 1) gesucht. Und wenn im RG 12, 14 f. Maria ist *ἕνα μόνον ἰχθὺν ἔχουσα τῷ τῆς θεότητος ἀγκίστρῳ λαμβανόμενον* (s. o. S. 182), so wird sie dort S. 49, 28 geradezu gepriesen als *τοῦ νοητοῦ ἀγκίστρου τὸ δέλεαρ· ἐν σοὶ γὰρ ἄγκιστρον ἡ θεότης.* Der Ausdruck des RG 13, 17 *νύμφη τριωνύμου μονοθείας* erhält bei Pseudo-Epiphanius die orthodoxe Wendung *νύμφη τριάδος ἀχωρίστου* S. 51, 26 (vgl. S. 48, 27). —

Das Zeugnis des Isidor v. Pelusium († cr. 440), der bereits an der Grenze des Zeitalters des Philippus v. Side steht, über die von den Heiden verhöhnte *νέα Κυβέλη* der Christen, die Maria, hat Gelzer (s. o. S. 52) gewürdigt. Jedenfalls musste dieser Synkretismus, wie wir ihn in der Parallelisierung der Maria mit der heidnischen Gottesmutter in unserer Erzählung wahrnehmen, obwohl er gut gemeint war und im Interesse der kirchlichen Mission gepflegt worden ist, dazu führen, dass das Christentum in die Welt zerfloss und den Heiden ein Spott wurde. Und es ist wohl möglich, dass das im RG dem Aphroditian in den Mund gelegte Märchen die Griechen zu solchen ironischen Bemerkungen veranlasst hat. —

---

1) Epiphanius. vol. IV. Pars II. S. 46—59.

e.

Der Versuch, unserer Erzählung innerhalb der Litteratur des 2.—4. Jahrhunderts ihren Platz anzuweisen, hat zu keinen sicheren Ergebnissen geführt. Aber es lässt sich nicht leugnen, dass der dargelegte Thatbestand mehr für eine späte als für eine frühe Entstehung derselben spricht. Und durch die zum Teil bereits mit besprochenen inneren Umstände wird der Eindruck, dass ihre Abfassung erst in das Zeitalter des Philippus v. Side, der sie überliefert hat, oder nicht viel früher falle, entschieden verstärkt. Der hohe Grad von Marienverehrung, der in ihr sichtbar wird, hat für Gelzer und nach ihm für H. Achelis hingereicht, um ihren Verfasser der erst durch Konstantin eingeleiteten Periode der Kirche zuzuweisen (s. o. S. 52 f.). Und dieses Argument lässt sich meines Erachtens nicht entkräften. Es ist ja richtig, dass schon in den ersten drei Jahrhunderten die Marienlegenden begonnen haben. Aber in der Erzählung[1]) ist Maria bereits zur *Οὐρανία* d. h. zur Himmelskönigin, zur Herrin[2]) und Fürbitterin (S. 15, 17—20) geworden. Soweit sind nicht einmal die vornicaenischen Gnostiker, geschweige denn Mitglieder der älteren Kirche[3]) gegangen. Aus kirchlichen Kreisen aber stammt die Erzählung (S. 132—139; 177 f.; 185 ff.; 198—205). Da sie andrerseits noch nicht die Merkmale des nachnestorianischen Kultus der Maria an sich trägt und überhaupt jünger als Philippus v. Side nicht sein kann (S. 157—164), so bleibt nur übrig, ihren Ursprung in jenen Zeiten einer auch durch heidnische Motive gesteigerten Hinwendung der Frömmigkeit zu der Gottesgebärerin zu suchen, welche den Protest des Nestorius hervorrief. Und mit dieser Folgerung harmonieren die anderen Eigentümlichkeiten der Erzählung: 1. der kirchliche Synkretismus, welcher in ihr unzweifelhaft vorliegt (S. 132 ff.; 168—171; 205 f.; 259 ff.), jedoch erst seit der Erhebung der Kirche zur Staatsreligion unabsichtlich und im Dienste der Mission und Apologetik seinen Aufschwung nimmt

1) Siehe „Maria" im Register der Eigennamen.

2) *Δέσποινα* ist bei den Griechen Bezeichnung der Hauptgöttin. Usener, Theod. S. 115 zu S. 5, 25; derselbe, Götternamen S. 221 f.

3) Dieterich, Nekyia (S. 187) irrt sich, wenn er meint, dass Maria als Fürbitterin vor Gott zuerst bei Irenaeus adv. haer. V. 19 vorkomme. Dort wird nur die bekannte Parallele zwischen Eva und Maria gezogen.

(S. 133 ff.) und in der von Epiphanius v. Salamis bekämpften Marienvergötterung der Kollyridianerinnen [1]) eine groteske Illustration empfängt, der aber selbst in kirchlichen Kreisen so stark betrieben wird, dass die Heiden über die Maria als die zweite Magna Mater spotten (S. 52 u. 195); 2. ihr sonst in der orthodoxen Kirche nicht vor Eusebius auftauchendes und wiederum doch noch nicht zügelloses Interesse an angeblich authentischen Bildern der Maria und Jesu (S. 160 f.; 188); 3. ihre Berufung auf Götterorakel und auf die Kunst, zu welcher besonders der Kaiser Julian die Kirche gereizt hatte, sowie ihre mutmassliche Polemik gegen die von ihm geübte Verehrung des *Ζεὺς-Ἥλιος* und der Magna Mater-*Πηγή* (S. 134 f.; 183; 189—192); 4. der starke Anlauf, den die kirchliche Novellistik [2]), wie überhaupt seit dem vierten Jahrhundert, so auch in unserer Erzählung nimmt; 5. die Ausfüllung der Lücke, welche das Zoroaster-Buch und die zuerst bei Origenes auftauchende kirchliche Bileam-Legende gelassen hatten, durch die Erzählung (S. 173—176); 6. ihre Datierung des Wochentages der Empfängnis Jesu S. 17, 12, die in der vornicaenischen Kirche meines Wissens ohne Beispiel [3]) ist und ein entwickelteres, aber von der byzantinischen Aera noch nicht beeinflusstes chronologisches Interesse verrät; 7. ihre Bezeichnung der Maria als *Πηγή*, welche auch sonst erst im vierten Jahrhundert vorkommt (S. 183;

1) Rösch; vgl. Harnack, Dogmengeschichte II, 448 ff.

2) Vgl. Harnack, Dogmengeschichte II, 7 A. 1. Ich erinnere noch an die anderen kirchlichen Bearbeitungen der Kindheitsgeschichte Jesu im 8. Buch der Sibyllinen (s. o. S. 139), im Evang. Ps.-Matthaei, im Evang. de nativitate Mariae, in der Historia Josephi lignarii, ferner an die Redigierung der Pilatus-Akten und der gnostischen Apostel-Akten, an die Kreuzauffindungslegende, an den gefälschten Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca, an die Silvesterlegende, an die Veronicasage, an die unechten Märtyrerakten.

3) Die *γένεσις Χριστοῦ* in der Ostertafel des Hippolytus bedeutet die Geburt Christi (vgl. meine Studie in den „Jahrbb. f. prot. Theol." 1892. S. 448 ff.). In die byzantinische Aera hat Annian (um 400) den Montag als Termin der Verkündigung Mariae eingeführt (vgl. meine Arbeit in Lemme's „Neuen Jahrbüchern für deutsche Theologie". 1892. S. 130 ff.). Daneben haben manche Byzantiner, z. B. der Mönch und Presbyter Epiphanius (ed. Dressel S. 21) den Sonntag als solchen betrachtet, der als erster Schöpfungstag der christlichen Symbolik dazu besonders geeignet erscheinen mochte. Aber auch der Sabbat (RG 17, 12) als hervorragendster Tag der jüdischen Woche war nicht ungeschickt gewählt, wenn historische Kunde oder ein chronologisches System fehlten.

190); 8. das aus der Zeit der heidnischen Kaiser noch in der Reichskirche ungeschwächt fortdauernde Interesse für Astrologie, Magie und Orakel [1]), welches man in der Erzählung wahrnehmen kann; 9. ihre Verwandtschaft mit der Kasander-Sage, mit welcher sie augenscheinlich in einer und derselben, „griechische Weissagungen“ enthaltenden Schrift des Philippus v. Side verwertet worden ist, und deren apologetische Tendenz sie teilt, die darauf ausgeht, durch den Apollo-Helios und andere heidnisch-griechische Autoritäten neben dem Gottessohn Jesus Christus die kirchliche Gottesmutter zu verherrlichen (S. 139—164; 168—171; 176; 178; 189—192; 198—205); 10. ihre Beziehung zu den noch S. 207—217 zu behandelnden angeblichen Zeugnissen hellenischer Gesetzgeber und Tugendmuster.

Kurzum, ich meine, dass eine Reihe von Eigentümlichkeiten der Erzählung am besten verständlich werden, wenn man sie als Momente von Entwicklungsvorgängen in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts betrachtet. [2])

f.

Die zweiseitigen Begriffe, welche in der Erzählung unleugbar vorliegen, wollen als blosse Mittel zum Zweck verstanden sein. Und zwar sind sie zunächst ein Mittel, um den Orakelton voll und rein zu treffen. Wenn der Verfasser hoffen wollte, mit seiner apologetischen Novität Erfolg zu haben, so durften die griechischen Götter nicht einfach prophezeien, dass Jesus Christus, der Sohn Gottes und der Jungfrau Maria, geboren sei und die alten Religionen durch die Stiftung des neuen Bundes ein für alle mal gestürzt habe, sondern er musste sie in der Sprache und Anschauung ihrer Verehrer reden lassen. Dazu gehörte auch die Zweideutigkeit der Rede. Und von dieser macht er reichlich Gebrauch. Mit dem Namen der Hera, der Gemahlin

---

1) Burckhardt S. 209—245; Harnack, Dogmengeschichte II, 7 A. 2.

2) Ich erwähne noch, dass nach Sackur, S. 167 Konstantin das Diadem, die Stirnbinde, als königliches Abzeichen eingeführt hat. RG 13, 21; 14, 1. 5 aber erscheint das Diadem als Symbol der Königsherrschaft des erschienenen Messias resp. seiner Mutter Maria. Dieser Umstand wäre ein zwingender Beweis für den nachkonstantinischen Ursprung der Erzählung, wenn nicht schon bei Xen. Cyr. 8. 3. 7 das *διάδημα* als Schmuck der persischen Könige vorkäme.

des höchsten Gottes, mit ihrem *ἱερὸς γάμος* und *ἀστερωτὸς λίθος*, mit Attributen wie *Μυρία, Πηγή, Ἰχθύς, Τέκτων, Νεφέλη*[1]) und ihren mystischen Erklärungen wird die Thatsache der Geburt Christi aus der Gottesmutter Maria umschleiert. Aber der Eklekticismus, der in diesem ganzen Verfahren sich kund thut, ist nur ein apologetischer Kunstgriff des Verfassers, nicht der wirkliche Glaube des Herzens. Dieses schlägt für die Kirche (S. 177f. u. 185ff.). Von Pitra[2]) ist die Erzählung proxime accedens ad orthodoxa genannt worden. Die Rechtgläubigkeit ihres Urhebers ist ihm also nicht verborgen geblieben. Der Widerspruch, der darin zu liegen scheint, dass sie ihm zugleich gnosticis vicina ist, verschwindet, wenn man erkannt hat, dass ihr „Gnosticismus" das orakelhafte Gewand ist, welches für die volle kirchliche Wahrheit zu ihrer Empfehlung bei den Ungläubigen gewählt wurde. Th. Zahn[3]) hat diese Eigenart der Erzählung richtig erkannt.

Aber warum wurde gerade dieses ungewöhnliche Gewand ausgesucht? Die Antwort kann nach dem über den Synkretismus (S. 129—139) sowie über das Verhältnis der Erzählung zum Kultus der Dea Syria (S. 177f.), zur Abercius-Inschrift (S. 181—188) und zu Julian (S. 189—192) Gesagten nicht mehr zweifelhaft sein. Wie in vielen anderen Fällen von der orthodoxen Kirche die Autoritäten der vorchristlich-klassischen Periode zu Zeugen des Christentums gemacht wurden, so ist hier einmal nach Lage der Dinge die synkretistische Gedankenwelt in den Dienst der Bekehrung des Heidentums gestellt worden. Man weiss, dass der antike Polytheismus im Zeitalter des sinkenden Altertums immer stärker die Form der seit jeher von den Orphikern[4]) gepflegten Theokrasie angenommen hat. Die überlieferte Verehrung der griechisch-römischen Staatsgottheiten tritt zurück hinter fremden Kulten oder hinter solchen, die sich als ein Gemisch der klassischen Mythologie mit fremden beziehungsweise mit lokalen

---

1) In einem griech. Hymnus etwa aus dem 10. Jahrh. wird Maria also angeredet: *Νεφέλην φωτός σὲ ἑώρα τυπικῶς ὁ Ἡσαΐας, ἐξ ἧς ἀνέτειλεν μέγας ἥλιος* (Toscani u. Cozza S. 73).

2) Pitra I, 518.

3) In Holzhauser's Neuer kirchl. Zeitschrift. 1895. S. 883f.

4) Rohde. Psyche II, S. 114 A. 3.

Gottheiten darstellen.[1]) Die Sucht, religiöse Elemente verschiedenen Ursprungs und Charakters durch einander zu mengen, war, wie Einzelheiten zeigen, so stark, dass man nicht zuviel sagt, wenn man behauptet, es sei auf synkretistischem Gebiete damals alles möglich gewesen. Namentlich in Kleinasien und Syrien ist diese Religionsmischerei lebhaft betrieben worden. Schon längst besass die Hera die Beinamen *βασίλεια, δέσποινα, νύμφη, οὐρανία, παρθένος.*[2]) Nun, bei Plutarch und in der dem Lucian zugeschriebenen Schrift De Syria dea wird die Fischgottheit Atargatis, die Astarte, geradezu Hera genannt (s. o. S. 177 f.). Ihr Sohn ist der *Ἰχθύς*; als Astarte ist sie die Himmelsgöttin, der Venusstern ist ihr geweiht.[3]) Mit der Hera-Atargatis aber verschmilzt[4]) die Kybele, die *Μήτηρ μεγάλη,* deren Dienst mit dem ebenfalls in Kleinasien blühenden orphischen Dionysos-Kult verbunden auftritt.[5]) Diese Magna Mater ist dieselbe Göttin, welche Julian und vor ihm die Oracula chaldaica als die *Πηγή* gefeiert haben (s. o. S. 178; 189—192). Eine weitere Verbindung besteht zwischen der Kybele und der jungfräulichen Artemis, welche letztere in Kleinasien ihrerseits wiederum mit der Anaitis d. i. der persischen Artemis, der Göttin des Wassers, und bei den Orphikern mit der *Τύχη* eine Verbindung eingeht.[6]) Kyrus selbst sollte den Kult der Anaitis

---

1) Burckhardt S. 150—182; Harnack, Abercius S. 23—28, wo auch aus Ramsay, The church in the Roman empire, 1893, Belege beigebracht werden; Dieterich, Abercius S. 36; Chantepie S. 452—466; Kroll erinnert an Apulejus, Metam. XI, 5. 25 und an Mommsen V, 585.

2) Preller S. 952 f.; Usener, Götternamen S. 221 f.

3) Baudissin, Atargatis (bei Herzog-Hauck II, S. 174—177); Höfer, Ichthys (bei Roscher); Ed. Meyer, Astarte (bei Roscher Sp. 652); Furtwängler, Aphrodite (bei Roscher Sp. 396, 56).

4) Baudissin, Atargatis (bei Herzog-Hauck II, S. 176 f.); Buresch, Aus Lydien S. 63 u. 67; Preller S. 641 f.; Dieterich, Abercius S. 46.

5) Buresch, Aus Lydien S. 62 ff.; Dieterich, Nekyia S. 87. 148; vgl. Rohde, Psyche II, S. 103—137.

6) Preller S. 329 ff. (nach S. 329 f. A. 2 sind der Artemis die Fische besonders heilig); Wernicke, Artemis (bei Pauly-Wissowa II, 1352, 1—52 u. 1396 f.); E. Meyer, Anaitis (bei Roscher Sp. 332, 38—58); Cumont, Anaitis (bei Pauly-Wissowa); Körte in den Mittheilungen des Kais. Deutschen Archaeol. Instituts in Athen. 1895. Bd. XX. S. 10 ff.; Buresch, Aus Lydien S. 66—70, dazu Körte's Recension in den Göttinger Gelehrten Anzeigen. 1898. H. XII; Dieterich, Nekyia S. 87; derselbe, Abraxas S. 102; über die Beliebtheit des Kultus der *Τύχη* im 4. Jahrhundert siehe Chantepie II. 461.

in Hierokaisareia eingeführt haben.[1]) Auch die Städte Philadelpheia, Hypaipa und Sardes waren Sitze der Verehrung dieser persischen Artemis.[2]) Die Isis, die den Beinamen *Μυρία* führt, wird ebenfalls mit der Hera und Atargatis identifiziert.[3]) „Immer mehr flossen alle mächtigen Göttinnen zu einer grossen Weltherrscherin zusammen" — in diesen Satz fasst Dieterich[4]) den Eindruck, den er von der heidnischen Religionsmischerei empfangen hat. Durch alle diese Daten ist noch nicht die Existenz einer grossen vorderasiatischen Kollektivgöttin erwiesen.[5]) Aber man darf doch sagen, dass trotz der temporären und lokalen

---

1) Vgl. Buresch, Aus Lydien S. 66, und die in der vorangehenden Anmerkung genannten Arbeiten von E. Meyer u. Körte.

2) Die drei letzteren Städte siehe bei Ramsay, Geography im Register und bei demselben: The cities and bishoprics of Phrygia. 2 vol. 1895—97; bei Buresch, Aus Lydien S. 66 und im Register. Marquart gab mir die lehrreiche Studie von F. Imhoof-Blumer, Zur Münzkunde Kleinasiens (Revue Suisse de Numismatique. V. Génève 1895) in die Hand, worin die Existenz des persischen Artemis- und Feuerkultus in Kleinasien nachgewiesen wird. Marquart bemerkt ferner, dass im Zeitalter der Sasaniden die eingeborenen Perser kaum etwas vom König Kyrus wussten, vor dem das Wunder im Hera-Tempel sich ereignet, wohl aber die hellenisierten Perser in Kleinasien. Gerade gegen die Verehrer dieses persischen Artemis- und Feuerkultus möchte Marquart unsere Erzählung gerichtet wissen. Er hat auch den an Hypaipa erinnernden Klang des Namens *Προύπιππος* bemerkt, den in der Erzählung S. 11, 15. 14, 18 der Oberpriester des Hera-Tempels führt. Ich halte Marquart's Hypothese für geeignet, den rätselhaften Inhalt der Erzählung unserem Verständnis näher zu bringen, indem sie uns ein Moment aus den verwickelten synkretistischen Religionsverhältnissen vergegenwärtigt, gegen die insgesamt sie meiner Ansicht nach gerichtet ist. Allein, wenn sie sich nur mit jenem Kult zu schaffen machte, so erwartet man, dass der Gegensatz gegen ihn ein specifischer wäre. Das ist aber nicht der Fall: sie arbeitet auch mit anderen Religionsformen und wiederum Charakteristisches aus jenem lässt sie weg. Übrigens ist *Ἱππία* ein Beiname der Hera (Preller S. 953), und *Φίλιππος* steht schon RG 5, 17 u. 6, 10. — Parsismus steckt auch in den Oracula chaldaica (Kroll S. 68) und in der Religion der Hypsistarier (s. o. S. 131 A. 2).

3) Drexler, Isis (bei Roscher, Sp. 513f.); Baudissin, Atargatis (bei Herzog-Hauck II, 175, 1f.); Dieterich, Abraxas S. 104 A. 1. — Dagegen kommt hier der heidnisch-sibyllinische Kultus der Juno Regina (vgl. Diels, Sibyllinische Blätter 1890; Sackur S. 174) nicht in Betracht.

4) Dieterich, Abraxas S. 102f.

5) Ich weiss, dass Cumont in seinem Artikel „Astarte" (bei Pauly-Wissowa Sp. 1777, 61 ff.) es für unerlaubt erklärt, von einer solchen zu reden.

Färbung der Religiosität eine gewisse Einheitlichkeit der Anschauung von einer weiblichen Gottheit als der Personifikation der fruchtbaren Naturkraft vorhanden war, welche den fernstehenden Christen noch stärker erscheinen mochte als sie wirklich gewesen ist.[1]) Die Berichte über den kleinasiatisch-syrischen Synkretismus beziehen sich auch im wesentlichen auf die vornicaenische Zeit, und über seine spätere Existenz fehlen uns die genügenden Nachrichten; wir dürfen jedoch erwarten, dass, solange es nach Konstantin noch Heidentum im oströmischen Reiche gab, diese zuletzt erblühte synkretistische Form der Religiosität nicht mehr aufgegeben worden ist.[2]) Und wie nach Dieterich die Grabschrift des Abercius durch ein eigentümliches Beispiel ihre Existenz im 3. Jahrhundert bekunden soll, so halte ich unsere Erzählung für ein Zeugnis, dass sie Christen auch noch im 4. Jahrhundert zu bekämpfen für nötig hielten. Es ist leicht denkbar, dass ein Mann der Kirche, der mit seiner Apologetik praktische Zwecke verfolgte, sich nicht damit begnügte, dem fast überflüssig gewordenen alten Hera-Mythus eine christliche Ausstattung zu verleihen, sondern dass er aus dem in seiner Gegenwart vorhandenen, ihn umgebenden synkretistisch erweiterten Kultus der Göttermutter Hera, mit deren Namen sich römische Kaiserinnen schmückten[3]), sich das Material zu einer auf deren verschiedene Anhänger berechneten Verteidigung der christlichen Religion schuf. Das hiess aus der Zeit und für die Zeit schreiben. Dass die Erzählung mit synkretistischen Anschauungen arbeitet, zeigt schon der Umstand, dass der Ort, an welchem das Wunder sich ereignet, zwar Heiligtum der Hera genannt wird S. 11, 8, thatsächlich aber, den Tempel der Dea Syria noch übertreffend, ein Pantheon ist, worin die Statuen auch der übrigen griechischen Götter stehen (S. 12, 3 f. 22 f.; 17, 16 f.). Namentlich aber gewinnt die Vermutung, dass in der Erzählung die Hera der synkretistischen Periode zum Gleichnis der Gottesmutter Maria gemacht worden ist, an Wahrscheinlichkeit durch die

---

1) Lehrreich für die Veranschaulichung dieses ganzen Synkretismus ist eine in Hypaipa gefundene Münze, hinsichtlich deren die Gelehrten nicht einig sind, ob das Bildnis auf derselben eine Hera oder eine Artemis Anaitis vorstellt (Roscher; Hera Sp. 2086 No. 21).

2) Burckhardt S. 167; Réville S. 284—295.

3) Vgl. die *Νέα Ἥρα* bei Buresch, Aus Lydien. S. 3 f.

Umstände, Attribute und Thätigkeiten, durch welche das Wesen der Hera-Maria von ihr selbst beschrieben wird. Sie ist *πασῶν βασιλίδων βασιλικωτέρα* S. 17, 18 f. Zu ihr, von ihrem Stern geleitet, wallfahren die Weisen der Perser und huldigen ihr S. 13, 23—14, 14; 15, 21—19, 9. Sie ist die jungfräuliche *Μήτηρ μητέρων* S. 17, 16; sie heisst *Οὐρανία* S. 12, 7. 14. 13; *Μυρία* S. 12, 11; *Δέσποινα*[1]) S. 13, 14. 15, 20; *Νύμφη* S. 13, 17; *Πηγή*[2]), aber sie allein *Πηγὴ δικαίως εἴρηται* S. 12, 11. Auch sie besitzt *Ἰχθύν*, aber *ἕνα μόνον Ἰχθύν* S. 12, 14 vgl. S. 15, 3 f. Derselbe wird S. 14, 17 f. *θείας σύλλημμα Τύχης* genannt.[3]) Und dieser *Ἰχθύς* lässt sich nicht füttern von andern, sondern er nährt im Gegenteil die ganze Welt *ἰδίᾳ σαρκί* S. 12, 15 f. Gerade Dionysos aber, der Liebling der heidnischen grossen Mutter, muss als Sprecher der Götter fungieren, um sich und ihnen den Untergang zu weissagen und die christliche Herrin um Gnade anzuflehen S. 14, 14—15, 20.[4]) Wie nun diejenige heidnische Göttin, in welcher die christliche Gottesmutter vorgebildet wird, nicht mehr bloss die einfache Himmelskönigin des alten griechisch-römischen Staatskultus sondern eine Mischgöttin ist, so ist auch ihr Gemahl nicht bloss Zeus. Vielmehr macht die Erzählung ihn auch zu demjenigen Gott, zu dessen Verehrung in der Kaiserzeit alle die tausendfachen Gestaltungen des bunten Synkretismus schliesslich vereinigt worden waren.[5]) Das ist Helios, der Sonnengott. Er als prophetisches Gegenstück des wahren Gottes der Christen ist *ὁ θεὸς τῶν θεῶν* und Vater des rettenden Kindes S. 12, 7 f.; 13, 10 f. 14. 18. Jesus selbst, sofern er mit Gott eins ist, heisst *Ζεὺς-Ἥλιος* S. 18, 3 f.

Wir haben hier eine so auffallende Behandlung von Momenten

---

1) Über *Μαρία-Δέσποινα* s. o. S. 194 und die o. S. 196 A. 2 notierten Nachweise Usener's.

2) Die Stellen stehen im Register der Eigennamen bei *Μαρία*.

3) Die *Τύχη* kann ja auch in der unschuldigen Bedeutung von „guter Geist", „gütiges Geschick" (vgl. Preller S. 541 ff. und RG 21, 21) verstanden werden. Aber der synkretistische Zusammenhang, dem sie angehört, erlaubt es, dass man mehr darin findet.

4) In der Fortbildung der Erzählung durch den Verfasser des RG (s. o. S. 164 ff.) tritt dann auch Kyrus wieder auf und zwar als Tempelgründer.

5) Réville; Dieterich, Abraxas S. 55 f. — Speciell bei den Orphikern war der Helios der *δεσπότης κόσμου* und dem Zeus gleichgesetzt (Rapp bei Roscher, „Helios" Sp. 2024).

der synkretistischen Gottesverehrung, dass man die Erzählung nicht bloss aus der naiven Lust an fabulöser Ausschmückung der neutestamentlichen Überlieferung erklären kann. Sie ist das Produkt einer wohlbedachten und wohlgemeinten Apologetik, die unter geschickter Ausnutzung der Vorliebe ihrer Zeit für Sterndeutung [1]) und Orakel von der massgebenden Stelle des griechischen Heidentums, die durch die Figuren der alten Staatsgötter Zeus und Hera bezeichnet ist, die christliche Religion als die allein wahre verkünden und so bei dessen Anhängern leichter Glauben schaffen will. Um diesen Zweck zu erreichen, stellt der Apologet das eine nicht in Gegensatz zum anderen, sondern er wird den Hellenen ein Hellene, er redet nach der Weise ihrer Religion, er verwendet ebenso harmlos wie die Verfertiger der christlichen Orpheusbilder ihre kultischen Lehren und Einrichtungen und zwar in der synkretistischen Form, wie sie zu seiner Zeit beliebt war, als vergängliche aber weissagende Gleichnisse des Höheren, das an ihre Stelle treten soll. Indem er Elemente verschiedener Kulte miteinander mischt und als Material für seine Apologie verwendet, zeigt er, dass er nicht blos eine einzelne Erscheinung des religiösen Synkretismus, sondern diesen ganz und principiell richten will. Aber dieser generelle Zweck, den er verfolgt, schliesst nicht aus, dass er sich mit ihm wichtig erscheinenden Gestaltungen dieser Abart des wahren Glaubens besonders abfinden will. Und da meine ich in Anbetracht des oben S. 134 ff.; 177 f.; 185 ff.; 189—192; 196 ff. Gesagten, dass sein Werk als eine Frucht der durch Julianus Apostata veranlassten eigentümlichen Gattung der altchristlichen Apologetik zu betrachten ist, und dass es zeigen will, wie selbst die Götter dieses Kaisers und der berühmte Kultus der Astarte-Kybele in Hierapolis, der wieder seinerseits nur ein Repräsentant des weitverbreiteten Dienstes der „syrischen Göttin“ war [2]), gegen die synkretistisch gewordene Religion der Hellenen und für das Christentum Zeugnis ablegen müssen. Seine Typen, nämlich der Zeus-Helios, die Magna Mater-*Πηγή* und Dionysos, weisen ebenso entschieden auf Julians Religion zurück,[3]) wie seine Be-

1) Vgl. Riess, Astrologie (bei Pauly-Wissowa).

2) Baudissin, Atargatis (bei Herzog-Hauck II, 176, 1—17).

3) Allerdings hiess Hierapolis in alter Zeit Mabog, was Baudissin (Atargatis bei Herzog-Hauck II. S. 177. 26) durch מַבּוּעַ = Quelle erklärt. Hiera-

zeichnung der Göttin unter diesen dreien durch den Namen Hera und die Vereinigung derselben mit dem Fischsymbol das Specificum des von Lucian ausführlich geschilderten Kultus der Dea Syria bildet. Julian konnte aber seine Göttin nicht Hera nennen, da in dem von ihm recipierten Mythus über die Geburt des Dionysos die Hera als Gegnerin der Magna Mater auftritt.[1]) Auch spielen in seiner Weltanschauung die Fische keine religiöse Rolle; bei den der Magna Mater heiligen Opfern verbietet er sie ausdrücklich.[2]) Der Kultus zu Hierapolis und die Religion Julians sind zwei selbständige Blüten des heidnischen Synkretismus. Und als solche behandelt sie auch der Verfasser unserer Erzählung. Aber sie sind ihm die wichtigsten unter seinen Blüten, die zu zerpflücken er sich daher besonders angelegen sein lässt.[3])

Durch die gekennzeichnete Anpassung des Christentums an das Heidentum ist eine Terminologie und eine Vorstellungswelt geschaffen worden, die wider den Willen ihres Schöpfers das Höhere auf das Niveau des Niederen herabzuziehen droht. Aber dieser Vorgang hat, nur in verschiedener Form, sich auch in vielen anderen Fällen, auf dem Gebiete der Verfassung, der Lehre, der Sitte und des Gottesdienstes wiederholt, und aus ihm sind nicht wenige katholische Erscheinungen der Reichskirche herzuleiten. Durch unsere Erzählung wird dieser kirchliche Synkretismus im besonderen als Wurzel des Marienkultus blossgelegt, und das Urteil, dass die „Mutter Gottes“ der katholischen Kirche Züge heidnischer Mythologie trage,[4]) aufs neue bestätigt. Was die Entstehung des christlichen Fischsymbols anlangt, so hat G. Ficker[5]) die Vermutung aufgestellt, dass nicht im Judentum sondern in den Fisch-Allegorien heidnischer Mysterien sein Ursprung

---

polis besass eine der Atargatis heilige Quelle. Aber in der Erzählung ist πηγή Attribut einer Frau, nicht eines Ortes.

1) Julian, Oratio VII, 285, 2—18.

2) Julian. Oratio V, 228.

3) Wie noch in anderer Weise die christliche Apologetik sich der Gestalt Julians bemächtigt hat, kann man ersehen aus: Nöldeke. Über den syrischen Roman vom Kaiser Julian (Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft. Bd. 28. 1874).

4) Harnack, Dogmengeschichte II, 440.

5) Göttinger Gelehrte Anzeigen 1897. III. S. 184.

zu suchen sei; und Usener (s. o. S. 181) hat in grossem religionsgeschichtlichem Zusammenhange überhaupt den Fisch als Wahrzeichen der Rettung nachgewiesen. Aus der Erzählung des Aphroditian werden die Anfänge der Sitte, den Heiland Ἰχθύς zu nennen und unter der Gestalt des Fisches abzubilden, nicht klar. Aber das eine zeigt sie doch, dass nämlich im Gegensatz gegen die mystische Bedeutung der Fische[1]) in heidnischen Kulten dieses christliche Symbol sich behauptet und beliebt gemacht hat.

g.

Für eine in Persien entstandene Lokalsage über die Anfänge des Christentums darf die Erzählung nicht gehalten werden.[2]) Eine schreiende Unkenntnis der persischen Verhältnisse tritt in ihr zu Tage. Und nur einer des persischen Wesens unkundigen Umgebung konnte der Verfasser vorzuspiegeln sich erlauben, dass in Persiens Hauptstadt ein Pantheon der olympischen Götter stehe (s. o. S. 202), und dass eben diese die Götter der Perser seien (S. 17, 16 ff.). Auch war die Sprache der persischen Kirche nicht die griechische sondern die syrische,[3]) und die soeben festgestellte Tendenz ganz anders wohin als auf das persische Missionsgebiet gerichtet. Die auffallende polemisch-apologetische Rücksichtnahme auf den heidnischen Synkretismus erklärt sich leicht unter der Voraussetzung, dass dem Verfasser die Kultverhältnisse Kleinasiens oder Syriens, dieser Lieblingsstätten antiker Religionsmischerei, vorschwebten. Die Kleinasiaten hatten durch die eingewanderten Perser und durch ihren Verkehr mit Syrien Interesse für das Sasanidenreich. Kleinasiate war auch Philippus von Side, dem wir die Überlieferung dieser Erzählung verdanken. Aber noch mehr spricht für das von Griechen bewohnte Syrien als Abfassungsort, speciell für Hierapolis und Antiochien. Syrien war dem Perserreich unmittelbar benachbart. Antiochien war die Heimat des Chrysostomus, des Gönners des Philippus von Side; und in der Nähe dieser zum Synkretismus hinneigenden (s. o. S. 134) Stadt lag Daphne, wo Kaiser Julian vergeblich sich bemüht

1) In späterer Zeit bestanden häufig die Orakel geradezu aus Tierbildern (vgl. Sackur S. 123 und Hopf, Thierorakel u. Orakelthiere. 1888).

2) Vgl. Simon de Vries, De origine et progressu religionis christianae in veteri Persarum regno (Utrechter Dissertation vom Jahre 1744).

3) K. Müller, Kirchengeschichte I. 1892. S. 196; Mommsen S. 348 u. 416.

hatte, das alte Apollo-Orakel wieder wachzurufen.[1]) Etwa 170 Kilometer östlich von Antiochien an der Hauptstrasse nach Mesopotamien war Hierapolis erbaut, eine der prächtigsten, verkehrsreichsten Städte Syriens, weithin berühmt durch seinen Tempel der Astarte-Kybele, gegen den die Erzählung des Aphroditian mit gemünzt zu sein scheint. Nach Hierapolis war auch Julian auf seinem Zuge gegen die Perser gekommen, und er hatte durch die Einmauerung des wegen seiner Krankenheilungen vom Volk hoch verehrten Einsiedlers Domitius in dem nahe gelegenen Kyrrhus das christliche Gefühl aufs Tiefste verletzt.[2]) Das Heidentum ist in Hierapolis erst im Jahre 540 gefallen[3]), obwohl dort schon um 500 Bischof Philoxenus wirkte. In diesen Regionen werden wir die Heimat der Erzählung zu suchen haben.[4])

3.

Nicht so bedeutend wie die Erzählung des Aphroditian, aber mit ihr und den Orakeln der Kasander-Sage verwandt sind die Sprüche des *Ὀφιανὸς ὁ Περτιλλαῖος*, des *Ἠλίβατος* und des *Τραχηλάφιος*, dreier fingierter[5]) griechischer Gesetzgeber, die im vierten Akt des Religionsgespräches von Aphroditian den ungläubigen Juden entgegengehalten werden. *Ὀφιανοὶ* heisst bekanntlich eine Gruppe der Gnostiker; aber mit diesen hat jener erste Staats-

1) R. Förster, Antiochien am Orontes (Jahrbuch des Kais. Deutschen archaeol. Instituts. Bd. XII. 1897. 3. Heft). — Unweit der Quellen des Orontes lag Baalbek mit dem prachtvollen Tempel des Gottes Baal, welchen die Griechen bald mit Zeus, bald mit Apollo identifizierten, und mit dem zusammen die Astarte verehrt wurde.

2) Malalas S. 328.

3) Benzinger, Bambyke (bei Pauly-Wissowa); James, Hierapolis (bei W. Smith, Dictionary of greek and roman geography. I. 1856. S. 1064); C. Ritter, Die Erdkunde. X. Theil. 1843. S. 1041—1061; Forbiger, Handbuch der alten Geographie. 2. Bd. 1844. S. 643 f.

4) Nach Abulfeda soll ein persischer König Khosroe (Chosrau) die Stadt eingenommen, restauriert und einen Feuertempel daselbst gegründet haben (C. Ritter, Die Erdkunde. X. Theil. 1843. S. 1056). Aber gegen dieses Faktum lässt die Erzählung keine Polemik merken. — Nach v. Dobschütz S. 138 zeigte man in Hierapolis einen Ziegelstein mit dem wunderbar entstandenen Bilde Christi; auch zu dieser Überlieferung hat die Erzählung keine Beziehung.

5) Pitra III, 304 A. 5.

mann sonst nichts zu thun. *Ἠλίβατος* kommt als Adjektivum vor z. B. bei Porphyrius, De philos. ex orac. II, 276 (ed. Wolff) und Orac. Sibyll. XIII, 40 (ed. Rzach) und heisst: steil, hoch. *Τραχηλάφιος* lässt Marquart aus *τράχηλος* und *ἅπτομαι* entstanden sein, und er übersetzt demgemäss den Eigennamen mit „den Nacken fassend“. Schon bei der *Εὐοπτία* in der Kasander-Sage beobachteten wir eine Namenspielerei (s. o. S. 146, A. 1). Die ersten zwei [1]) Sprüche, die durch ihren Namen an die *Νόμοι* der Hermetiker [2]) erinnern, sind eine noch ziemlich dunkle Verherrlichung des bereits erschienenen Messias. Derjenige auf S. 32, 1 ff. wendet das Kaspische Thor als Gleichnis auf den johanneischen Christus an, der sich den Weg und die Thür zum Leben nennt. Aber die Symbolik wird dadurch noch verdoppelt, dass der Spruch die *πύλη* für gleichbedeutend mit *λίθος* gebraucht, aus dem sie hergestellt ist, und als welcher in den kurz vorher S. 30, 12; 31, 25 erwähnten alttestamentlichen Weissagungen [3]) der verheissene Messias bezeichnet worden war. Es soll augenscheinlich auch hier, wie schon in der Kasander-Sage und in der Erzählung des Aphroditian in andrer Form geschehen war, bewiesen werden, dass nicht bloss die Offenbarung im Judentum sondern auch das Heidentum Christum als den Eckstein, als den Eingang zum Leben und dergleichen kennt. Dass schon im ersten Spruch die jungfräuliche Geburt angedeutet d. h. mit der *πύλη* der Leib der Maria gemeint sein sollte, halte ich für unwahrscheinlich, da der *λίθος* selbst als *θύρα* geschildert wird. Der zweite *Νόμος* S. 32, 10 ff. preist Christum, der auch hier wieder *λίθος* heisst. als Mitarbeiter an der Zurichtung und Erhaltung der Welt, vielleicht will er auch eine leise [4]) Anspielung machen auf die Be-

1) *Εὐκλῆς*, wie der Adressat des zweiten *Νόμος*, heisst auch ein Enkel des Orpheus.

2) Vgl. Fabricius-Harles I, 90 und die oben S. 131 A. 4 angegebene Litteratur.

3) Auch die Angabe des Ophianus, dass den Stein des Kaspischen Thores *οὐ χεῖρες ἐλατόμησαν* S. 32, 2 f., klingt, wohl beabsichtigter Weise, an die kurz vorher S. 31, 2 verwendete Danielstelle an. Bemerkenswert ist es auch, dass Plinius [Hist. nat. VI. 14(17) § 43] erzählt, das Kaspische Thor sei von Menschenhänden gemacht („toto opere manufacto“).

4) Die *Νεφέλη φοβερά* S. 32, 10 kann nicht die *δροσίζουσα νεφέλη* S. 15, 19 d. h. nicht die Maria sein.

schattung der Jungfrau durch die Kraft des Höchsten (Luc. 1, 35; vgl. Gen. 1, 2), deren Folge die Erlösung und damit die Neugründung der Welt sei. Das dritte Dekret S. 32, 14 ff. ist ein offenes Bekenntnis zu Christi wunderbarer Geburt in negativer wie in positiver Form: nicht der Gott Dionysos sondern der ewige Gott, der Schöpfer aller Dinge, der sich für uns in den Staub erniedrigte, ist aus dem Fleische einer Jungfrau Mensch geworden.

Die drei Citate sind zwar keine Götterorakel wie die früheren, aber sie sind auch *Χρησμῳδίαι Ἑλληνικαί*, nämlich angebliche Weissagungen griechischer Staatsmänner, wie Lykurgus und Solon waren, über das Christentum. Dieselbe Kategorie von Autoritäten also, welche der Kaiser Julian neben den Göttersprüchen zur Verteidigung seines Standpunktes verwertet hatte (s. o. S. 134 f.), wird hier zu Gunsten des kirchlichen Glaubens benutzt. Als *τὰ προφητικὰ* . . . *τὰ ἡμέτερα* setzt sie daher Aphroditian S. 31, 27 ff. den Weissagungen des A. T.'s gegenüber. Auch sie sind hellenische Zeugnisse, auch sie sollen wie die zwei ersten Orakel zuerst in verhüllter Weise, dann offen wie das dritte (s. o. S. 143. 150) und wie die Erzählung des Aphroditian, die Wahrheit des kirchlichen Glaubens an die Göttlichkeit, die wunderbare Geburt, die Erniedrigung Christi zum Zweck der Welterlösung und die Herrlichkeit der Maria bezeugen. Die Thatsächlichkeit des Eingehens des höchsten Wesens in die Materie wird in einer am meisten an das dritte Orakel (S. 9, 1—5) erinnernden Weise ausdrücklich hervorgehoben und dabei, wie in der Erzählung des Aphroditian (S. 162. 167), der modalistischen Anschauung von der Person Christi Raum gegeben (S. 32, 16 ff.). Und wenn in der Kasander-Geschichte die guten Götter als Geber der materiellen Lebensgüter gefeiert werden (s. o. S. 150), so will das dritte Gesetz in einer ebenfalls mit der gnostischen Anschauung unverträglichen Weise besagen, dass der höchste Gott den Fleischesleib der Maria, den er zu seiner Menschwerdung annahm, selbst geschaffen hat (S. 32, 18 f.). Das Interesse an der Gottesmutter teilen die „Gesetze“ mit den Orakeln und der Erzählung. Und wie die Orakel auf die Alexander-Sage Rücksicht nehmen, so verwendet Ophianus das Kaspische Thor, welches nach Pseudo-Kallisthenes [1])

1) Ps.-Kall. ed. Müller S. 143 (lib. III, 29); vgl. auch S. 104 u. 121.

von der göttlichen Vorsehung für Alexander d. Gr. erschlossen und von diesem dann mit eisernen Thüren geschlossen worden war, als eine Prophetie über den, der höher als jener vermeintliche Gottessohn ist: der wahre Gottessohn Christus ist der alleinige Weg und der Eingang zum Leben. Das Werk Christi wird im 2. Orakel durch das ungewöhnliche, oben S. 145 erläuterte Bild *τὸν ἀτέρμονα κόσμον ὡς ᾠὸν κυκλώσει* beschrieben. Und in Analogie zu dieser Figur des Pseudo-Kallisthenes sagt Elibatus S. 32, 12, dass jener *λίθος εἷς τὴν σύμπασαν (γῆν) περικρατήσει.*[1]) Ferner herrscht S. 31, 27 ff. wie in der Erzählung (S. 198 Nr. 9) die Tendenz, die Weissagungsgabe des Griechentums derjenigen des Judentums als gleichwertig nebenzuordnen. Hier wie dort wird der Monotheismus begünstigt (vgl. S. 32, 12 f. 16 ff. mit S. 13, 10 f. 14. 17. 18, 3). Hier wie dort wird Christus als der „eine" der „ganzen Welt" gegenübergestellt, sei es als ihr Helfer sei es als ihr Herr (vgl. S. 32, 12 mit S. 12, 14 ff. 15, 3 f.). Und zwar heisst er hier der *λίθος εἷς*, dort der *εἷς μόνος ἰχθύς.*[2]) Hier S. 33, 1 f. wie dort S. 17, 21 ff. ist die Vorstellung vom Wesen und Aussehen der Maria einfach im Vergleich mit den überschwänglichen Lobpreisungen der Gottesmutter in der nachnestorianischen Zeit (s. o. S. 196 f.). Nicht zufällig erscheint es mir auch, dass und wie von Trachelaphius und von der Erzählung des Aphroditian gerade der Gott Dionysos vor allen seinen Genossen hervorgehoben wird. Dort, S. 14, 14—15, 20 tritt er, der Liebling der vom Kaiser Julian gepriesenen Magna Mater, an die Spitze der griechischen Götter und verkündet ihnen ihren bevorstehenden Untergang (s. o. S. 178. 191. 200—203). Und hier wird er als derjenige namhaft gemacht, dem eine Afterreligion die Ehre erwiesen hat, welche dem allein wahren Jungfraunsohn

---

1) Vielleicht ist es auch nicht zufällig, dass, wie im 3. Orakel (s. o. S. 150) eine merkwürdige mathematische Bezeichnung der Thätigkeit des Orakelgottes vorkommt, so 32, 14 der Inhalt der Weissagung des Trachelaphius mit dem Wort *στερεά* bezeichnet wird, das allerdings auch soviel wie „Markiges" bedeutet, aber ausserdem Ausdruck für die Kubikzahl und bei Jamblichus für die Pyramidalzahl ist. Oder ist überhaupt *στερεᾷ* zu setzen als Parallelform von *στερεοῖ*? Vgl. RG S. 41, 26 f.

2) Im Heilmittelbuch des Harpokration, das Pitra III, S. 292 den hermetischen Schriften zugesellt, spielt der *λίθος* und der *ἰχθύς* eine grosse Rolle.

gebührt. Wer die sind, welche meinten, dass Dionysos *ἄναρχος ὢν ἐξ ἀνυβρίστου παρθένου ἐτέχθη* (S. 32, 14 ff.), ist schwer zu sagen. Aber von den Orphikern wissen wir, dass im Centrum ihres Kultus dieser Gott stand. Er galt bei ihnen als Sohn des Allgottes Zeus und der Persephone, war angesehen wie ein zweiter Zeus, zum Weltregiment bestimmt.[1]) Persephone[2]) aber heisst, wie die Maria, auch *δέσποινα*, *κόρη* und *παρθένος*; und ihr wohnte Zeus in ähnlicher Weise bei, wie der Danae[3]), deren übernatürliche Empfängnis schon der Jude Tryphon gegen die evangelische Geschichte verwertet.[4]) Einige Handschriften numerieren, wie aus dem textkritischen Apparat hervorgeht[5]), die Verkündigungen der Griechen über Christus. Im Cod. C ist vom ersten Orakel S. 6, 10 an gerechnet der *Νόμος* des Ophianus der zehnte *χρησμός*. Diese Zählung ist ein urkundliches Zeichen mindestens dafür, dass bereits alte Abschreiber des RG die Gleichartigkeit aller dieser Stücke bemerkt haben.

4.

Nachdem Aphroditian seine Erzählung von den Weisen aus dem Morgenlande beendet und damit zugegeben hat, dass in Jesus der geweissagte Judenmessias erschienen sei, legt er ein positives Bekenntnis von dem ab, was er in metaphysischer (S. 19, 10—21) und in ethischer (S. 19, 25—21, 7) Beziehung für die vollkommene Wahrheit hält. Seine ethische Überzeugung beschreibt er durch die Vorführung dreier hellenischer Tugendmuster. Das erste ist der König Kyrus, den die Griechen überhaupt gern für sich in Anspruch nahmen. Auch in unserem Zusammenhange wird er S. 20, 1 zu den *Ἕλληνες* gerechnet, wie er nach S. 11, 9—11 als *ὁ πάσης εὐσεβείας γνώστης* auch das griechische Pantheon in Persien gebaut hat. Dieser Kyrus soll nun durch exemplarische Enthaltsamkeit in geschlechtlichen

1) Rohde, Psyche II, 114 u. 116 ff.; Preller bei Pauly V, 1001; Chantepie S. 325.

2) Bruchmann; über die heidnische *παρθένος* siehe auch Dieterich, Abraxas S. 101 f.; wegen *δέσποινα* s. o. S. 203 A. 1 und Usener, Götternamen S. 222 ff.

3) Roscher I, 947 u. 1087.

4) Justin, Dial. c. Tryph. c. 67.

5) Vgl. auch die Zählung bei Pitra III, 302 ff.

Dingen und durch Humanität ausgezeichnet gewesen sein. Die andern zwei sind apokryphe Gestalten. Den einen nennen die Codd. BCF übereinstimmend *Διχοριανός*. Hinsichtlich des Namens des dritten lassen uns die Handschriften fast ganz im Stiche. In der Vorlage, welche der Abschreiber des Cod. A benutzte, scheint die erste Silbe des Wortes nicht mehr leserlich gewesen zu sein. Er bezog daher das übrig bleibende *ἐγκρατής* S. 20, 7 auf Kyrus und ersetzte den Mangel durch ein *καὶ γάρ*. Aber diese Konjektur reimt sich nicht mit ihrer Umgebung. Was folgt, deutet darauf hin, dass eine neue Person charakterisiert wird. Sicherlich steckt aber in ihrem Namen ein *ἐγκρατής*. Wir haben also auch hier eine von jenen Wortbildungen (s. o. S. 146 A. 1 u. S. 208), wo der Eigenname schon die Eigenart der Person beschreibt. Marquart erinnert für die erste Silbe an *κόκκος* (= membrum muliebre bei Hesych.), ist aber noch eher geneigt, im Archetypus ein *Κυνεγκράτης* (= enthaltsam wie ein Hund bezw. wie ein Kyniker) zu vermuthen. Nöldeke[1]) hält den Kyniker Krates für das Urbild unseres Philosophen. Vielleicht hat Kod. α^1 mit *Κακενκράτης* die ursprüngliche Form bewahrt. Jedesfalls sollen es Leute sein, die mit orphischer Askese oder mit kynischer Bedürfnislosigkeit und stoischer (vgl. S. 21, 4) Affektlosigkeit den Glauben an eine Vergeltung im Jenseits und an Unsterblichkeit verbanden. Aphroditian beschliesst S. 21, 6 ff. die Vorführung mit den Worten: *καὶ ἄλλοι πολλοί εἰσιν, οὕσπερ οἱ φιλογράμματοι εἶδον, καὶ Χριστιανοὺς ὄντας καὶ φιλοσόφους ἀληθεῖς*. An ihrem Anfang steht S. 19, 25 f.: *γέγοναν Χριστιανοὶ τῷ πράγματι, γέγοναν δὲ καὶ Ἕλληνες ἄκραν ἀσκήσαντες ἀρετήν*. Sein Standpunkt wird durch diese Worte klar: wenn auch die Griechen und die Christen verschiedene dogmatische Ansichten haben, ja haben müssen (vgl. S. 41, 9 f.), so stimmen sie in ihrer Ethik so überein, dass man die besten der Griechen für praktische Christen und die Christen für hellenische

---

1) Wirth S. 200 A. 2. — Das *ΜΑΣΓΑΒΑΛΩΝ* S. 20, 8 hält Marquart für Verschreibung von *ΚΑΣΤΑΒΑΛΩΝ* und letzteres für den Gen. von *ΚΑΣΤΑΒΑΛΑ* (*ΚΑΣΤΑΒΑΛΑΙ*), einer Stadt Kleinasiens in der Nähe von Tyana, der Heimat des Weltverbesserers Apollonius. Die Mischgöttin Artemis-Ma hatte dort ein Heiligtum. Vgl. bei Ramsay, Geography im Index „*Καστάβαλα*"; Preller S. 332; Cumont, Anaitis (bei Pauly-Wissowa). *Μασσαβατική* s. bei Pape-Benseler.

Tugendhelden ansehen kann.[1]) Für den, welcher diese Parallelisierung geschrieben hat, ist der Streit zwischen der antiken Welt und der Kirche prinzipiell aufgehoben. Er muss aber auch zu derjenigen Generation gehört haben, welche nur die Askese als das eigentlich christliche Lebensideal kannte. Diese im Mönchstum gipfelnde Askese war auch die Macht, „vor der sich Alles schliesslich, wenn auch widerwillig, beugen musste, der Grieche und der Barbar, der Polytheist und der Monotheist, der Gebildete und der Ungebildete.“[2]) Mögen jene moralisierenden Exempel von einem heidnischen Synkretisten oder von einem Christen verfasst sein, sie dokumentieren eine so starke Annäherung der Kirche und des Griechentums an einander und zugleich eine Begeisterung für weltflüchtige Lebensweise, dass man ihre Entstehung kaum vor dem Zeitalter der Söhne Konstantins und nicht nach Justinian d. Gr. suchen darf.

Andrerseits ist ihr Verhältnis zu den schon besprochenen Stücken des RG ein nahes. Wie letztere beweisen sollen, dass im griechischen Heidentum Vorkenntnis der christlich-religiösen Wahrheit gelebt habe, so wollen die drei Tugendmuster als hellenische Propheten der vollkommenen Sittenlehre des Christentums betrachtet sein und die volle Harmonie desselben mit dem Hellenentum auf ethischem Gebiete illustrieren. Auch ihr Reden und Handeln sind *Χρησμῳδίαι Ἑλληνικαί.* Der Unterschied von den früheren besteht bloss im Objekt. Nicht die eigentliche Heilsgeschichte, aber die Moral des Christentums verkünden sie voraus. Bis in das Einzelne erstreckt sich ihre Übereinstimmung mit den vorhergehenden Quellen des RG. Sowohl in der Erzählung des Aphroditian S. 16, 5 wie von *Διχοριανός* S. 21, 5 wird gerade die *Δίκη* angerufen. Man erinnere sich des bevorzugten Platzes, den nach orphischer Lehre neben Zeus die *Δίκη* einnimmt.[3]) Und wie in der Kasander-Geschichte Alexander d. Gr. das prophetische Gegenstück des Heidentums

---

1) Die Worte *καὶ ἀρκεῖ* S. 21, 2 sollen entweder die Meinung des Aphroditian ausdrücken, wonach eine so anspruchslose Lebensweise wie die geschilderte zum Lebensglück genügt, oder sie bedeuten, dass über den vorher genannten Asketen genug gesagt sei.

2) Harnack, Dogmengeschichte II, S. 9.

3) Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien. 1896. S. 50; Dieterich, Nekyia S. 187; derselbe, Abraxas S. 101 ff.; Maass, Orpheus. 1895. S. 197.

zu Christus ist, so spielt hier S. 20, 1 ff. Kyrus die Rolle eines Vorläufers Christi. Kyrus stand an Ruhm hinter Alexander d. Gr nicht weit zurück. Ja mit den Geschicken des Gottesreiches war er sogar enger verknüpft als jener. Wenn schon Alexander für geeignet befunden wurde, im Gewande der Sage Christo zur Verherrlichung zu dienen, so konnte eine Dichtung, die darauf ausging, alte und vornehme Zeugen der christlichen Wahrheit aus der hellenischen Vergangenheit aufzurufen, erst recht nicht an dem Helden vorübergehen, den das Buch Jesaias c. 44, 28 ff.; 45, 1 Hirten und Gesalbten Jahwe's genannt hatte. Sollten die Ansätze zu einem christlichen Kyrus-Roman [1]), welche in dem ersten asketischen Stück vorliegen, nicht aus derselben geistigen Werkstätte stammen, wo man mittelst der Kasander-Sage den Alexander-Roman dem christlichen Interesse unterthänig gemacht hat? Wer die Frage bejaht, wird den nachkonstantinischen Ursprung der drei asketischen Stücke als ein weiteres Argument dafür betrachten, dass die Kasander-Sage und die Erzählung des Aphroditian nicht vornicaenischen Ursprunges sind.

Mit den drei Tugendmustern haben wir allem Anschein nach die asketisch gesinnte Hirtin zusammenzunehmen, die in dem erbaulichen Passus S. 42, 2—43, 3 geschildert wird. Sie heisst zwar *γυνή*, ist aber unberührt und kinderlos und nennt den himmlischen Vater ihren Bräutigam. Lieber opfert sie ihr Leben, als dass sie der Begierde eines mit Geschenken lockenden jungen Mannes sich hingiebt. Zur Strafe für seine Mordthat an dieser Heldin der Jungfräulichkeit wird der verschmähte Liebhaber vom eigenen Vater verkehrt aufgehängt und den Vögeln zum Frass überlassen. Nach dem *πρῶτον ὑπόδειγμα* S. 42, 1, welchem dieses zweite *ἴσον* ist, sucht man in dem Zusammen-

1) Wie der Verfasser des RG den christlichen Kyrus-Roman fortgebildet hat, ist o. S. 164 ff. erläutert worden. Eine weitere Parallele zur Kyrus-Geschichte ist die Erzählung des Evang. inf. Arab. c. 41—42, wie das Jesuskind mit anderen Kindern König spielte; dabei heilt es den kleinen Simon v. Kana vom Schlangenbiss. In einer Überlieferung bei Tabari (I, 649, 18 ff., vgl. I, 649, 10; 652, 5; 657 ff.; 705, 2 ff.; 714 ff.; 720 ff.), die auf eine syrische oder jüdische Chronik zurückgehen soll, figuriert nach Marquart, dessen Aufsatz in der Ztschr. d. deutschen morgenländ. Gesellschaft Bd. 49 S. 645 heranzuziehen ist, Kyrus als Zeitgenosse Johannis des Täufers. Vgl. auch u. S. 238 No. 6 u. 7.

hange, in dem der Passus steht, vergebens. Aber überhaupt der ganze dritte und vierte Akt des RG enthält nichts, was zu ihm passt. Die Geschichte ist nicht eine Allegorie des Todes Christi, sondern Aphroditian will damit die zänkischen Parteien der Juden, die christenfreundliche und die christenfeindliche, versöhnen, indem er sie auffordert, von der religiösen Frage den Blick auf das grosse Gebiet zu lenken, welches allen gemeinsam ist, und wo der Zwiespalt aufhören muss: auf die für alle gleiche sittliche Pflicht der Askese, welche den Glauben an einen göttlichen Richter und eine jenseitige Belohnung der Guten einschliesst. Schon bei einer ersten Veranlassung (S. 19, 25—21, 7) hatte er die Griechen und die Christen auf diese Thatsache als auf eine Wahrheit, in der sie mit einander eins sind, durch ein dreifaches Beispiel hingewiesen. Nun soll auch zwischen den streitenden Juden durch Mitteilung einer rührenden Anekdote von gleicher asketischer Tendenz die Friedensfahne aufgepflanzt und durch Vergegenwärtigung der abschreckenden Folgen, welche die Vernachlässigung dieser hohen Wahrheit nach sich zieht, zugleich ihre praktische Befolgung empfohlen werden. Für die Zusammengehörigkeit des Stückes mit den früheren asketischen Einlagen spricht auch der Umstand, dass hier S. 42, 18 f. wie dort S. 20, 12 die zukünftige Vergeltung durch den nicht gerade gewöhnlichen Ausdruck ἡ μέλλουσα ἐλπίς bezeichnet wird. Unter *Κόατος*, dem Vater S. 42, 3, versteht Wirth [1], welchem Schwartz [2] folgt, den Sasaniden Kawâdh. Da dieser 488 zur Regierung kam und 531 n. Chr. [3] gestorben ist, so würde die obere Grenze für die Berechnung der Entstehungszeit dieses Stückes und damit auch des früheren „Beispiels" ziemlich sicher bestimmt sein. Allein diese Identifizierung ist nicht erwiesen, ja nicht einmal wahrscheinlich. Wenn man von den unerheblichen Unterschieden in der Accentuation absieht, so herrscht trotz der sonstigen Uneinigkeit der Handschriften in Sachen der Eigennamen über jene Namensform eine ziemlich weitgehende Übereinstimmung. Cod. A wird die ursprüngliche Lesart bieten: *Κόατος ὁ Κοάτου*. Aber sogar von den vorhandenen Varianten weist auch nicht eine

1) Wirth S. 197 u. 202.
2) Sp. 2791, 44.
3) Justi, Namenbuch S. 159.

einzige die Worte *Καβάδης*, *Κάβατος*, *Κανάδης*, *Κωάδης* auf, welche mir als die gräzisierten Formen des Namens jenes bekannten Sasaniden begegnet sind.[1]) Auch die Erzählung selbst will zwar *Κόατος*, den Sohn, als einen vornehmen, reichen Mann angesehen wissen, aber mit keinem Zuge[2]) macht sie seinen königlichen resp. prinzlichen Charakter kenntlich. Hätte ihr Verfasser aber einen persischen Prinzen gemeint, so würde er in sehr unkluger Weise ein Hauptmittel zur Erzielung des beabsichtigten Effektes unbenutzt gelassen haben. Denn es liegt auf der Hand, dass die Standhaftigkeit der armen, niedrigen Hirtin um so lobenswerter und nachahmungswürdiger sein musste, je grösser die Versuchung war, die ihr in der Person eines so hochgestellten Liebhabers nahte. Auch Marquart ist überzeugt, dass mit *Κόατος* dem Vater nicht der König Kawâdh gemeint sei. Die in Justi's Namenbuch S. 159 vor ihm genannten Personen dieses Namens seien allerdings teils unhistorisch teils von unsicherer Lesung; vielmehr hätten gerade seit seinem Zeitalter Namen der iranischen Heldensage wie Kawâdh, Chosrau, Zarêr und Dscham Beliebtheit erlangt. Aber in dem uns bekannten Leben des Königs Kawâdh und seiner Söhne fehle jede Analogie zu unserer Legende, namentlich auch die Pointe, dass der Sohn kopfüber aufgehängt wird. Ferner deute der Name *Κόατος* auf Kleinasien hin. Zum Beweise zieht Marquart den lykischen Namen *Κοατα* heran, der auf einer Inschrift von Limyra zu lesen ist.[3]) In betreff des Eigennamens auf S. 42, 2, in welchem *-ανός* Suffix sein wird, hat sich mir kein einziger Erklärungsversuch als stichhaltig erprobt. Ich bitte vielmehr das *Ἀριγαβανῷ* S. 42, Z. 2 u. 21 in *Ἀριγαβανῶν* zu verwandeln und die Testimonia zu Z. 2 zu streichen. Dass das zugehörige Substantivum *κατοικία* gerade auf Inschriften Kleinasiens auftritt, hat Buresch[4]) gezeigt.

---

1) Justi, Namenbuch S. 159 f. u. 421; Pape-Benseler.

2) *Ἀποκρισιάριος* (S. 42, 5) ist auch für Isidorus Pelusiota († ca. 440) „Gesandter“ im allgemeinen Sinne des Wortes; daher er es lib. IV epist. 144, wo es der Zusammenhang fordert, noch durch das besondere Prädikat *βασιλικός* näher bestimmt.

3) Mor. Schmidt, The Lycian Inscriptions. 1868. No. 42. Pl. III; Arkwright in den Jahresheften des österr.-archäol. Instituts in Wien. Bd. II. H. 1. 1899. S. 53; vgl. Corp. Inscr. Graec. III. Add. No. 4315 l.

4) Buresch. Aus Lydien S. 2.

Marquart weist noch auf die Verwandtschaft, die im allgemeinen zwischen unserer Legende und den Thekla-Akten [1]) besteht, hin.

5.

Ich fasse das S. 129—217 Gesagte zusammen: das RG nennt selbst als eine seiner Quellen ein Buch aus der *Ἱστορία* des Philippus von Side, welches *Χρησμῳδίαι Ἑλληνικαί* über Christus und das Christentum enthalten habe. Und an verschiedenen Stellen des RG erkennen wir Einlagen in dasselbe, auf welche dieser Titel passt. Sie stimmen unter sich auch durch ihre Tendenz und in Einzelheiten genug überein, um die Vermutung zu erwecken, dass sie alle aus einem und demselben Ganzen stammen. Die Eigentümlichkeiten der überlieferten Stücke dieser Quelle des RG erklären sich, wenn man dieselben als Produkt des Zeitgeistes der beginnenden byzantinischen Reichskirche auffasst, sie also geschrieben denkt unter dem Einfluss des kirchlichen Synkretismus des 4. Jahrhunderts, der Vorgeschichte der antinestorianischen Bewegung, der sich entwickelnden Gleichstellung der mönchischen Lebensweise mit dem christlichen Lebensideal, sowie im Gegensatz gegen die Angriffe des Kaisers Julian auf das Christentum und gegen seine Angriffsweise. Wer ihr eigentlicher Urheber gewesen ist, lässt sich nicht mehr ausmachen. Kleinasien, das Heimatland des Philippus v. Side, oder, was noch mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat, das westliche Syrien, (Hierapolis, Antiochien) ist ihr Entstehungsort.

III.

Interessant wie die Erzählung des Aphroditian ist die im letzten Akt durch die christlichen Bischöfe aufgerollte Reihe von Zeugnissen, welche absichtlich oder unwillkürlich sogar nichtchristliche Zeitgenossen Jesu für seine Messianität und überhaupt für die Wahrheit der evangelischen Geschichte abgelegt haben (S. 34, 20—36, 11). In einigen Handschriften werden sie am Rande numeriert. Die zu Grunde liegenden Bibelstellen findet

1) Lipsius II, 424—467.

man im Register. Von diesen Zeugnissen deckt sich das Johannis des Täufers, der Gesandten des Hauptmanns von Kapernaum (Luc. 7, 2 ff.), des Jairus, des Kaiaphas, Judas Ischarioth und der bestochenen Grabeswächter mit dem recipierten Text des N. T.'s. Auch das dreifache Zeugnis der Magier, der „Führer" des jüdischen Volkes und des Herodes ist im wesentlichen eine Parallele zu Mth. 2. Nur weicht die Schilderung der Vorgänge im einzelnen insofern sowohl von dem kanonischen Bericht wie von der Erzählung des Aphroditian im ersten Teil des RG S. 15, 24—16, 21 ab, als behauptet wird, dass „„eure (samt den Magiern) mit Herodes zusammentreffenden Führer das bekannte „wo wird er geboren?" gesprochen haben."" Als blosse Variante des recipierten Textes haben wir wohl auch *Βασιλίσκος* S. 35, 16 d. h. den Namen des Mannes, dessen Sohn Jesus heilt, in Cod. A zu betrachten. Man trifft ihn auch in Handschriften des Evang. Joh. (c. 4, 46. 49) und in ausserkanonischen Schriften [1]) an. Westcott und Hort [2]) rechnen ihn zum „westlichen" Text. In einem Zusatz zu den lateinischen Pilatusakten tritt „quidam regulus" auf und beurkundet die Heilung seines Sohnes durch Jesus. [3]) Der Hosianna-Ruf S. 36, 3 f. beim Einzug in Jerusalem erschallt nach unserer Stelle aus dem Munde der Kinder, und auch sein Inhalt ist weder ganz synoptisch noch ganz johanneisch. Aber ich habe nicht den Eindruck, dass man hinter dieser Abweichung mehr suchen darf als eine freie Behandlung des biblischen Wortlautes.

Weiter entfernt von der kanonischen Überlieferung stehen die noch übrigen Zeugnisse. Allerdings, was den Nikodemus, Nathanael und Joseph v. Arimathia anlangt, so könnte man zunächst mit Zöckler [4]) auf den Gedanken kommen, dass der Verfasser, wie er z. B. Judas, den Verräter, zur Verherrlichung Christi citiert, so auch die Stellen Joh. 3, 1 ff. 7, 50 f.; 1, 46 ff. 21, 2 ff.; Mth. 27, 57. 59 nebst Parallelen sich einen Beweggrund habe sein lassen, um durch jene Männer Jesu Messianität zu

---

1) Tischendorf, N. T. Editio major I. 1869. S. 780.

2) Westcott and Hort, The new Testament in the original Greek. 1882. S. 76 Appendix.

3) Tischendorf, Evang. apocr. S. 357 Anm. zu c. S.

4) In seinem „Beweis des Glaubens". Jahrg. 1894. S. 361.

beglaubigen. Aber wenn man näher zusieht, so bemerkt man, dass die Reihenfolge der Zeugnisse keine willkürliche sondern nach dem Begriff gewählt ist, den der unsere vier Evangelien harmonistisch verbindende Verfasser von der Chronologie des Lebens Jesu hatte. Das erste Zeugnis ist das der Magier. Die letzten Zeugnisse sind das der Grabeswache und das des Josephus. Im Anschluss an das 4. Evangelium stellt er getreulich das Zeugnis des Kaiaphas (Joh. 11, 49 f.) dem der Hosianna-Rufer (Joh. 12, 13) voran. Das Zeugnis des „Königischen" (Joh. 4, 46 ff.) nimmt er mit dem der Abgesandten des Hauptmanns von Kapernaum zusammen und lässt das des Jairus erst auf sie folgen. Unter diesen Umständen muss man es für unwahrscheinlich halten, dass der Verfasser bei Nikodemus und Joseph von Arimathia die angegebenen neutestamentlichen Verse und bei Nathanael Joh. 21, 2 ff. im Auge gehabt habe. Denn die dort berichteten Thatsachen liegen zeitlich hinter der Hochzeit von Kana. In der Aufzählung der Zeugnisse aber stehen sie vor ihr. Aus demselben Grunde können auch nicht die bekannten apokryphen Überlieferungen über Nikodemus und Joseph von Arimathia gemeint sein. Voran geht der Hochzeit zu Kana in zeitlicher Beziehung nur die erste Begegnung Jesu mit Nathanael (Joh. 1, 46 ff.). Aber Nathanael wird im RG nicht für sich genannt, sondern durch *καί* zu Nikodemus und wiederum zu ihm Joseph, Bizes und Alexander addiert, wie andrerseits sie alle durch das vor *Νικόδημος* stehende *λοιπόν* von Johannes dem Täufer abgesondert sind. Und diese Summe von fünf Personen erhält nun ihre Apposition durch den merkwürdigen Relativsatz: „die auch zusammen mit ihm (Jesus) auf der Hochzeit Simons des Galilaeers gespeist haben, bei der er auch das Wasser in Wein verwandelte." Wer das *καί* zwischen *οἱ* und *συνέφαγον* durchaus mit „auch" übersetzen und von seiner epexegetischen Bedeutung hier nichts wissen will, mag meinetwegen annehmen, dass der Verfasser ausser der angegebenen Beteiligung dieser Männer an der Hochzeit zu Kana stillschweigend noch anderer, zum Teil im N. T. genannter Episoden aus ihrem Leben gedenke. Aber dass er auch berichtet, Nikodemus, Nathanael, Joseph von Arimathia, Bizes und Alexander seien mit dem Herrn auf der Hochzeit zu Kana gewesen, und der Bräutigam habe Simon der Galilaeer geheissen, dies scheint mir nach den Textworten sicher zu sein. Auch die Überlieferung, dass der

„Königische“ Joh. 4, 46 Prokonsul und Bruder des Jairus war, wird im N. T. nicht bezeugt.

Die Pilatusakten, in denen (c. 5) Nikodemus vor Pilatus eine Verteidigungsrede für Jesus hält, teilen nichts über seine angebliche Anwesenheit auf der Hochzeit zu Kana mit. Der spätere Überarbeiter [1]) unserer lateinischen Pilatusakten lässt zwar einen Juden erzählen, dass er der Weinverwandlung zugesehen habe, aber sein Name wird nicht genannt. — Den Nathanael identifizieren spätere Griechen, Aegypter und Abessynier mit Simon von Kana. [2]) Und die grossen griechischen Menaeen sowie die schwerlich vor dem 7. Jahrhundert entstandene *Σύνταξις τῶν ἀποστόλων* berichten, dass eben dieser Simon-Nathanael der Bräutigam von Kana gewesen sei. [3]) Aber mit dieser Tradition kann die Stelle im RG nicht zusammenhängen. Allerdings meint wohl auch dieses mit Simon dem Galilaeer weder den Simon Petrus noch Simon den Bruder Jesu (Mc. 6, 3), die auch Galilaeer sind. Denn sonst würde ihm gewiss ein anderes Attribut als *ὁ Γαλιλαῖος* gegeben worden sein, bei welchem man zuerst an das Mth. 10, 4 und Mc. 3, 18 *Σίμων ὁ Καναναῖος* (*Κανανίτης*) genannte Mitglied der Zwölfe denkt. [4]) Aber im RG werden überhaupt Nathanael und Simon von einander unterschieden. Nathanael wird an unserer Stelle gar nicht zu dem engeren Jüngerkreis gerechnet. Anderenfalls wäre nicht einzusehen, warum die wichtigeren Zeugen, Petrus und Genossen, übergangen worden sind. Der Mönch und Presbyter Epiphanius nennt den Bräutigam *Σίμων ὁ Κανανίτης* [5]), ebenfalls ohne zu sagen, dass er dieselbe Person wie Nathanael sei. Seine Angabe

---

1) Tischendorf, Evang. apocr. S. 356 A. zu c. 7; vgl. R. Hofmann S. 350 u. 354.

2) Lipsius I, 21; vgl. auch Kana, Nathanael und Simon Kananites im Register von Lipsius; Th. Zahn identificiert den Nathanael mit Bartholomäus, A. Resch mit Matthäus (Haussleiter im Th. L. Bl. 1898 No. 12 S. 131), diese beiden Apostel aber bringt, soviel ich weiss, ebenfalls die gute Überlieferung nicht in Verbindung mit der Hochzeit zu Kana.

3) Lipsius III, S. 150 A. 2; S. 151 A. 1.

4) Siehe oben S. 214 A. 1. In den Studia Sinaitica No. V. 1896 veröffentlicht M. D. Gibson ausser Sachen, die in die Pilatuslegende gehören, auch die Predigt und das Martyrium des Simon, des Sohnes des Kleophas.

5) Dressel S. 31 unten und 32 oben; vgl. S. 35.

führt ein dem Hippolytus v. Theben fälschlich zugeschriebenes Stück [1]), auf das mich Th. Zahn hinwies, weiter, indem es berichtet, dass Simon, der Zelote und Apostel, der zweite Sohn Josephs aus erster Ehe gewesen sei, und dass er den Namen *Καναvίτης* deshalb führe, weil er in Kana Hochzeit gehalten habe. — Ueber Joseph von Arimathia haben wir in den Pilatusakten ansehnliche apokryphe Überlieferungen, aber sie setzen ihn nur mit der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu in Beziehung. [2]) — Mit Alexander ist offenbar der Mc. 15, 21 genannte Bruder des Rufus gemeint. Er spielt in den mit dem Namen des Andreas zusammenhängenden Apostellegenden eine Rolle. Aber über ein Verhältnis dieses Sohnes des Simon v. Kyrene zu Jesus wird dort nichts berichtet. [3]) In der aethiopischen Dormitio Mariae werden Alexander und Rufus als Gehilfen des Petrus und Andreas beim Fischen vom Herrn berufen und in die Zahl der 72 Jünger aufgenommen. [4]) — Endlich *Βίζης* (*Βήζης*, *Βήζεις*) scheint ein bisher überhaupt nicht bekannter Name eines Jesusjüngers zu sein. H. Gelzer, der sich mit den Namen der 72 Jünger besonders beschäftigt hat, schrieb mir am 2. X. 1895, dass ihm der Name im vorliegenden Zusammenhange völlig fremd sei. Auch Th. Zahn teilte mir am 6. IV. 1899 brieflich mit, dass er diesen Namen, den er eher für hebräisch, resp. aramäisch als für griechisch halten möchte, nicht kenne. Im Register bei Lipsius finde ich ihn ebenfalls nicht. Dagegen kommt im Alexander-Roman, den die besprochenen *Χρησμῳδίαι Ἑλληνικαί* benutzen, der Name *Βίζας* vor [5]); im Pseudomethodius, der aus derselben Quelle schöpft, heiratet Alexanders Mutter den Byzas, den Gründer von Byzanz. [6]) Vielleicht ist aber *Βίζης* bloss irrtümliche Schreibung eines im Orientalischen oder Griechischen vorkommenden Namens der 72 Jünger.

---

1) Bei Diekamp S. 52; vgl. S. LXVII.

2) R. Hofmann S. 382—389. 402—407. Slavisches über Jos. v. Arim., was ich nicht näher kenne, siehe bei Bonwetsch (Harnack u. Preuschen S. 910).

3) Lipsius, Register S. 181 „Alexander“.

4) v. Dobschütz's Anzeige (Th. Lz. 1896. No. 21 Sp. 550) der Ausgabe der aethiopischen apokryphen Evangelien durch Robinson.

5) Ps.-Kallisth. ed. Müller III, 20 S. 129.

6) Sackur S. 27 u. 75.

In der Liste derselben bei Michael Syrus († 1199) stehen Joseph Philiton, „der den Heiland begrub", Nikodemus und Nathanael ebenfalls unmittelbar neben einander.[1]) Freilich, selbst wenn sich diese Gruppierung noch viel weiter zurück verfolgen liesse, so wäre damit für die Bestimmung der Abfassungszeit des in Frage stehenden Passus des RG noch nichts gewonnen. Denn es wird kaum möglich sein, in jedem Falle zu zeigen, ob die Legende über irgend eine Person des urchristlichen Zeitalters die Veranlassung zur Eintragung ihres Namens in jene Jüngerliste gewesen ist, oder ob das umgekehrte Verhältnis obgewaltet hat. Der dem *Σίμων* gegebene Beiname *ὁ Γαλιλαῖος* klingt altertümlich. Ein späterer Schriftsteller würde statt dessen eher *ὁ Καναναῖος* oder *ὁ Κανανίτης* (Mth. 10, 4) oder *ὁ ζηλωτής* (Luc. 6, 15) oder wie z. B. Pseudo-Dorotheus[2]) in harmonisirender Weise *ὁ ζηλωτὴς ὁ ἀπὸ Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας* (vgl. Joh. 21, 2) geschrieben haben. Aber vielleicht ist jenes Prädikat mit Bedacht gewählt worden, weil es darauf ankam, den Simon nicht als den Jünger sondern als den Joh. 2, 9 genannten Bräutigam zu charakterisieren. Es kann jedoch auch sein, dass er gar nicht mit dem Apostel Simon v. Kana identificiert werden soll.

Mag nun aber der Verfasser des RG seine ausserkanonischen Parallelen zur evangelischen Geschichte aus einer älteren Schrift entnommen haben oder nicht, jedenfalls wäre es gewagt, ihren Inhalt in allen Stücken auf eine vom kanonischen Bericht unabhängige Tradition zurückzuführen. Vielleicht hat ein phantasievoller Leser des N. T.'s die Worte des Nikodemus Joh. 3, 2 als Hindeutung darauf betrachtet, dass dieser die *ἀρχὴ τῶν σημείων* (Joh. 2, 11) mit erlebt habe, und dass sie auch der Anfang seiner heimlichen Freundschaft mit dem Herrn gewesen sei. Ebenso konnte jemand aus dem Zusammenhang des vierten Evangeliums folgern, dass mit denjenigen Jüngern, welche auf der Hochzeit waren (Joh. 2, 2), die *μαθηταὶ αὐτοῦ* im weiteren Sinne gemeint seien, und dass auch Nathanael zu ihnen gehört habe, dem der Herr noch mehr als den mit ihm zugleich genannten Jüngern kurz vorher den Beweis seiner Herrlichkeit geliefert hatte. (Joh. 1, 35—52), und der dazu noch selbst aus

1) Wirth S. 230.
2) Lipsius, Register S. 77 zu S. 147, 1.

Kana stammte (Joh. 21, 2). Die Identificierung des Σίμων ὁ Καναναῖος mit dem Bräutigam Joh. 2, 9 lag ebenfalls nahe. Ein grösseres Wagnis war es, die spärlichen Angaben des NT.'s über Joseph v. Arimathia und Alexander mit der Erzählung von der Hochzeit zu Kana zusammenzureimen. Aber man fand sie eben unter den Jüngern, die Joh. 2, 2 ohne nähere Abgrenzung als Hochzeitsgäste namhaft gemacht worden waren. Das Schicksal des „Königischen", welches dem des Jairus verwandt war, mag der ausgestaltenden Dichtung, in welcher ersterer zum Prokonsul avanciert, genügt haben, um zwischen beiden Männern eine nahe Blutsverwandtschaft zu konstatieren.

Dass letzte und merkwürdigste[1]) der jüdischen Zeugnisse für Christus ist das des Josephus.[2]) Es steht in einem Abschnitt, in welchem seitens der Christen gegen die Juden polemisiert wird, und es lässt gleichwohl eine niedrigere Schätzung der Person Christi zu, als die ist, welche seit den Tagen des Eusebius die Kirche dem Josephus zuschreiben durfte. In einem Artikel des Th. L. Bl. (1894 No. 16—17) habe ich zusammengestellt, was zu Gunsten der Echtheit dieses Zeugnisses gesagt werden kann.[3]) Aber damit ist die Frage nach dem Verhältnis des Josephus zu Christus noch nicht entschieden. Denn erstens ist es nicht ausgeschlossen, dass die Codd. AD mit ihrem ὡς (statt ὅς) S. 36, 8 den ursprünglichen Text bieten. In diesem Falle wäre zu sagen, dass der Verfasser den Josephus gar nicht citieren sondern den Inhalt eines den Lesern schon bekannten Josephuswortes summarisch ausdrücken will. Doch ist ὅς wahrscheinlicher. Dann hören wir etwas Neues. Im weiteren Verlauf meiner Studien wurde ich auf Beziehungen, die zwischen der Stelle und den kanonischen

1) Schon den Abschreibern der Codd. HJ ist es aufgefallen. Daher sie es am Schluss wiederholen.

2) Ein im Slavischen existierendes „Zeugnis des Josephus über Christus aus dem Chronographen" notiert Bonwetsch bei Harnack und Preuschen S. 917. Ich kenne es nicht näher.

3) Auf denselben nimmt v. Arneth (s. o. S. 58) Bezug. Doch irrt er, wenn er meint, dass das RG von Malalas veröffentlicht sei. Nach v. Arneth haben verschiedene Gelehrte, die Funk in seiner „Theol. Quartalschrift" 80. Jahrg. 1898. S. 510f. namhaft macht, das Verhältnis von Josephus zu Christus behandelt, aber anscheinend ohne die Stelle im RG zu kennen.

Lukasschriften existieren, aufmerksam. Zöckler's [1]) Übersetzung nämlich: ... „geredet über Christus als einen gerechten und guten Mann aus göttlicher Gnade kund gethan, durch Zeichen und Wunder vielen wohlthuend" ist an sich erlaubt. Aber es ist auch erlaubt. die Worte *ἀνδρός* bis *πολλούς* als eine dreifache Apposition zu *Χριστοῦ* zu fassen. Die erste ist *ἀνδρὸς δικαίου καὶ ἀγαθοῦ*. In der zweiten steht *ἐκ θείας χάριτος ἀναδειχθέντος* absolut, so dass unausgesprochen bleibt, als was er erwiesen ist, der christliche Leser aber selbstverständlich hinzudenkt: als Messias; die Dativi instrum. *σημείοις καὶ τέρασιν* zeigen dann an, wodurch er als der Gottgesalbte erwiesen worden ist. Die dritte Apposition ist *εὐεργετοῦντος πολλούς*. Diese letztere Gliederung des Satzes möchte ich für die vom Verfasser beabsichtigte halten. Denn wie es ungewöhnlich ist, zu sagen „durch Zeichen und Wunder wohlthuend", so natürlich ist es, dass das *ἀναδειχθέντος* nach dem *σημείοις καὶ τέρασιν* zu seiner näheren Bestimmung verlangt. Um aber als gerechter und guter Mann erwiesen zu werden, braucht man nicht gerade Zeichen und Wunder zu thun. Ich übersetze also, indem ich zugleich die Relativsätze auflöse: ... „welcher geredet hat über Christus als einen gerechten und guten Mann, der aus göttlicher Gnade durch Zeichen und Wunder ⟨als der Messias⟩ erwiesen wurde und vielen Gutes that". In dieser Form sieht nun aber das Zeugnis aus wie das durch die Aussagen über Christus in Luc. 23, 47 und Act. 10, 38 bereicherte Bekenntnis des Petrus in Act. 2, 22.[2]) Im Zeugnis des Josephus selbst lesen wir nur *εὐεργετῶν*. Aber S. 36, 20 greift es Aphroditian wieder auf und ergänzt es durch das in Act. 10, 38 noch stehende *ἰώμενος*. Die Verwandtschaft in der Benutzung von solchen keineswegs häufigen Ausdrücken durch unseren Josephus und durch die Lukasschriften lässt sich kaum aus einem blossen Zufall erklären. Irgend ein litterarisches Verhältnis des einen Autors zum anderen wird existieren. Die Behauptung Krenkel's,[3]) dass Lukas den Josephus benutzt habe, ist

---

1) Zöckler in seinem „Beweis des Glaubens". 1894. S. 361; vgl. Mai bei Migne 89, 1247f.

2) Der Cod. Bezae hat *δεδοκιμασμένον*; vgl. die Ausgabe der Acta durch F. Blass. 1895. S. 56.

3) M. Krenkel, Josephus und Lucas. 1894.

durch Belser [1]) in ihr gerades Gegenteil verwandelt worden. Des letzteren Gründe haben mich nicht überzeugt. Eher spricht manches für eine secundäre Abhängigkeit des Lukas von Josephus. [2]) Denkbar jedoch ist es, dass Josephus Quellen, auf denen unsere Apostelgeschichte beruht, gelesen, und dass ihre Lektüre auf die Fassung seines Zeugnisses über Christus eingewirkt hat.

Aber auch wenn die Stelle eine christliche Erfindung sein sollte, ist sie doch willkommen für die Kritik von Antiqu. XVIII, 3, 3. Ich habe bereits in meinem oben genannten Artikel darauf hingewiesen, dass alles gegen die Meinung spricht, der Verfasser des RG habe diese Stelle gekannt resp. für echt gehalten. Und gerade er gehört zu den wenigen Autoren, die nachweislich nicht von Eusebius sondern von dessen gelehrtem Nachfolger Philippus v. Side ihre kirchenhistorischen Kenntnisse entlehnen. Neben Photius haben wir also nunmehr einen zweiten Bürgen für die beschränkte Geltung der Stelle Antiqu. XVIII, 3. 3 in der alten Kirche. Ihr Ansehen hat eben nur so weit gereicht, als das Ansehen der eusebianischen Kirchengeschichte reichte. Damit ist zugegeben, dass sie ziemlich bald allgemein für echt betrachtet worden ist. Aber wir wissen jetzt, dass alte, in der kirchlichen Litteratur wohl bewanderte Männer sei es von ihrer Existenz sei es von ihrer angeblichen Echtheit nichts gewusst haben. Diese Thatsache erklärt sich am leichtesten unter der Voraussetzung, dass die in der alten Kirche in Umlauf befindlichen Handschriften der Werke des Josephus den Passus Antiqu. XVIII, 3. 3 noch nicht enthielten, derselbe also erst nachträglich in den Archetypus der uns bekannten und auffallender Weise jungen Handschriften des vielgelesenen Juden aus Eusebius eingeschaltet worden ist. Dass das Zeugnis im RG vom Verfasser des letzteren erfunden worden sei, halte ich nicht für wahrscheinlich. Sein Zeitalter war in Fälschungen schon zu dreist, als dass es sich mit diesem leisen Bekenntnis zur Messianität Jesu seitens des Josephus begnügt hätte. Ist es aber überkommenes Gut, so wird es auch im Falle seiner Unechtheit älter als Antiqu. XVIII, 3. 3

---

1) Belser in der „Theol. Quartalschrift" 1895/96.

2) Vgl. Bousset's Rezension des Buches von Krenkel in der Th. Lz. 1895. No. 15 Sp. 393 und Holtzmann ebenda. 1896. No. 3 Sp. 86.

sein. Wie überhaupt während der byzantinischen Zeit die Kirche in steigendem Masse sich befleissigt hat, die Autoritäten der nichtchristlichen Welt zu Verkündigern der christlichen Wahrheit zu machen (s. o. S. 138 f.), so hat sie immer mehr in Josephus den Mann gefunden, der alles bezeugen musste, was sie über das Leben des Herrn gern hören wollte. In Antiqu. XVIII, 3. 3 haben wir bereits eine Beglaubigung der biblischen Geschichte Jesu durch Josephus. In der nachnicaenischen Kirche musste Josephus sogar als Zeuge für apokryphe Überlieferungen herhalten. Eine christliche Novelle aus der Zeit nach Justinian stützt sich auf Josephus für ihre Mitteilung, dass Christus jüdischer Priester gewesen sei.[1]) Johannes, der Metropolit von Nicaea um 900, wagt es sogar, unter Berufung auf Julius I. von Rom und auf Epiphanius v. Salamis, den Josephus als Gewährsmann für die Richtigkeit des kirchlichen Termins der Empfängnis Johannis des Täufers sowie der Empfängnis und Geburt Jesu anzuführen.[2]) Man sieht, dass der Grad der Geschichtsfälschungen, welche nicht mit Unrecht von den Juden der alten Kirche vorgeworfen worden sind, im Laufe der Jahrhunderte gestiegen ist. Dagegen das Zeugnis im RG ist zahm im Inhalt wie in der Form. Im Hinblick auf seine Verwandtschaft mit den Stellen der Lukasschriften[3]) könnte man sagen, es trage noch den alttestamentlichen Charakter, welcher der Stimmung des eusebianischen Zeitalters und der Folgezeit nicht mehr genügte. Wenn wir ihm in der Entwicklung des Pseudo-Josephus[4]), der sich bereits zu den Zeiten des Origenes bemerkbar macht, seinen Platz anweisen wollen, so werden wir gut thun, es zu den frühesten Stücken desselben zu rechnen und noch vor Antiqu. XVIII, 3. 3 zu verlegen.

---

1) Vassiliev S. 71 f.; R. Hofmann S. 298. — Auch in der Palaea historica kommt Josephus vor gemäss Vassiliev S. XLVIII.

2) Joh. v. Nicaea, Sermo de nativitate Domini, bei Migne 96, 1441—1444 u. 1448; dazu Usener, Relig. Unters. S. 208 A. 46. Eine Handschrift der Weihnachtspredigt fand ich im Cod. Paris. gr. No. 900.

3) Den altertümlichen Zug der Stelle Act. 10, 38 betont auch J. Bornemann (Die Taufe Christi durch Johannes in der dogmat. Beurteilung der christl. Theologen der vier ersten Jahrhunderte. 1898. S. 18).

4) Von einem Pseudo-Josephus spricht auch Šestakov (vgl. Byz. Zschr. 1895 S. 156 f.); ich weiss aber nicht genau, wen er damit meint.

Dass dem Verfasser des RG auch für seine jüdischen Zeugnisse über Christus das stoffreiche Werk des Philippus von Side als Quelle gedient habe, ist eine naheliegende Vermutung.

IV.

Vom AT. und NT. macht der Verfasser des RG häufig Gebrauch, und zwar hauptsächlich im vierten der Bekämpfung der Juden gewidmeten Akt der Verhandlungen, teils durch direkte Citate aus der Bibel, denen meist eine Erklärung beigegeben ist, teils durch Anspielungen auf Bibelstellen. Im Register habe ich sie gesammelt. Eine Reihe von ihnen, namentlich solche, welche in den anderen Quellen des RG enthalten sind, wurden bereits besprochen. Die häufigen Citate aus dem Danielbuch sind wie die anderen ziemlich frei. Doch kann man sehen, dass die auf S. 30, 16—18. 30, 18—31, 1. 31, 19f. und das *λεπτῦνον* S. 31, 17 den von Swete angenommenen Text des Theodotion voraussetzen.[1]) In dem Citat S. 31, 1—4 (40, 12—14) hat Theodotion alllerdings *ἀπεσχίσθη*, nicht *ἐτμήθη*; aber Dan. 2, 45 bringt auch er das *ἐτμήθη*. An der Stelle S. 40, 19—23 stimmt keiner der besten Codices zum Text (Dan. 7, 13f.) der LXX und des Theodotion; dafür stehen ihre gemeinsamen Lesarten dem Hebräischen näher als die LXX. Das *καὶ ἔτι* S. 40, 23 habe ich, nachdem v. Gebhardt mich auf den Sprachgebrauch der Psalmen Salomo's (z. B. 9, 20. 11, 9[2]) aufmerksam gemacht hatte, mit in das Citat hineingezogen. Sonst ist aus dem AT. noch die Lesart *νεᾶνις* S. 40, 16 im Citat von Jes. 7, 14 bemerkenswert. Die LXX und Mth. 1, 23 haben bekanntlich *παρθένος*. Im RG bedienen sich des Wortes *νεᾶνις*, dem auch Aquila, Theodotion und Symmachus[3]) in ihren griechischen Bibelübersetzungen den Vorzug gegeben haben, die soeben zum Christentum bekehrten Juden Jakob und Pharas gegenüber ihren

1) Riessler (Das Buch Daniel. 1899) erklärt sich im Anschluss an Bludau die zahlreichen Berührungen des NT. und der patristischen Litteratur mit Theodotion's Übersetzung des Danielbuches daraus, dass bereits im 1. christlichen Jahrhundert neben der LXX eine andere griechische Übersetzung existierte, die Theodotion einfach revidierte.

2) Vgl. v. Gebhardt's Ausgabe in den T. u. U. XIII, 2. 1895. S. 116 u. 119.

3) Vgl. Field, Origenis Hexapl. II, 2. 1868. S. 443.

ungläubig gebliebenen Volksgenossen. Da das RG im übrigen sehr lebhaft für die jungfräuliche Geburt Christi eintritt und bei dem stark dichterischen Charakter der ganzen Schrift das Wort schwerlich als treue Erinnerung an ein von den beiden Judenchristen wirklich angewendetes Citat zu betrachten ist, so wird es insofern interessant, als es zeigt, dass auch im Sprachgebrauch des Verfassers des RG oder seiner Bibelhandschrift *νεᾶνις* und *παρθένος* als Synonyma galten. Das Wort Jesu bei Joh. 16, 33 wird S. 33, 23f. Gott selbst zugeschrieben.

V.

Dass auch dem Verfasser des RG, nicht bloss dem der *Χρησμῳδίαι Ἑλληνικαί,* seiner Quellenschrift, der Alexander-Roman als Vorbild gedient habe, glaubt Marquart daraus schliessen zu dürfen, dass die RG 38, 4f. genannten Völker, darunter die Unterthanen des fabelhaften Reiches der Semiramis, fast wörtlich auch in jenem vorkommen.[1]) Ferner hat er bemerkt, dass die dem RG eigentümlichen Namen *Μιθροβάδης* und *Πασάργαρος* anklingen an die Namen *Μιθριάδης* und *Πασαργῆς* im Alexander-Roman (ed. Müller II, 14 cod. A und II, 15).[2]) Er hofft auch, dass wir noch mehr Namen des RG im Pseudo-Kallisthenes antreffen werden, wenn wir erst eine vollkommenere Edition der letzteren Schrift besitzen. Eine Berührung der von dem Verfasser des RG an seiner Quellenschrift vorgenommenen Interpolation mit dem Alexander-Roman ist oben S. 166 erwähnt worden. Ob ihm das Märchen von den schwarzen Äthiopen, die auch Inder heissen (S. 24, 7—25, 4), der Alexan-

---

1) Ps.-Kallisth. ed. Müller III, 17. 18 S. 125 und II, 7 S. 62 (an letzterer Stelle siehe auch die Lesart des Cod. A); ed. Ryssel S. 378; ed. Raabe S. 85 u. 48. Vgl. Halévy in der Revue des études juives XXII. 1891. S. 144 u. 308; W. Brandt, Mandäische Schriften. 1893. S. 218f.; Wirth S. 202. — *Πάρθοι καὶ Μῆδοι καὶ Ἐλαμεῖται* kommen allerdings auch Act. 2, 9 vor.

2) Vgl. den Syrer bei Ryssel S. 277, den Armenier bei Raabe S. 56. Die Varianten der Namen an der Stelle II, 14. 23 (Cod. A) in Kroll's Kollationen sind nicht gross und für das RG überhaupt ohne Bedeutung. Marquart möchte den dort genannten *Ὀρνίφατος* (nach dem Armenier *Ἀρνίφατος*) mit dem *Ἀρφινάτος* im RG zusammenbringen.

der-Roman [1]) eingegeben hat, bleibt ungewiss. Jedesfalls erinnert der Bericht über ihre Befreiung von einer schmerzhaften Hautkrankheit durch die christliche Taufe auch an die Reinigung des Kaisers Konstantin vom Aussatz durch den römischen Bischof in den Silvester-Akten.[2]) Eine deutliche Bezugnahme des RG auf den Liber disputationis Archelai et Manetis habe ich nicht wahrgenommen. Aber die Rahmen, in denen sich beide Religionsgespräche bewegen, sind verwandt. Und wie das RG, so benutzt wahrscheinlich auch der Liber den Alexander-Roman.[3]) Auch das Glaubensbekenntnis des Aphroditian S. 19, 10—21 und seine Kritik der Schwächen des bestehenden Kirchentums S. 9, 15—10, 18 machen einen altertümlichen Eindruck. Im besonderen glaubt man aus dem Vorwurf S. 10, 14f., dass die Christen *μυσαρὰς μίξεις* lieben, eher die Gegner, welche Athenagoras bekämpfen musste, als einen Zeitgenossen der byzantinischen Reichskirche herauszuhören. Schon der Abschreiber des Cod. A hat *μίξεις* in *δόξας* verwandelt. Ich vermag aber nichts Gewisses über den quellenartigen Charakter der beiden Stücke beizubringen.

§ 5. Benutzung des RG.

Dass Johannes von Euboea (um 744) und die im 8. Jahrhundert geschriebene *Νουθεσία*, ferner die vor dem 9. Jahrhundert verfasste „Jakobsleiter" und die „Palaea", sowie der im 9. Jahrhundert lebende Abt Anastasius und der hinsichtlich der Zeit unbestimmbare Überarbeiter der Weihnachtspredigt, welche dem Basilius beigelegt wird, das RG gekannt und für ihre Schriftstellerei verwertet haben, ist in § 2 S. 87—111 gezeigt worden. Vielleicht die ältesten nachweisbaren Benutzer sind jene Scholiasten gewesen, welche ihm erklärende Anhänge hinzugefügt haben, und der von dem einen genannte Jude *Δῶρος*,

---

1) Vgl. Ps.-Kallisth. ed. Müller I, 1 S. 2. III, 8 S. 104. — *Αἰθίοπες*, welche *Ἰνδοί* genannt werden, kennt u. a. auch der Roman Barlaam und Joasaph (Migne 96, 861).

2) Vgl. Lichtenberger, Encyclopédie des sciences religieuses XI. 1881. S. 598; Smith and Wace. IV. S. 676².

3) Siehe oben S. 189. Über die in beiden vorkommende Verwertung der latinisierenden Endung *-ιανός* zur Bildung von Eigennamen siehe u. S. 247.

der sich über die Erzählung des Aphroditian lustig macht (s. o. S. 120—123. 153 f.). Auch die Tradition haben wir bereits (o. S. 76 f.) kennen gelernt, dass mindestens der interessanteste Teil des RG (11, 3—19, 9) zu der Weihnachtslektüre des Patriarchen Anastasius v. Antiochien († 599) gehört habe. Und eben diesen Teil setzt wohl auch Pseudo-Epiphanius (s. o. S. 195) voraus. Dagegen konnte das mutmassliche Verhältnis der folgenden Schriftsteller zum RG bisher noch nicht besprochen werden:

1. Der byzantinische Chronograph Malalas, der im Jahre 573 n. Chr. sein Werk abgeschlossen hat,[1]) verleiht Christo dieselben Attribute ἀγαθός und δίκαιος, wie Josephus im RG 36, 9. Und diese Übereinstimmung ist um so bemerkenswerter, als der genannte Abt Anastasius, der sicherlich das RG benutzt, ebenfalls den Herrn einen ἀνὴρ δίκαιος καὶ ἀγαθός nennt. Freilich der Zusatz des Malalas S. 248, 1 εἴπερ ἄρα τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον δεῖ λέγειν καὶ μὴ θεόν erinnert stark an das bekannte angebliche Zeugnis des Josephus Antiqu. XVIII, 3. 3. Im besten Falle also darf man sagen, dass Malalas beide Überlieferungen mit einander verschmolzen hat. Auch die geflissentliche Hervorhebung Jesu als des μέγας βασιλεύς seitens der Weisen aus dem Morgenlande bei Malalas S. 230, 1—8 ist auffallend in Anbetracht des Wortlautes der nach RG 18, 3 f. von ihnen nach der Rückkehr ins Perserland Christo geweihten Inschrift. Aber beweisen lässt sich auch aus ihr nicht die Bekanntschaft dieses byzantinischen Chronographen mit dem RG (s. o. S. 176 A. 4).

2. Andreas v. Creta († cr. 720), ein begeisterter Marienverehrer, nennt in seiner Schrift De imaginibus das dem Abgar geschenkte Bild Jesu in Edessa das erste und das Bild der Maria in Lydda das zweite von den durch alte Überlieferung beglaubigten Bildern. Er hat also unsere Erzählung nicht gekannt oder nicht gebilligt. Merkwürdig bleibt es aber, dass er die Maria νεφέλη und ζωοδόχος πηγή nennt.[2])

3. Hippolytus v. Theben, der Mönch und Presbyter Epipha-

1) Vgl. Th. Mommsen, Lateinische Malalas-Auszüge (Byz. Ztschr. 1895. S. 488).

2) Migne 97, Sp. 1302. 1304. 1312 u. 1316; dazu vgl. RG 12, 9 u. 15, 19.

nius, sowie der ἱστορικὸς Ἀφροδισιανός. — Auf die Erzählung des Aphroditian nimmt ein Fragment im Cod. gr. hist. eccl. Vindob. No. 9 [1]) und im Cod. gr. Tischendorfianus Bibliothecae Univ. Lipsiensis [2]) Bezug, welches aus der Chronik des Hippolytus von Theben stammen soll. Nach Lambecius beginnt es mit den Worten: *Ἱππολύτου τοῦ Θηβαίου ἐκ τοῦ χρονικοῦ αὐτοῦ συντάγματος περὶ γενεαλογίας τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου.* Bei Tischendorf steht die Überschrift: *Ἱππολύτου ἐκ τοῦ χρονικοῦ αὐτοῦ βιβλίου διδασκαλία.* Dann lauten die ersten Sätze: *Ἀπὸ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μέχρι τῆς τῶν μάγων παρουσίας ἔτη δύο* (Tisch.: *β'* statt *δύο*)· *πρὸ τοῦ γεννηθῆναι γὰρ αὐτὸν ἐφάνη ὁ ἀστὴρ αὐτοῖς* (Tisch.: *αὐτοῖς ὁ ἀστὴρ*) *ἐν Περσίδι καθὼς φησὶν ὁ Ἀφροδιτιανός· καὶ ἀπὸ τῆς εἰς Αἴγυπτον ἀναχωρήσεως μέχρι τῆς τελευτῆς Ἡρώδου υἱοῦ* (Tisch.: *τοῦ υἱοῦ*) *Ἀντιπάτρου ἔτη τρία* (Tisch.: *γ'* statt *τρία*). Die Erwähnung des Aphroditian als des Gewährsmannes deutet darauf hin, dass der Chronograph seine Kunde aus dem RG, nicht aus dessen alter Quelle geschöpft hat. Diekamp (S. XXX—XXXIV), dem wir eine gründliche, die früheren Arbeiten über diesen rätselhaften Hippolytus berücksichtigende Monographie verdanken, rechnet die beiden Fragmente nebst zwei verwandten Textzeugen zu den schon im 10. Jahrhundert bekannten Beimischungen in die ursprüngliche Chronik. Nach seiner Ansicht (S. 57—62) steht der zweite Satz (*πρὸ τοῦ—Ἀφροδιτιανός*) nicht im Einklang mit dem ersten, den er für ursprünglich hält. Den Zeitraum, in welchem Hippolytus geschrieben hat, begrenzt er (S. 157) durch die Jahre 650 und 750. Ich bin der Meinung, dass der erste Satz den zweiten nicht ausschliesst. Denn der Chronist rechnet mit ganzen Jahreszahlen, und Aphroditian (RG 17, 19f.) charakterisiert das Jesuskind als bei der Ankunft der Magier *δεύτερον... ἔτος παρὰ μικρὸν ἄγον.* [3])

---

1) Lambecius-Kollarius VIII Sp. 133; vgl. III Sp. 261, wo auch zu lesen ist, dass Sambucus bereits 1556 aus demselben Wiener Codex das Fragment lateinisch herausgegeben habe. Das Schriftchen des Sambucus scheint jetzt sehr selten zu sein.

2) Tischendorf, Anecdota S. 21ff.

3) Wegen der Beziehungen dieses Hippolytus zu Hegesipp vgl. Combefis bei Fabricius, Opera Hippolyti. Appendix zu Tom. I S. 40 etc. und Cave I, 398f. — Bemerkenswert ist, dass nach dem aus den *Ὑπομνήματα*

Epiphanius leitet seine Darstellung des Lebens der Maria, welche Dräseke [1]) noch in der ersten Periode des Bilderstreites, also noch im 8. Jahrhundert, Diekamp (S. 145) um die Zeit zwischen 800 und 813 geschrieben sein lässt, mit folgenden Worten [2]) ein: *ἐγκωμιασταὶ δὲ αὐτῆς πολλοὶ ἐκ τῶν ἁγίων πατέρων γεγόνασιν· οὐδεὶς δὲ ἐξ αὐτῶν περὶ τῆς βιώσεως αὐτῆς καὶ τῶν χρόνων ἢ τῆς ἀνατροφῆς ἢ τοῦ τέλους ὀρθῶς καὶ εὐαποδέκτως ἐσήμανεν. ἀλλὰ καὶ οἱ ἐπιχειρήσαντες καὶ μέρη τινὰ εἰπόντες οὐκ ὠρθοτόμησαν ἀλλ' ἑαυτοῖς ἐγένοντο κατήγοροι οἷον Ἰάκωβος Ἑβραῖος καὶ Ἀφροδισιανὸς Πέρσης καὶ ἄλλοι τινὲς μόνον περὶ τῆς γενέσεως* (Varianten *γεννέσεως* und *γεννήσεως*) *αὐτῆς εἰπόντες εὐθέως ἐσιώπησαν· περὶ δὲ τῆς κοιμήσεως αὐτῆς Ἰωάννης ὁ Θεσσαλονικεὺς πολυθρύλλητον ποιησάμενος λόγον αὐτὸς ἑαυτὸν ἐπεσκίασεν.* Gleich dahinter kritisiert er noch einige andere Vorgänger seines Werkes, den Hippolytus von Theben aber nicht. Diesen fasst er erst am Schluss (S. 39f.) und zwar in sehr sanfter Weise an, da, wo er seiner Angabe [3]), dass Maria nur 59 Jahre alt geworden sei, die Überlieferung des Andreas v. Kreta vorzieht,. nach der sie *εἰς βαθὺ γῆρας* gelangte. Mit der Schrift des Hebräers Jacobus, den Epiphanius auf eine Stufe mit Aphrodisian stellt, ist, wie die an einer anderen Stelle seines Buches aus ihr gezogene Mitteilung zeigt, das Protevangelium Jacobi oder eine freie Bearbeitung des-

---

des Sophronius stammenden Stück des Hippolytus der Apostel Johannes nur bis zu Domitians Zeit gelebt hat (Lambecius-Kollarius III Sp. 123; Diekamp S. 118).

1) In der Byz. Zschr. IV. 1895. S. 346—362.

2) Dressel S. 13f.; ein Abdruck aus Migne steht im „*Σωτήρ*" 1892/93 (vgl. Ph. Meyer in der Byz. Zschr. 1895. S. 200); nach Byz. Zschr. 1897, 214 hat Vasiljevsky 1886 den Epiphanius Monachus ediert, ich kenne aber die Ausgabe nicht; eine lateinische Handschrift seines Werkes enthält Cod. Borbon. No. 41 (s. o. S. 89 A. 2), zwei griechische Handschriften stehen bei *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς* I S. 259 No. 162 und II S. 106 No. 60. — Auch Epiphanius (Dressel S. 28) hat die dem Eusebius unbekannte Tradition, dass die beiden von Domitian vernommenen Verwandten Jesu *Ζωκήρ* und *Ἰάκωβος* geheissen haben. Es verlohnt sich also seine Quellen noch mehr zu durchforschen, als es bisher geschehen ist (vgl. Harnack u. Preuschen S. 484 u. 128).

3) In Übereinstimmung mit ihr giebt der Talmud das Alter der Maria an (Laible, Jesus Christus im Talmud. 1891. S. 12).

selben gemeint.[1]) Für die Vermutung, dass Epiphanius mit der Schrift des Ἀφροδισιανὸς Πέρσης die Erzählung des Aphroditian im Auge gehabt habe, wäre die Verschiedenheit der Namenschreibung kein Hindernis. Denn es ist leichter anzunehmen, dass Epiphanius oder seine Quelle aus dem sonst nicht weiter überlieferten Ἀφροδιτιανός die gangbarere Form Ἀφροδίσιος (s. o. S. 194) oder Ἀφροδισιανός[2]) gemacht habe, als zu glauben, dass neben Ἀφροδιτιανός und ebenfalls in Persien ein uns sonst unbekannter Mann gelebt haben sollte, der wie jener über die Maria geschrieben und fast ebenso wie er geheissen hätte, und der doch eine von ihm ganz verschiedene Person gewesen wäre. Aber da sein Ἀφροδισιανός περὶ τῆς γενέσεως der Maria geschrieben hat, so muss überhaupt ein anderes Schriftstück gemeint sein als RG 17, 21–23. Und, indem er (Dressel S. 29, 23f.) versichert, dass das Jesuskind seiner Mutter κατὰ πάντα ähnlich war, widerspricht er sogar der deutlichen Angabe des RG 17, 20f. Auch bei der Nachricht über die Magier (Dressel S. 25, 3 ff.)[3]) verrät Epiphanius keine Kenntnis des RG.

Dagegen reimt sich alles, wenn wir annehmen, dass er eine Marien-Biographie kritisiert hat, die uns, vielleicht fragmentarisch, noch erhalten ist und ein interessantes Denkmal der altkirchlichen Marienverehrung bildet.[4]) In ihrer längeren Form kenne ich sie als anonymes Litteraturstück, das eine Chronologie des Lebens der Maria sowie eine Schilderung ihres Charakters und ihrer körperlichen Erscheinung enthält. In der kürzeren Rezension, die schon mehrere Male gedruckt worden ist,[5]) fehlt die Chronologie. Dafür wird aber die Personalbeschreibung eingeleitet durch die Worte: ἰστέον, ὅτι κατὰ τὸν ἱστορικὸν Ἀφροδισια-

---

1) Vgl. Dressel S. 23, 4 ff. mit Protev. Jacobi c. 17—20 und mit dem Evang. Ps.-Matthaei c. 13 bei Tischendorf, Evang. apocr. S. 31—39 u. 76—79.

2) Dieser Name kommt nach Pape-Benseler in der späteren Zeit vor.

3) Vgl. auch Dressel S. 4, 9; doch sprechen Dräseke (Byz. Zschr. IV. 1895. S. 349 ff.) und Diekamp (S. 145) das Reisehandbuch unserem Epiphanius ab.

4) Die Handschriften s. bei Diekamp S. LXV A. 5. Im allgemeinen vgl. Th. Zahn. Die Dormitio s. Virginis (Neue kirchl. Zschr. 1899).

5) Schwartz, Sp. 2788. Vgl. auch das Verzeichnis der griech. Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin. 2. Thl. hrsg. v. De Boor. 1897. S. 220 Sp. 1 No. 377, 13.

νόν.[1]) Die an sich naheliegende Vermutung, dass diese biographische Skizze eine Interpolation in das RG sei, hat sich mir nicht bewahrheitet. Obwohl nämlich besonders in jüngeren Handschriften das RG durch mehrfache Zusätze bereichert worden ist, so habe ich doch nirgends jene Materie angetroffen. Selbst der Cod. Q, der ein stark subjektives Gepräge trägt, erlaubt sich zu RG 17, 16 nur eine kurze Genealogie[2]) der Maria zu geben, die sprachlich und sachlich in keinem Zusammenhange mit ihr steht. Auch die Handschriften der Bearbeitung des RG durch Johannes v. Euboea enthalten sie, soweit ich sehe, nicht. Dagegen kann ich wenigstens eine Handschrift der Marien-Biographie des Epiphanius namhaft machen, in welcher aus dem *Ἀφροδισιανὸς Πέρσης* ein *Ἀφροδίσιος ὁ Πέρσης* geworden ist.[3]) Und im Verlaufe seines Werkes (Dressel S. 18, vgl. S. 29) bringt Epiphanius fast wörtlich die fragliche Personalbeschreibung der Maria. Es ist klar, dass sie bei der Lage der Dinge *ἱστορικὸς Ἀφροδισιανός* (oder *Ἀφροδίσιος*) betitelt werden konnte. Und nach Diekamp (S. XII und LXVf.)[4]) hat Epiphanius selbst keinen Zweifel darüber gelassen, dass sie aus dieser Quelle entlehnt ist. Die Chronologie in der längeren Rezension stimmt im wesentlichen mit den Daten überein, welche der ebenfalls von Epiphanius benutzte Hippolytus v. Theben (Migne, 117 Sp. 1049 CD: Diekamp S. 19) über das Leben der Maria giebt.[5]) Irgend ein

---

1) Bei Schwartz Sp. 2788 Z. 34 ist *Ἀφροδιτιανόν* wohl Druckfehler für *Ἀφροδισιανόν*.

2) Sie lautet: *οἱ δὲ μάγοι πρὸς αὐτήν· τίνος γένους ὑπάρχεις, ὅτι τοιοῦτον ἀπεκύησας; ἡ δέ· γένους μὲν βασιλικοῦ καὶ ἱερατικοῦ τοῦ τε Δαυὶδ καὶ Ἀαρὼν ἐγὼ ὑπάρχω πρόγονος*(!), *ῥίζης δὲ τοῦ Ἰούδα, θυγάτηρ μὲν τοῦ Ἰωακείμ, γέννημα δὲ τῆς Ἄννης*.

3) Es ist ein Codex der Bibl. Kryptoferratensis, ungefähr saec. XIV, welcher in dem Buch von Toscani und Cozza (s. o. S. 54) S. XIX genannt wird. Im Register des Katalogs der Jerusalemer Handschriften, den wir *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς* verdanken, steht unter der Rubrik *Θεοτόκος: βίος αὐτῆς* (I, 569; II, 836; III, 396) noch manches hierher gehörige Material, u. a. ein Marienleben, das noch nicht ediert zu sein scheint.

4) Der Codex Kryptoferr., den Diekamp als Zeugen beibringt, ist wohl derselbe, den ich in der vorangehenden Anmerkung genannt habe.

5) Am Schluss der Fragmente des Hippolytus bei Migne 117 Sp. 1053 ff. steht eine jetzt anonyme Schilderung der körperlichen Erscheinung Christi. Man kann mit ihr die Schilderung bei Epiphanius (Dressel S. 29) vergleichen.

Zusammenhang zwischen jener Skizze und zwischen Epiphanius beziehungsweise Hippolytus muss also existieren. Zur Zeit darf wohl folgendes über ihren Ursprung behauptet werden: a. die Schilderung der äusseren Gestalt der Maria ist, wie auch Schwartz (Sp. 2790 Z. 21 ff.) annimmt und wie besonders das seltene und auffallend angewendete *σιτόχροος* zeigt, irgendwie abhängig von dem Signalement, welches Aphroditian RG 17, 21—23 (vgl. 33, 1 f.) von der Maria liefert; aus seiner Erzählung über das Benehmen der Maria konnte sich ein idealisierender Kopf sehr wohl die Anschauung von ihrem Charakter und ihrer Lebensweise zurechtmachen, die im mittleren Stück jener Skizze ausgesprochen ist; b. die Skizze spiegelt den Geist der erst nach den nestorianischen Streitigkeiten in Aufschwung kommenden begeisterten Marienverehrung wieder, in welcher man nicht genug Hohes und Herrliches von der Gottesmutter glaubte rühmen zu können. Die nüchterne und zurückhaltende Schilderung im RG macht ihr gegenüber einen alterthümlichen Eindruck; c. der Aphroditian des RG ist noch mit 80 Jahren ein überzeugter heidnischer Philosoph und will kein Christ sein. Er kann also nicht jenen Panegyrikus auf die Maria verfasst haben; d. wenn letzterer gleichwohl Beziehungen zum RG hat, so werden wir uns dieselben daraus zu erklären haben, dass ein Späterer den Namen des Aphroditian in der Form von *Ἀφροδίσιος* oder *Ἀφροδισιανός* und seine Erzählung benutzt hat zur Abfassung einer Marien-Biographie, die dann wieder von Epiphanius und anderen verwertet worden ist; e. da Hippolytus v. Theben die auf das RG zurückweisende Namensform *Ἀφροδιτιανός* gebraucht, so ist seine Berührung mit dieser Biographie wohl nicht daraus zu erklären, dass er sie benutzt, sondern daraus, dass das umgekehrte Verhältnis obgewaltet hat und erst vom Biographen der Name verändert worden ist. Sollte nun Diekamp mit seiner Datierung der Lebenszeit des Hippolytus und des Epiphanius recht behalten, so würden wir den *ἱστορικὸς Ἀφροδισιανός* etwa in die 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts zu verlegen haben.[1])

Wenn Pseudo-Damascenus seine Beschreibung der Gestalt

1) Codd. Par. II, S. 497 No. 2408 enthält unmittelbar hinter der in Frage stehenden Skizze der Marien-Biographie noch: De beata Anna et ejus liberis excerpta ex Hippolyti Thebani, ut videtur, Chronico.

Jesu nicht aus RG 17, 21—23 herausgesponnen oder nicht von anderen entlehnt hat, die das *σιτόχροος*[1]) ebenfalls von dort herübernahmen, so ist zu vermuten, dass er mit jenem Ableger des RG zusammenhängt. In seiner Epistola ad Theophilum imperatorem[2]) liefert er nämlich eine Schilderung des dem Äusseren der Maria ähnlichen Aussehens Jesu, welche mehreres, darunter wieder das *σιτόχροος*, mit der Schilderung der Maria im *ἱστορικὸς Ἀφροδισιανός* und bei Epiphanius gemeinsam hat und eingeführt wird mit den Worten: *καθὼς οἱ ἀρχαῖοι ἱστορικοὶ διαγράφουσιν.* Die merkwürdige Überlieferung, dass der Herr weizenfarbig gewesen sei, finden wir auch im Malerbuch vom Athos und bei Nicephorus Kallisti.[3]) Man sieht, dass die Vorstellungen der Byzantiner vom Aussehen des Heilandes denjenigen von der Gestalt seiner Mutter entnommen sind und zum Teil in der Erzählung des Aphroditian wurzeln. Im *ἱστορικὸς Ἀφροδισιανός* folgt auf *σιτόχροος* sogleich *ξανθόθριξ*; die Späteren haben also, wie es wohl auch ursprünglich gemeint war, das „weizenfarbig" nicht auf das Aussehen des Haares, sondern auf dasjenige der Haut, speziell des Gesichts bezogen.[4])

Zur Verdeutlichung des Gesagten teile ich den längeren Wortlaut des *ἱστορικὸς Ἀφροδισιανός* aus Cod. Vindob. gr. No. 58[5]) fol. 138 mit. Im Jahre 1893 hat der damalige Amanuensis der Wiener Hofbibliothek Dr. R. Beer mir das Fragment abgeschrieben. Prof. Dr. Ritter v. Hartel, der die Abschrift nach dem handschriftlichen Text revidierte, teilte mir noch mit, dass der Codex jünger als die Wende des 15./16. Jahrhunderts zu sein scheint. Zum Ganzen wolle man das RG 15,

---

1) Wegen des *σιτόχροος* siehe oben S. 161 A. 3.

2) Bei Le Quien, Opera Joh. Damasc. I, 631 A.

3) Dressel S. XI; Kraus, Geschichte I S. 177; derselbe: Real-Encykl. II, 15 f.; Nic. Müller, Christusbilder (bei Herzog-Hauck) 1897. S. 65. An letzterer Stelle steht, dass die im Slavischen erhaltenen kath. *πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων* dem Herrn eine bräunliche Gesichtsfarbe zuschreiben.

4) Beachte den Acc. von *σιτόχροος* in den Codd. DF S. 17, 22. — Über Beziehungen (eines anderen?) Ps.-Damascenus zu den *Χρησμῳδίαι Ἑλληνικαί* s. o. S. 89 A. 1.

5) Bei Nessel I, 139, bei Lambecius-Kollarius V, No. 283 Sp. 482; vgl. Sp. 362 u. 30.

24—18, 17 und 33, 1f., im besonderen RG 17, 21—23 nachsehen: *Μαριὰμ μόνη αὕτη ῥύσεται ἰοῦ ἅπαντας μισοκάλου· ἔζησεν οὖν ἡ ὑπέραγνος θεοτόκος ἐν τῇ ἀνθρωπότητι οὕτως· ἐν τῷ ναῷ τοῦ κυρίου ἔτη ιδ΄, ἐν τῷ οἴκῳ Ἰωσὴφ μῆνας ις΄* [1] *καὶ εὐηγγελίσθη καὶ ἔτεκε τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν· ὁμοῦ ἔτη ιε΄ καὶ μὴν εἷς· καὶ ἐπὶ τῆς τοῦ κυρίου ἐνανθρωπήσεως ἔτη τριάκοντα τρία καὶ μετὰ* [2] *τὴν ἀνάληψιν ἔτη ἕνδεκα ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου· ὁμοῦ ἔτη νθ΄ καὶ μετέστη εἰς οὐρανοὺς πρὸς τὸν κύριον. τὸ δὲ ἦθος αὐτῆς οὕτως εἶχε· σεμνή,* [3] *ὀλιγόλαλος, ταχυπήκοος, σεμνοπεριπάτητος, ἀπαρρησίαστος πρὸς πάντα ἄνθρωπον, ἀγέλαστος, ἀτάραχος, ἀόργητος, εὐπροσκύνητος, τιμητική,* [4] *προσκυνοῦσα καὶ τιμῶσα πάντα ἄνθρωπον ὥστε θαυμάζειν πάντας τὴν σύνεσιν αὐτῆς καὶ τὸν λόγον. οἱ δὲ χαρακτῆρες αὐτῆς οὕτως· τῇ ἡλικίᾳ μέσῃ, ἄλλοι δὲ τρίπηχυν αὐτὴν εἶναι λέγουσιν, σιτόχροος,* [5] *ξανθόθριξ, ξανθόμματος, εὐόφθαλμος, μαυρόφρυς,* [6] *μεσόρριν,* [7] *μακρόχειρ, μακροδάκτυλος, ἄτυφος, ἀσχημάτιστος,* [8] *ἀβλάκευτος, ἱμάτια αὐτόχροα* [9] *φοροῦσα καὶ ἀγαπῶσα· καὶ μαρτυρεῖ αὐτῆς τὸ ὠμοφόριον* [10] *τὸ ἐπὶ τοῦ ναοῦ αὐτῆς κείμενον.*

4. Die Kosmographia Ravennatis Anonymi (II, 12), deren griechische Grundschrift gegen Ende des 7. Jahrhunderts entstanden und nicht lange nachher erweitert worden sein soll, nennt unter denen, welche eine Beschreibung des Orients in

1) Diese Zahl kann nicht ursprünglich sein, wie die gleich darauf folgende Addition beweist. Es wird dafür *δ΄* einzusetzen sein. Dann kommen in der That 15 Jahre und ein Monat heraus, vorausgesetzt, dass man die Schwangerschaft der Maria auf 9 Monate bemisst.

2) *μετὰ* ist in der Handschrift undeutlich geschrieben.

3) Cod.: *σεμνόν.*

4) Cod.: *τιμητιμη.*

5) Cod.: *σιτόχρωος.*

6) Cod.: *μακρύφυς?*

7) Cod.: *μεσόριν.*

8) Cod.: *αἰσχημάτιστος.*

9) Cod.: *αὐτόχρωα.*

10) Von dem in einer Kirche deponierten Schleier der Maria redet Leo Grammaticus (Ducange, Glossarium . . . graecitatis. Tom. II. 1688. Sp. 1789). Auch in dem späten Anhang zu den Thekla-Akten spielt der Schleier eine Rolle (Boissonade Anecdota graeca. vol. III. 1831. S. 475; Lipsius u. Bonnet Acta apost. apocr. I. 1891. S. 272; vgl. Krüger S. 232).

griechischer Sprache lieferten, den „Philosophen Adfroditianus." [1]) Da der Ravennate auch schwindelhafte Namen nennt, so lässt sich mit dieser Notiz nicht viel anfangen. Sollte er den *ἱστορικὸς Ἀφροδισιανός* meinen?

5. Aus der Chronik des Georgius Monachus (Hamartolus), der zwischen 842 und 867 schrieb, hat Tischendorf [2]) einen eigenartigen, die Abgar-Sage betreffenden Passus edirt, an dessen Schluss es heisst: *καὶ μέντοι καὶ πρὸ τούτου* (Abgar) *πάλιν ἱστόρηται ὡσαύτως, ὅτιπερ τοῦ κυρίου τεχθέντος ἐν Βηθλεὲμ ὁ τῶν Περσῶν βασιλεὺς εὐφυῆ τινα ζωγράφον ἐξέπεμψεν, ὃς τήν τε τοῦ τεχθέντος καὶ τῆς τεκούσης εἰκόνα διαγράψας πρὸς αὐτὸν ἤγαγεν. εἰ δὲ οὐ πάντα κατὰ τὴν εὐαγγελικὴν ἱστορίαν ἀναγέγραπται, οὐ πάντως παρὰ τοῦτο καὶ ἄπιστα. οὐδὲ γὰρ τἄλλα σημεῖα ἃ ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἀθετητέον, πολλά γε ὄντα ὡς μηδὲ χωρεῖν τὸν κόσμον καθ' ἓν γραφόμενα.* Dieselbe Notiz steht in der von Muralt [3]) besorgten Ausgabe des Georgius. Sie hängt direkt oder indirekt mit RG 17, 23ff. zusammen. Übrigens ist nicht sicher, ob der vielfach ältere Quellen benutzende Georgius selbst oder ob sein späterer Überarbeiter aus dem RG geschöpft hat. [4])

6. Die oben S. 214 A. 1 aus Tabari herangezogene chronologische Parallele zwischen Kyrus und Johannes dem Täufer ist vielleicht aus RG 11, 9ff. geflossen.

7. Der arabische Historiker Masudi [5]) († 957), mit dem mich Marquart bekannt gemacht hat, bringt ähnlich wie das RG den Kyrus mit Christus in Verbindung, indem er erzählt, dass dem Kyrus bei der Geburt des Messias ein Stern erschienen sei, und dass er drei Boten mit Geschenken absandte, um dem Neugeborenen zu huldigen.

8. In welcher Beziehung die apokryphe Liste der persischen

---

1) Fabricius-Harles XI, 578; Teuffel II, 1296ff.

2) Tischendorf, Anecdota S. 102.

3) Georgii monachi, dicti Hamartoli Chronicon ... ed. E. de Muralt. Petropoli 1859. S. 237. Unter den wenigen Varianten gegenüber dem Texte Tischendorf's ist die wichtigste: *καὶ μέντοι καὶ πρὸ τούτου πάλιν, ὡς αὐτὸς ἱστορεῖται.*

4) Vgl. Krumbacher, S. 352ff.

5) Maçoudi, Les prairies d'or. Tom. IV. Hrsg. v. C. Barbier de Meynard. Paris 1865. S. 79f.

Könige im Cod. Paris. 1775,[1]) wo der König Ἀρινάτος vorkommt, zu dem RG steht, lässt sich wegen der Kürze derselben nicht bestimmen.

9. Über das Verhältnis von fälschlich dem Johannes Damascenus beigelegten Schriften zum RG musste ich schon oben S. 89 A. 1 und S. 235f. handeln.

10. Verschiedene Kirchenmänner ersten Ranges und Normaltheologen der byzantinischen Zeit wie Johannes Damascenus (s. o. S. 88f.), deren Gelehrsamkeit mindestens ebenso ausgebreitet war als die eines Johannes v. Euboea, Andreas v. Kreta, Germanus v. Konstantinopel, Theodorus Studita, und die bei der Behandlung ihrer Themata zur Heranziehung der Erzählung des Aphroditian sich förmlich aufgefordert fühlen mussten, scheinen vom RG keinen Gebrauch gemacht zu haben.[2]) Der Grund wird nicht in ihrer Unkenntnis von der Sache als vielmehr darin zu suchen sein, dass es wegen seiner zum Teil liberalen Anschauungen und synkretistischen Neigungen als ein verdächtiges und gefährliches Werkzeug in der Hand der Vorkämpfer der Orthodoxie angesehen werden musste. Für ein solches ist es wohl auch von den Vätern des 2. nicaenischen Konzils gehalten worden. Sie haben sich aus allen Winkeln der kirchlichen Litteratur angeblich historische Zeugen für die Altertümlichkeit und Gottwohlgefälligkeit des Bilderdienstes zusammengesucht und sind bei ihrer Auswahl vor den tollsten Wunderberichten nicht zurückgeschreckt. Aber das RG, dessen erster Teil ein gegenüber anderen Legenden solides Fundament für die Verteidigung der Bilderverehrung darbot, finde ich nicht von ihnen herangezogen.

11. Das Abendland verrät, soweit ich sehe, keine Kunde vom RG, nicht einmal von der Erzählung des Aphroditian,[3]) obwohl die zahlreichen Predigten, die man dort über das Epiphanienfest als das Fest der Offenbarung Christi unter den Heiden gehalten hat, eine einladende Gelegenheit zu erbaulicher Verwendung jener Erzählung boten, die auf viele Gemüther kräftiger wirken mochte als der schlichte kanonische Bericht von den Weisen aus dem Morgenlande.

---

1) Wirth S. 198.

2) Dass Philoxenus (s. o. S. 207) kein Bilderfreund war, zeigt Assemanus, Bibl. or. II S. 21f.

3) Nur der Name Adfroditianus (s. o. S. 237f. No. 4) kommt vor.

In Summa: Es ist sehr schwer, in der fast unübersehbaren Masse der altchristlichen Litteratur alle Stellen zu treffen, an welchen das RG benutzt wird. Aber allem Anschein nach findet man seine Existenz erst im 8. Jahrhundert sicher bezeugt. Hierbei ist jedoch zu bedenken, dass der hellenenfreundliche Geist und die apokryphen Bestandteile des RG einer schnellen und weiten Verbreitung des Werkes in der Kirche hinderlich sein mussten. Auch ist es nicht ausgeschlossen, dass schon Zeitgenossen des 5. und 6. Jahrhunderts uns Kunde davon geben.

§ 6. Der Verfasser und sein Werk.

a.

Dass nur aus einem Irrtum das RG mit Julius Afrikanus in Zusammenhang gebracht worden ist, wurde schon oben S. 51 gezeigt. Der Cod. C und nach ihm die Codd. HILMN QRU schreiben das RG dem Anastasius, Patriarchen von Antiochien. zu. Aber selbst C, der beste unter den genannten Zeugen, nennt nur in der Überschrift den Autor, jedoch nicht in der Unterschrift. In § 2 S. 112ff. ist ferner gezeigt worden, dass die von jenen Handschriften vertretene Überlieferung des RG zum Teil eine jüngere und bereits getrübte ist im Vergleich zu den Codices ABDF und Genossen, und dass diese letzteren das RG als ein anonymes Werk darbieten. Sodann nennt der älteste sichere Benutzer des RG, Johannes v. Euboea,[1]) soviel ich sehen kann, den Verfasser nicht, obwohl dieser. wenigstens nach der späteren Tradition, ein berühmter Mann gewesen sein soll. Im Cod. Vatic. 1816 (s. o. S. 90), einer der Handschriften der in Betracht kommenden Predigt des Johannes v. Euboea, wird zwar angegeben, dass sie aus der Erzählung des Anastasius Ant. über die Vorgänge in Persien schöpfe. Aber auch die in diesem Codex vorliegende Tradition ist nicht mehr rein, da sie jene Predigt nicht ihrem wahren Urheber, sondern fälschlich dem Johannes v. Damaskus zueignet. Das Schweigen des Johannes v. Euboea über den Verfasser des RG ist nun um

1) „ἄλλοθεν“ ist alles, was er über die Herkunft seiner Quelle sagt; vgl. o. S. 92.

so lehrreicher, als der ihm bekannte Text desselben zu der von Cod. C vertretenen Textgruppe (s. o. S. 117) gehört. In den Akten des 2. Konzils von Nicaea [1]) finde ich mehrere Male den Anastasius Ant., das RG aber nicht erwähnt.

Die alte Kirchengeschichte kennt zwei Patriarchen der Stadt Antiochien, welche seit Justinian d. Gr. Theupolis hiess,[2]) mit dem Namen Anastasius. Den ersten und bedeutenderen verehrt die Kirche als Heiligen. Er starb 599, nachdem er 40 Jahre den antiochenischen Patriarchenstuhl, allerdings mit einer Unterbrechung, inne gehabt hatte, die durch seinen Widerspruch gegen die Aphthartodoketen verursacht worden war. Er entfaltete hauptsächlich, wie es scheint, während seines Exils eine eifrige schriftstellerische Thätigkeit, deren Früchte bisher nur zum Teil bekannt geworden sind. Der zweite war sein Nachfolger, der nach zehnjähriger Verwaltung des Patriarchats von den Juden im Jahre 609 ermordet wurde. Er hat die Regula pastoralis Gregors d. Gr. in das Griechische übertragen. Bei der grossen Menge [3]) von Schriftstellern des Namens Anastasius, welche es in der alten Kirche gegeben hat, waren Verwechselungen unvermeidlich. Bekanntlich sind der heilige Anastasius und der gelehrte Anastasius Sinaita († nach 700) irrtümlicherweise vielfach als die gleichen Personen betrachtet worden. Auch das RG wird von mehreren Handschriften in Verbindung mit Werken des Sinaiten überliefert. Eine Randbemerkung zum RG im Cod. D besagt ausdrücklich, dass dasselbe von Anastasius, dem Patriarchen von Antiochien, herstamme, von dem man glaube, dass er mit dem Sinaiten identisch sei. Weder in den gedruckten Werken des Patriarchen Anastasius und des Sinaiten Anastasius, noch in ihren Lebensbeschreibungen habe ich aber Anhaltspunkte für die Vermutung gefunden, dass das Religionsgespräch in Persien, dem der Verfasser beigewohnt haben (S. 2, 1; 3, 18. 24f.; 25, 19), mit dessen Leiter Aphroditian er also bekannt gewesen sein will, von einem der beiden geschrieben sein müsse.[4]) Unser Autor selbst, der auf Kosten der Wahrheit gern alles ins Grosse zieht, be-

---

1) Mansi XIII, 56. 596. 680; s. o. S. 239 No. 10.

2) Vgl. Malalas S. 443f.

3) Pitra, Jur. eccl. hist. S. 238—294.

4) Über die drei Anastasii siehe Bardenhewer S. 533f. 538f.; Ehrhard S. 59f. 64ff. 144; Krüger bei Herzog-Hauck, I. S. 491. Auf eine Expositio

zeichnet nicht deutlich seine kirchliche Würde (S. 1, 10—2, 1; 3, 24—4, 7; 25, 19f.). Den Vorsitz in der Synode der Bischöfe und Äbte hat er sicherlich nicht gehabt, sondern der greise *Καστηλεύς*.[1])

Warum gleichwohl das RG mit jener patristischen Doppelgestalt in Verbindung gebracht worden ist, dies habe ich mir früher daraus erklärt, dass ein erst nach dem 8. Jahrhundert lebender, uns sonst unbekannter Abt Anastasius (s. o. S. 106) es in seiner Schrift gegen die Juden benutzt hat, und dass dieser Umstand die Veranlassung gewesen sei, es einem der berühmtesten Anastasii in den Mund zu legen. Inzwischen bin ich aber auf Pseudo-Basilius (s. o. S. 109) aufmerksam geworden. Und dieser ist vielleicht älter als jener Abt Anastasius, er setzt jedoch den antiochenischen Patriarchen gleiches Namens bereits als Verfasser voraus. Von anderer Seite scheint nun ein unerwartetes Licht auf die komplizierte Sachlage zu fallen. Wenn wir nämlich den Versicherungen des Cod. N (s. o. S. 76f.) glauben dürfen, so gehörte das RG zu den am Weihnachtsfest verlesenen Tisch-Lektionen des antiochenischen Patriarchen Anastasius. Die „*Νουθεσία*“ bestätigt möglicherweise diese Notiz des Cod. N durch die Überschrift, unter der sie ein Stück aus dem RG anführt (s. o. S. 98 u. 118). Sachliche Gründe lassen sich gegen die Glaubwürdigkeit der Notiz nicht geltend machen. Trotz seiner Eigenheiten ist das RG doch so gut kirchlich, dass die Orthodoxie des antiochenischen Patriarchen und Bilderfreundes nicht nothwendig an ihm Anstoss zu nehmen brauchte. Und für die leichtgläubigen Gemüter der byzantinischen Welt eignete es sich wegen der Erzählung des Aphroditian, die in ihm steht, mehr wie anderes zu einer ebenso erbaulichen wie interessanten Weihnachtslektüre. Dass es im 6. Jahrhundert schon vorhanden sein konnte, werde ich mit inneren Gründen im Folgenden wahrscheinlich zu machen versuchen. Es wäre also möglich, dass das RG den Beifall des hochgeachteten Patriarchen gefunden hat, und dass dieser Umstand so gedeutet worden ist, als ob er die *Ἐξήγησις* auch ver-

---

symboli apostolorum des Anastasius I. verweist Fabricius-Harles X, 595 Anm. dd.

1) Über das Zeugnis des Joh. Damasc. gegen die Abfassung des RG durch Anastasius Ant. siehe o. S. 89 A. 1.

fasst habe. Hervorragende Benutzer einer Schrift sind ja auch in anderen Fällen an die Stelle ihres unbekannten Urhebers gesetzt worden.

b.

Man braucht sich übrigens nur den Charakter des RG etwas genauer anzusehen, um zu verstehen, dass sein Verfasser guten Grund hatte, sich in den Mantel der Anonymität zu hüllen. Der Zweck, den er mit seinem Werk verfolgt, gebot ihm, die Leser über die Zeit und die Persönlichkeit seines Urhebers im Unklaren zu lassen. Denn darüber kann kein Zweifel sein, dass wir es hier nicht mit dem Protokoll einer wirklich in Persien veranstalteten Disputation über Christus und das Christentum zu thun haben, sondern dass es nur der schriftstellerische Plan des Verfassers ist, uns gewiss zu machen, er lege als Augen- und Ohrenzeuge derselben ein solches vor. Seine Verstösse gegen das, was historisch sicher oder wahrscheinlich ist, sind zu gross, als dass ein Geschichtsforscher sein Opus für bare Münze nehmen dürfte. Den zu seiner Beurteilung geeigneten Standpunkt gewinnt man am leichtesten, wenn man den dritten Akt des RG S. 22, 4—27, 23 sich vergegenwärtigt. Dort unternimmt er es, das Christentum nicht gegen die Hellenen oder Juden, sondern gegen Orikatus, den Repräsentanten des eingeborenen Magiertums, zu verteidigen. Der Kampf findet also nicht mehr mit blossen Worten statt, sondern, wie es dem Amte des Gegners angemessen zu sein schien, mit Thaten: die christlichen Bischöfe beweisen durch Wunder ihre Überlegenheit über die gefürchtete Macht der persischen Zauberer. Es ist ein Wettkampf, ähnlich dem, welchen Moses und Aaron mit den ägyptischen Wunderthätern, Petrus mit Simon Magus führen. Die Geschichte von dem aus Lehm gemachten Habicht erinnert an eine Anekdote des Thomas-Evangeliums (c. 2—4) und des Evang. infantiae arab. (c. 46f.) über den Jesusknaben, die Heilung der aussätzigen Äthiopen durch die christliche Taufe an die Silvesterlegende, die Auferweckung einer toten Frau an das von einem Monotheleten angebotene Gottesurteil.[1]) Meistens mögen diese Wundergeschichten Nachahmungen beziehungsweise Steigerungen bekannter alttestamentlicher und

1) Harnack, Dogmengeschichte II, 445.

neutestamentlicher Erzählungen sein. Dieser ganze dritte Akt ist die Ausgeburt einer krassen Wundersucht, die auch eine wundergläubige Geschichtsforschung lächerlich und verwerflich finden muss. Und wenn uns der Verfasser zumutet, überzeugt zu sein, dass er diese tollen Abenteuer sogar mit erlebt (s. o. S. 241) habe, so bewirkt er nur, dass ihm kein verständiger Leser mehr aufs Wort glaubt.

Aber auch die anderen Akte des RG tragen einen stark dichterischen Charakter. Nicht genug, dass der Verfasser, wie wir sahen, fingierte Quellen benutzt, er erprobt auch seine eigene Erfindungsgabe durch allerlei ungeschichtliche Vorspiegelungen. Den Namen des persischen Königs *Ἀρρινάτος*, unter welchem die Religionsverhandlungen stattgefunden haben sollen, hat schon der Bollandist G. Henschen [1]) († 1681) innerhalb des 6. Jahrhunderts vergeblich gesucht. Er findet sich überhaupt nicht in der beglaubigten Liste [2]) der Sasaniden. Aber selbst wenn er historisch wäre, müsste der grösste Teil der Rolle, die der König im RG spielt, aus den geschichtlichen Wirklichkeiten gestrichen werden. Denn nach ihr erkennt er S. 28, 6—11 die Thatsächlichkeit des von Aphroditian erzählten, seine eigene, vaterländische Religion schwer kompromittierenden Wunders im persischen Hera-Tempel an, und am Schluss S. 44, 4—15 fertigt er sogar in feierlicher Weise über die geführten Verhandlungen, also auch über den dritten Akt derselben, ein Diplom aus. Dieser Arrinatus ist ein Fabelkönig, und als solchem begegnet man ihm auch anderswo. [3]) Aber nicht nur die Figur des Königs ist erfunden. Auch Namen von anderen Personen, welche im RG als gegenwärtig gedacht sind, und von Orten, die mit ihnen in Beziehung stehen, zeugen wider die Geschichtlichkeit der Disputation. Wie in den sagenhaften Quellen des RG, so bleiben auch hier, seien es die Bezeichnungen sei es das Bezeichnete sei es beides, meist unberechenbar, wenn man sie mit geschichtlichen Massstäben

---

1) Migne 89, 1299 f.

2) Nöldeke, Tabari Bl. 435 f. — Im arab. Codex No. 30 bei Assemanus, Bibliotheca orientalis II. S. 504 heisst der Perserkönig, der die Magier-Könige nach Bethlehem entsandt haben soll, Mahir-Sapor; vgl. Diekamp S. 63 A. 1.

3) Wirth S. 198 u. 252. *Ὀρνίφατος* (nach dem Armenier *Ἀρνίφατος*) steht bei Ps.-Kallist. II, 14. 23 ed. Müller S. 69; s. o. S. 228 A. 2.

misst. Die Namen der Söhne[1]) des Königs *Ναβουρίκης, Μιθροβάδης, Τύρτελος,*[2]) die des Oberkonsuls *Πασάργαρος* und des Obermagiers *Ὀρίκατος* kennt weder Justi[3]), noch G. Hoffmann, noch Pape-Benseler, noch Fick;[4]) nur *Διοκλῆς*, der Name des Oberstatthalters und Feldmarschalls, kommt auch in anderem Zusammenhange vor, aber in keinem, der zu der Zeit, dem Ort und den Umständen des RG passt. Gewiss, die Namen des RG sind uns nicht immer zuverlässig überliefert, und es fehlt zur Zeit noch an einer vollständigen Sammlung aller auch aus den Inschriften bekannt gewordenen griechischen und gräzisierten Eigennamen. Aber wenn das grossartige Ereignis eines angeblich unter dem Ehrenpräsidium eines Sasaniden stattfindenden Religionsgespräches von dem hellen Licht der Geschichte beschienen wäre, so würde sich mit den genannten Hilfsmitteln, zumal die Griechen die persischen Namen treu überliefern,[5]) wenigstens einigermassen das Dunkel heben lassen, welches für uns über dieser Hof- und Rangliste des persischen Staates schwebt. Marquart hat vermutet, dass für *Μιθροβάδης, Πασάργαρος* und *Ἀρρινάτος* ähnliche Namen bei Pseudo-Kallisthenes das Modell gewesen seien (s. o. S. 228 u. 244 A. 3). Sicherlich ist *Μιθροβάδης* eine der verschiedenen Wortformen, welche aus dem Namen des S. 28, 11 auch wirklich genannten persischen Lichtgottes Mithras gebildet sind, und eine Nachahmung des in der Quellenschrift des RG 15, 4f. vorkommenden *Μιθροβάδης* (vgl. u. S. 164ff.). Aus *Πασαργάδαι*, dem Namen der alten Perserstadt, wo das Grab des zweimal im RG rühmend genannten Königs Kyrus lag, mag *Πασάργαρος* abgeleitet sein. Wenn der persische Obermagier *Ὀρίκατος* (S. 22, 4 u. ö.)

---

1) Da S. 37, 26f. Mithrobades ausdrücklich ein Sohn des Königs genannt wird, so geht es nicht an, ihn S. 44, 12 als Sohn sei es des Pasargarus sei es des Diokles zu betrachten. Ihm koordiniert aber sind Naburikes und Tyrtelus. Naburikes steht voran, soll also wohl als der älteste dieser drei Königssöhne betrachtet werden. Er ist Konsul, der zweite ist Feldherr, der dritte hat das Amt eines Satrapen. Der Ausdruck *υἱοὶ τῆς ὑπατευούσης ἀξίας* etc. ist zu deuten ähnlich wie z. B. *υἱοὶ τοῦ φωτός* (Luc. 16, 8).

2) Die Variante *Τέρτυλος* findet sich auch ausserhalb des RG z. B. Act. 24, 1f.

3) Justi, Iranisches Namenbuch 1895.

4) Fick, Die griechischen Personennamen. 2. Aufl. von Bechtel und Fick. 1894.

5) Justi in der Zschr. d. deutschen morgenländischen Gesellschaft. 1895. 49. Bd. S. 685.

geheissen hat und das Wort ein griechisches ist, so hat bei dieser Namengebung die Absicht obgewaltet, schon durch den Laut und die Wortform, die sofort an *ὀρεύς* und *ὀρικός*[1]) erinnern, eine Vorstellung von der Verächtlichkeit des Mannes hervorzurufen. Die Erwähnung der Oberhoheit der Sasaniden über die fabelhaften Semiramiten S. 38, 5 verrät sich als das prahlerische Mittel, den Ruhm des königlichen Gönners der Christen durch den Zauber zu vermehren, der dem Namen der Semiramis, der angeblichen Gründerin von Babylon, für das Gefühl der Griechen innewohnte (s. o. S. 228). Synoden hat die alte persische Kirche mehrere gehalten.[2]) Aber auf keine passt die Überlieferung des RG. Einen Bischofssitz Bassora (Basra), am Zusammenfluss des Euphrat und Tigris gelegen, nennt Le Quien.[3]) Aber die Nachricht des RG sowohl über *Βασιρήνη* und *Ὁμοβύρρος* als die angeblichen Wohnorte der angeblichen persischen Bischöfe *Εἰρηναῖος* und *Σε..... τιανός* als auch über die Bischöfe *Ἡσίοδος* und *Καστηλεύς* entbehren, soweit ich sehe, der geschichtlichen Beglaubigung. Hinter dem Namen des *Καστηλεύς*, dieses weissagenden Seniors des persischen Klerus, ist versteckt der Name des S. 6, 8 vorkommenden *Κастάλιος*[4]), nach welchem der prophetische Begeisterung einflössende Quell bei Delphi genannt war.[5]) Noch listiger ist die Namenspielerei (vgl. o. S. 212) bei *Εἰρηναῖος ἐπίσκοπος Βασιρήνης*, wo der Ortsname mit aus der Wurzel des zugehörenden Personennamens konstruiert ist und dieser auf die im RG angenommene Friedensthätigkeit seines Trägers hinweist. Ebensowenig zufällig wird es sein, dass der Bischof, der die Feuerprobe besteht und rein von Rauch und Russ bleibt, einen Namen führt (S. 27, 4. 8), aus welchem Abschreiber des RG ein *ἄχραντος* resp. *καθαρός*

1) *Ὄρικος* kommt bei Pape-Benseler als Eigenname vor.

2) v. Hefele, Conciliengeschichte. 2. Bd. 2. Aufl. 1875. S. 102f. 611. 616. 628; Petermann (K. Kessler), Nestorianer (bei Herzog, 2. Aufl., X, 497 ff).

3) Le Quien II, 1209 ff.

4) Die Handschriften deuten eher auf *Καστάλιος*, von dem die Quelle den Namen *Κασταλία* haben soll, als auf diesen letzteren selbst, und auch im Ps.-Kallisth. ed. Müller I, 15 steht *τοῦ Κασταλίου νάματος*; Kroll u. Marquart fassen *Καστάλιος* adjectivisch.

5) Marquart, der ganz unabhängig von mir zu derselben Etymologie gelangt ist, führt als Parallele zu dem Ausspruch dieses *Καστηλεύς* S. 23, 11 das von Aristoteles, Rhet. III, 5 (ed. A. Römer. 1899. S. 188) überlieferte delphische Orakel an: *Κροῖσος Ἅλυν διαβὰς μεγάλην ἀρχὴν καταλύσει.*

herausklingen hörten. In dem Namen des apokryphen Historiographen *Διονύσαρος* steckt der des zweimal im RG bedeutungsvoll auftretenden Gottes Dionysus oder der eines der verschiedenen alten Rhetoren und Geschichtsschreiber, welche Dionysius hiessen.[1]) Verdächtig ist auch das verhältnismässig häufige Auftreten von Eigennamen mit der latinisierenden Endung *-ιανός*. Wir finden im RG nicht nur *Χριστιανός* und *Ἀφροδιτιανός*, sondern noch den Weisen *Διχοριανός*, den Gesetzgeber *Ὀφιανός* und den Bischof *Σε.....ιανός*. Diese Namenbildung erinnert an die im Liber disputationis Archelai[2]), wo der nach Marquart's Meinung mit dem Gnostiker Basilides identische Vorläufer des Mani Namens Scythianus, welcher eine Frau de superiore Thebaïde hatte, die ihn überredete, mehr in Ägypten quam in desertis zu wohnen, kein anderer ist als „der Mann aus der Wüste Skete".[3]) *Σίμων*[4]) und *Ἰακώβ* als Bezeichnungen zweier jüdischer Rabbinen lagen wegen des häufigen Vorkommens dieser Namen bei den Juden nahe. *Φαρᾶς* erinnert an *Φαρές* Gen. 38, 29 und *Φαρισαῖος*. *Βαρνάης* ist dem biblischen *Βαρνάβας*, das manche Handschriften auch wirklich dafür einsetzen, *Σκίλλας* vielleicht[5]) dem neutestamentlichen *Σίλας* nachgebildet.[6])

Zu welchen Mitteln der Verfasser greift, um sein dramatisch-apologetisches Werk auszuführen, kann man auch an dem S. 163—166 Gesagten und daran bemessen, dass er in das grie-

---

1) Auch H. Peter (Die geschichtliche Litteratur über die römische Kaiserzeit bis Theodosius. 2 Bde. 1897) kennt keinen Historiker *Διονύσαρος*. — Die Endung *-αρος* bei Personennamen ist im Griechischen sehr selten. Marquart führt als Beispiele an den in Verbindung mit Kilikien bei Apollodor, Bibl. III, 14. 3 (ed. R. Wagner. 1894. S. 158) genannten *Μεγάσσαρος* (*Μεγασσάρης*), den *Ἀβδίσσαρος* (*Ἀβδισσάρης*) bei Babelon, Les rois de Syrie etc. Paris. 1890. S. CXCIV u. 211 f. und den Karer Camisares (Kamsar bei Justi, Namenbuch S. 154); vgl. Kretschmer, Einl. i. d. Gesch. d. griech. Sprache. 1896. S. 328.

2) Routh, Reliquiae sacrae. Ed. alt. vol. V. 1848. S. 186 f. u. 196 f.

3) Marquart verweist für seine Deutung des Scythia als Skete auch auf Raabe, Petrus der Iberer. 1895. S. 83, wo diese Wüste *Σκήτη*, *Σκῆτις*, *Σκιαθίς*, *Σκηθία*, Scithus heisst. — Zum Scythianus siehe auch Hilgenfeld in der Berl. philol. Wochenschr. 1898. No. 13. Sp. 393.

4) Simon heisst der Jude auch in der Altercatio Simonis et Theophili.

5) *Σκίλας* (*Σκίλλας*) steht auch bei Pape-Benseler.

6) Der sonst übliche Name *Ναζωραῖος* wird von allen guten Handschriften des RG einstimmig in der Form von *Ναζοραῖος* wiedergegeben.

chische Religionsgespräch Floskeln, kurze königliche Edikte, einstreut, die offenbar den Eindruck erwecken sollen, als ob sie in der Amtssprache des persischen Hofes geschrieben und, so zu sagen, unmittelbare Reste der geschichtlichen Ereignisse wären, die der Berichterstatter in treuer Erinnerung an Selbsterlebtes mitteile. Schon dem der altpersischen Sprache Unkundigen muss es jedoch auffallen, dass darin echt griechische Worte vorkommen. Aber auch [1]) Marquart, dem ich sie vorlegte, hat Persisches in ihnen nicht finden können. Nur ganz schwache Anklänge an syrische Worte glaubt er an einzelnen Stellen zu vernehmen. Aber wenn das Syrische auch Kirchensprache in Persien war (s. o. S. 206), so war es doch nicht die Sprache der persischen Regierung, als deren Proben jene Persica angesehen werden sollen. Weniger geschickt als dieser für griechische Leser wirksame schriftstellerische Kniff ist es, dass er S. 2, 6f. [2]) von dem friedliebenden König den Juden das verantwortungsvolle Amt eines unparteiischen Richters zwischen Griechen und Christen übertragen lässt, bald darauf S. 28, 13ff. aber, weil es für den dramatischen Aufbau des RG notwendig war, ihm ein sehr hartes Urteil über die Herrschsucht der Juden in den Mund legt, durch das sie zu nichts ungeeigneter erscheinen als zur Verwaltung eines Schiedsrichteramtes; oder dass er die Juden Jakob und Pharas zu Marionetten macht, die im Galopp zu den Jesusjüngern übergehen (vgl. S. 36, 11—37, 14). Und wenn ihre jüdischen Gegner den persischen Prinzen gerade mit derselben Zahl von Münzen zu bestechen suchen (S. 37, 27), mit welcher die Juden den Judas einst bestochen hatten, so muss doch ein denkender Leser über solchen Geschichtspragmatismus stutzig werden.

Aber nicht bloss an seinem Reden, auch an seinem Verschweigen erkennt man, wess Geistes Kind der Verfasser ist. Gar manches, was in ein wirkliches Protokoll gehört, enthält er uns vor. Selbst über den Ort, wo das angebliche Religions-

---

1) Vgl. Wirth S. 200f. und Schwartz Sp. 2789, 57.

2) Der schwer verständliche Satz *τὴν θρησκείαν — κατανοήσατε* S. 2, 16f. lautet im Deutschen so: Die Gottesverehrung, die ihr pflegt, betrachtet zu Gunsten der beiden in unparteiischer Weise. Und er hat den Sinn, dass die Juden wegen ihres Judentums nicht ungerecht über Christen und Hellenen urteilen sollen.

gespräch stattfindet, giebt er uns keine Auskunft.[1]) Wie auch sonst in der altchristlichen Litteratur mitten zwischen apokryphen Berichten sich nicht selten echtes historisches Gestein findet,[2]) so hat der Verfasser auch manches herbeigeschafft, was, wie der erste Blick zeigt oder wie wir noch genauer als bisher sehen werden, nicht das Gepräge purer Erfindung an sich trägt. Aber alle die Punkte des RG durchzusprechen, welche gegen die geschichtliche oder psychologische Wahrheit verstossen und sich doch von mir nicht analysieren lassen, erscheint mir nutzlos. Das RG ist ein altkirchlicher Roman, in der Form verwandt dem antiken Roman und Kunstdialog überhaupt,[3]) sachlich von ihnen durch die Behandlung eines kirchlichen Gegenstandes sich unterscheidend. Im besonderen gehört es in die Reihe fingierter Religionsgespräche, welche vor ihm und nach ihm entstanden sind, und die mit der reichen apokryphen und legendarischen Litteratur des Altertums den Mangel an historischem Sinn und die Freude am Fabulieren gemeinsam haben.[4]) Wegen seiner Quellen, seines Zweckes und seiner Anlage mag man es aber zu den hervorragendsten derartigen Litteraturerzeugnissen rechnen. —

Auch das RG ist geschrieben zum Schutz, zur Empfehlung, zur Stärkung des christlich-orthodoxen Glaubens. Aber es hat sich sein Ziel höher gesteckt als andere seinesgleichen. Sein Verfasser begnügt sich nicht mit der Bekämpfung dieser oder

---

1) Nur S. 44, 13 f. heisst es, dass das Protokoll der Disputation *τῇ Βαβιλαρχίᾳ ἄκρως ἐξεδόθη*.

2) Ich erinnere nur an die Königsnamen in den Apostellegenden (v. Gutschmid im „Rheinischen Museum". N. F. XIX, 171 f.) und an die Akten des Gregentius (v. Gutschmid III, 163 f.).

3) Vgl. E. Rohde, Der griechische Roman. 1876; Hirzel, Der Dialog. 2 Theile. 1895; E. Schwartz, Fünf Vorträge über den griechischen Roman. 1896; E. Norden, Die antike Kunstprosa. 2 Bände. 1898.

4) Zöckler, Der Dialog. 1893, nebst Nachträgen. 1894 (s. Register No. 1); Mc. Giffert, Dialogue between a Christian and a Jew. 1889. S. 12 ff., mit Ergänzungen von Zöckler im Th. L. Bl. 1889. No. 29; Harnack in seinen T. u. U. I. 1883. S. 56—91; Wirth S. 194—195, die Abschnitte „Fabulose Chroniken" S. 233—252 zeigen, wie üppig im Altertum die Dichtung in der Historiographie gewuchert hat; Hirzel, Der Dialog. 2. Theil. 1895; kleine Religionsgespräche sind auch in die von G. Hoffmann edierten syrischen Märtyrerakten eingestreut; Zahn, Forschungen. IV. 1891. S. 316 A. 2; S. 319 A. 5; S. 321 A. 1; vgl. auch Ziegler, Religiöse Disputationen im Mittelalter. 1894.

jener einzelnen Religion, sondern gegenüber allen Weltanschauungen und Einrichtungen, die in seinen Gesichtskreis fallen, aber mit seinem Standpunkt nicht harmonieren, sucht er die Vortrefflichkeit seines Christentums zu verteidigen. Hellenen und Perser, Juden und christliche Separatisten, ja gelegentlich auch die Samaritaner, die Buddhisten und den römischen Staat citiert er vor sein Forum, um Urteil über sie zu sprechen. Mag er nur die Erbauung seiner Mitchristen, mag er die Bekehrung einer der bekämpften Parteien oder die aller im Auge gehabt haben, jedenfalls müssen wir ihm zugeben, dass er seine Aufgabe in umfassender Weise zu lösen unternommen hat. Um seinen Zweck zu erreichen, hat er sich nicht mit der einfachen dialogischen Form begnügt, sondern seinen Lehrstoff noch mit packendem dramatischem Beiwerk ausgestattet. Von dem wirkungsvollen, einheitlichen Hintergrunde des Lebens und Treibens am persischen Königshofe hebt sich in abwechselungsreichen Farben das plastische Bild seiner Polemik und Apologetik ab. In vier Akten, von denen der erste und der vierte die umfangreichsten sind und in mehrere Teile zerfallen, verläuft das Drama. Der erste Akt S. 1, 1—21, 10 enthält die Einleitung zum Religionsgespräch und die Auseinandersetzung des Christentums mit dem Griechentum; der zweite S. 21, 11—22, 3 schildert den Ausfall gegen die unzufriedenen Mitchristen, deren Charakter noch näher zu bestimmen ist; im dritten S. 22, 4—27, 23 soll der Beweis der Kraft des Christentums gegenüber den Wundern des persischen Magiertums geführt werden; im vierten S. 27, 24—44, 3 erproben die Vertreter der Kirche ihre geistigen Waffen im Kampfe mit den Juden. Jedes der vier Themata wird in gedankenvoller Weise erörtert, und mancherlei unerwartete und anreizende Materien weiss der Verfasser in die Entwickelung der leitenden Gesichtspunkte einzuflechten. Durch die feierliche Beurkundung des Verlaufes und des Ergebnisses der Verhandlungen seitens des persischen Hofes S. 44, 4—15[1]) giebt

1) Haben die Worte *κελεύει—ἴσα λαμβάνειν* S. 44, 6f. den Sinn, dass vom Protokoll der Religionsverhandlungen zwei Exemplare, ein urkundliches und ein für die, welche sich Abschriften verschaffen wollen, zugängliches Duplikat angefertigt werden soll? — S. 44, 15 fasst Kroll *εἴδεσιν* = *ὑπ' εἰδῶν* und übersetzt *τὰ ὁμολ.—εἴδ.* mit „die Zugeständnisse beider Parteien.“ — Unter *ἡ αὐτεξουσίαστος ἐξουσία* S. 44, 6 (vgl. S. 2, 15. 23, 7. 44, 10f.) versteht Kroll die unumschränkte Herrschergewalt.

er dem ganzen Schauspiel einen effektvollen Abschluss. Auf allen Linien geht sein Christentum siegreich vor und zeigt seine Überlegenheit über die feindlichen Positionen auch da, wo der äussere Erfolg des Übertrittes der Gegner zur Kirche noch auf sich warten lässt. Ein Akt der Disputation wächst aus dem anderen in organischer Weise hervor und berücksichtigt ihn.[1]) Eine und dieselbe absonderliche Quellenschrift kommt im ersten und vierten Akt vor (s. o. S. 213—217). Die Einheitlichkeit des Gedankenganges, des Ortes, der Zeit, sowie der handelnden Personen, im besonderen die während des ganzen Religionsgesprächs anwesende, bei allem Wechsel der Meinungen und Ereignisse sich gleichbleibende, alle und alles vereinigende Person des Aphroditian verleihen der Erzählung Festigkeit und Geschlossenheit. Kurz, das Ganze macht den Eindruck, dass es aus einem Gusse ist.[2]) —

Der Standpunkt des Verfassers ist der orthodoxe. Seine Kirchlichkeit bewährt sich am zuverlässigsten durch seinen Angriff auf die Ketzer im zweiten Akt und durch seine ausgiebige Benutzung von Quellen, deren Tendenz darin besteht, die volle Gottheit und Menschheit Jesu zu beweisen, die Herrlichkeit der Gottesmutter zu feiern und die Askese als das wahre Lebensideal des Christen zu preisen. Aber er hat auch seine individuellen Eigentümlichkeiten. Er ist mehr ethisch als dogmatisch interessiert. Er hat ein offenes Auge für die Mängel, an denen die Kirche in Lehre und Leben leidet. Und trotz aller Wundersucht, die er mit seinem Zeitalter teilt, zeichnet er sich durch liberale Gesinnungen, im besonderen durch eine sehr hellenenfreundliche Stimmung aus. Es liegt ihm viel daran, eine für die Kirche und für das klassische Heidentum annehmbare Basis der Verständigung zu gewinnen. Und um sie zu schaffen, ist er geneigt, das geistige Niveau des letzteren zu erhöhen und das des Christentums niedriger zu machen. Mit einer Liebe hat er die Person des griechischen Weisen Aphroditian, die Hauptfigur

---

1) Wegen des Zusammenhanges des ersten und des vierten Teils vgl. S. 28, 6—11 u. 42, 1; der dritte setzt S. 23, 13 den ersten voraus.

2) Mindestens nach Cod. C entsprechen sich auch in der Zahl die jüdischen Zeugnisse für Christus im 4. Teil und die heidnischen Weissagungen für Christus im 1. und 3. Teil.

des ganzen RG, in welcher das Wahrheit suchende, gebildete Griechentum verkörpert ist, gezeichnet, wie nur einer thut, der durch sie seine eigene Überzeugung darstellen will. Was aber Aphroditian von der Vorherverkündigung des Christentums unter den Hellenen und von der Lebenssitte des wahren griechischen Weisen im ersten und im vierten Akt mitteilt, es läuft alles auf den Gedanken hinaus, dass das Griechentum in religiös-kultischer Beziehung der Prophet und Wegbereiter des Christentums, in ethischer Beziehung aber sogar mit ihm identisch, und dass Sittenreinheit der beste Gottesdienst sei. Von dieser griechenfreundlichen Stimmung sticht eine Gereiztheit gegen das jüdische Wesen scharf ab. Nicht bloss der lange vierte Akt ist gegen die Juden gemünzt, auch der erste Akt wird eingerahmt von einer Zeichnung ihrer perfiden Gesinnung und von einer Busspredigt der gläubig gewordenen Weisen aus dem Morgenlande gegen ihren Unglauben. Er will nicht bloss wie andere den Juden klar machen, dass die Macht und Wahrheit des Christentums unantastbar ist, sondern auch, dass die Heiden besser sind als sie. Besonders wirkungsvoll gelingt es ihm, diesen Kontrast zwischen Hellenen und Juden an den Stellen 27, 14—23 und 41, 17—22 zu malen. Dort lässt er den Heiden Aphroditian mit schönen Worten die Feindesliebe begründen, die dieser kurz zuvor selbst geübt hat; hier schildert er die Hartherzigkeit des jüdischen Pharisäertums, das nach dem Wahlspruch lebt: Dem Feinde feindlich. Die Rachsucht der Juden hat die alten Christen stetig verfolgt, nicht am wenigsten, seitdem die Kirche in das glückliche Zeitalter der staatlichen Anerkennung eingetreten war. Sie hat im 5. Jahrhundert und in den benachbarten Perioden zeitweise mehr von den Juden als von den Griechen zu leiden gehabt.[1]) Seiner Nationalität nach bekennt sich der Verfasser S. 2, 1f. selbst als einen Rhomäer. —

Was die Sprache des RG angeht, so treffen wir bei ihm im allgemeinen den Wortschatz sowie diejenige Gestaltung und Verbindung der Worte an, welche unter Mitwirkung der griechischen Bibelübersetzung innerhalb des hellenistischen Idioms der Geist des Christentums geschaffen hatte. Und zwar deuten nicht wenige Worte und Sätze darauf hin, dass es bereits einer

1) Spiegel III, 720; Schultze, Untergang II, 264 ff.

solchen Zeit angehört, in welcher die Umbildung der klassischen Formen noch mehr als man es im NT. beobachten kann, fortgeschritten war und die Kirche neue, ihrer weiteren Entwicklung entsprechende Ausdrücke zu finden gelernt hatte. Das RG legt eine Vorliebe für abgeleitete oder zusammengesetzte Worte, die z. B. der biblischen Gräcität noch fehlen, an den Tag. Es giebt längst bekannten Vokabeln eine Bedeutung, die wir sonst nur von Späteren gewöhnt sind. Ja es formt eine Reihe von Bezeichnungen, welche meines Wissens überhaupt noch nicht von den Lexikographen gebucht worden sind. Und an diesen treten die nach der neutestamentlichen Periode noch wachsenden Einflüsse des Lateinischen und des Orientalischen auf die griechische Sprache unverkennbar hervor. Der Umstand, dass im RG mehrfach Quellen verwertet sind, raubt ihm nicht die Einheitlichkeit seines byzantinischen Sprachkolorits. Denn diese Quellen sind nicht viel älter als die Zeit des Verfassers des RG, sie reden ebenfalls die kirchliche Gemeinsprache. Der Stil zeigt rhetorische Begabung des Autors, ist aber nicht immer fliessend infolge mehrfacher, teilweise wohl unabsichtlicher Störungen des Satzbaues (s. o. S. 125). In manchen Fällen bleibt es freilich zweifelhaft, ob wir es mit Eigenheiten des Schriftstellers oder mit solchen der Kopisten zu thun haben. Marquart hat das RG auch daraufhin angesehen, ob es ganz oder stückweise auf syrischer Vorlage beruhe, aber keine greifbaren Anhaltspunkte für Zweifel an der Ursprünglichkeit des griechischen Textes gefunden. Der Eigenname *Πασάργαρος* setzt allerdings, wenn er aus *Πασαργάδαι* entstanden ist, seiner Meinung nach syrische Schrift voraus. Kroll meint, dass sich die formalen Eigenthümlichkeiten des RG am ehesten erklären, wenn man annimmt, dass der Verfasser von Haus aus eine orientalische Sprache und dann erst die griechische gelernt hat. —

Für die Lokalisierung des RG verwertet Marquart die Wahrnehmung, dass verschiedene Materialien, mit welchen der dichtende Verfasser arbeitet, nach Kleinasien gehören. Philippus von Side stamme aus Pamphylien. Die Erzählung des Aphroditian sei von ihm überliefert und nehme auf kleinasiatische Zustände Rücksicht. Der Passus von den bedürfnislosen griechischen Weisen deute wegen des *Μασγαβάλων* (s. o. S. 212) auf Kappadocien hin. Der angebliche Bischofssitz *Ὁμοβύρρος* erinnere

an Ὁμόναδα resp. Ἀνάβουρα [1]) in Pisidien.[2]) Unter der Voraussetzung, dass wir den Autor in Kleinasien zu suchen haben, hält es dann Marquart, wenn auch unter aller Reserve, für möglich, dass in den Persica Reste eines wirklich gesprochenen kleinasiatischen Dialektes stecken könnten, ähnlich jenen ungelösten Sprachrätseln, auf welche Lagarde [3]) aufmerksam gemacht hat. Es ist ein scharfsinniger Versuch, den Marquart wagt, mit den wenigen Mitteln, welche uns der Verfasser an die Hand giebt, seine Heimat zu bestimmen. Jedesfalls ist, wie auch Schwartz (Sp. 2793) richtig gesehen hat, in Byzanz kein Raum für die Entstehung eines solchen Dokumentes gewesen, welches Christentum, Hellenentum, Parsismus und Judentum mit einander versöhnen will. Und auch in Persien suche man seinen Ursprung nicht. Gerade die Zustände, Traditionen und Sprache des iranischen Reiches sind im RG so arg entstellt, dass man nicht glauben kann, der Verfasser habe sie gekannt, oder er habe seine Schrift für Leser bestimmt, die in Persien lebten und mit Persiens Verhältnissen vertraut waren. Wenn er sogar imstande ist, den persischen Obermagier die Hera anrufen zu lassen (S. 26, 29), so sieht man, dass zum Teil die sagenhafte Erzählung des Aphroditian die trübe Quelle seiner Kenntnis des persischen Religionswesens gebildet hat. Damit ist schon gesagt, dass das RG auch keine für den Perserkönig verfasste Schutzschrift eines Christen sein kann. Es gehörte wahrlich nicht viel Umsicht für unseren Verfasser dazu, um zu merken, dass, wenn seine Fiktionen, in welchen der persische König beim Zeus schwört (S. 3, 6 f.) und überhaupt die griechischen Götter als die Nationalgottheiten der Perser fungieren (s. o. S. 206), einem Sasaniden unterbreitet würden, nicht Wohlwollen, sondern Ingrimm über die in ihnen sich kundgebende Frechheit die Folge sein müsse. Aber auch ein exportiertes persisches Wesen bekämpft das RG nicht. Wenn man bei seinem wichtigsten Quellenstück,

---

1) Vgl. Ramsay, Geography S. 334 u. 397.

2) Den Namen des Bischofs S. 5, 2 möchte Marquart mit Cod. A Ἰσίνδος lesen und als Ableitung von Ἴσινδα, einer Stadt in Pisidien, wo der Artemis-Kultus blühte (Wernicke bei Pauly-Wissowa II, 1411; Buresch, Aus Lydien S. 125 f.), betrachten. Die übrigen Handschriften sprechen jedoch für den Namen Ἡσίοδος.

3) In den Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen. 33. Bd. 1886. S. 1—68.

der Erzählung des Aphroditian, noch sagen darf, dass es mit gegen einen griechisch-persischen Synkretismus geschrieben sei (s. o. S. 200ff.), so ist in den vom Verfasser selbst herrührenden Partieen des RG keine an einen solchen Gegner sich wendende Polemik oder Apologetik wahrzunehmen. Wie Aphroditian, der im RG den Inhalt jener Hauptquelle erzählen muss, ein rein griechischer Weiser und kein Synkretist ist, so verfolgt der ganze erste Akt lediglich den Zweck, den Griechen Proben von griechischen Weissagungen über Christus vorzulegen. Der zweite zielt gegen christliche Ketzer, die wahrscheinlich Nestorianer sind. Der lange vierte Akt beschäftigt sich überhaupt nicht mit dem Persertum, sondern nur mit den Juden. Der kurze dritte Akt aber bringt keine Auseinandersetzung mit der persischen Religion, überhaupt nicht etwas, was als ein ernsthafter Versuch angesehen werden könnte, die Jünger Zarathustra's zu überzeugen. Es kommt hinzu, dass die persischen Christen des byzantinischen Zeitalters nicht griechisch, sondern syrisch sprachen und schrieben (s. o. S. 206). Unter diesen Umständen möchte ich die Verlegung der Disputation nach Persien als das schriftstellerische Mittel betrachten, welches den Zweck hat, den geschilderten Verhandlungen einen möglichst grellen Glanz zu verleihen. Wie die Märchenerzähler gern den Lesern unbekannte, romantische Orte zum Schauplatz ihrer Geschichten machen, so hat auch der Verfasser sein wunderbares Religionsgespräch wo andershin als in seine oströmische Heimat verlegt. Und gerade auf Persien fühlte er sich gewiesen durch die Erzählung des Aphroditian, deren Einflechtung seiner Arbeit zum besonderen Schmuck gereichen sollte, und durch die Erwägung, dass die im dritten Akt gegebene Schilderung eines siegreichen Wettkampfes der Bischöfe mit dem berühmten Magiertum Persiens die beste Gelegenheit zur eindrucksvollen Verherrlichung der Wundermacht der Kirche darbot. Da andrerseits die Religionsverhältnisse des bis in das Herrschaftsgebiet des Buddhismus (S. 10, 5) hineinreichenden Ostens den Gesichtskreis des RG bilden und auf Ägypten nichts hindeutet, so bleiben nur noch wenige Provinzen zur Bestimmung des Entstehungsortes des RG übrig. Ausser Kleinasien[1]) kommt Syrien, die mutmass-

1) Wenn meine Ableitung der im Scholion S. 45, 18 stehenden, dunklen Bezeichnung der Tempelweiber richtig sein sollte (s. o. S. 122 A. 2), so wäre Kleinasien als der Ort angezeigt, wo das RG frühzeitig gelesen worden ist.

liche Heimat des Pseudo-Areopagiten, im besonderen Antiochien und Hierapolis in Frage. In dieser Gegend ist dem Anschein nach die Hauptquelle des RG entstanden (s. o. S. 206f. u. 217). Hierapolis war ein Bollwerk des zurückweichenden Heidentums. Antiochien besass eine für den kirchlichen Synkretismus des RG günstige Atmosphäre (s. o. S. 134) und war ein Kleinasien benachbarter, hellenisierter, aber auch von christenfeindlichen Juden bevölkerter Bischofssitz.[1]) Bei den Christen von Antiochien lebte die Erinnerung an den einstigen Aufenthalt des Kaisers Julian (s. o. S. 206f.) fort. Antiochien unterhielt auch bis gegen das Ende des 5. Jahrhunderts[2]) enge Beziehungen zur persischen Kirche. Seit Theodoret hatte sich die antiochenische Theologie wieder vor der Orthodoxie gebeugt. Und dort hat auch Chrysostomus, der Gönner des Philippus v. Side, sowie derjenige Patriarch gelebt, dem das anonyme Werk frühzeitig untergeschoben worden ist. Was die angeblichen Sprachrätsel anlangt, so halte ich es mit Schwartz (Sp. 2789, 57) nach dem über den Charakter und die apologetischen Mittel des RG Gesagten für wahrscheinlicher, dass sie Schöpfungen der Einbildungskraft des Verfassers sind, der damit die dramatische Wirkung seines Opus erhöhen wollte. Aristophanes lässt in den Thesmophoriazusen einen Skythen auftreten, der Griechisch radebrecht. In der Fabellitteratur kommen völlig fingierte Sprachen vor.[3])

c.

Die Bestimmung der Abfassungszeit des RG ist untrennbar von der Frage nach den historischen Elementen dieses Romans. Der Terminus a quo ist gegeben durch die Lebenszeit des Philippus v. Side, den das RG selbst wie auch sein alter Scholiast als Quelle der Darstellung bezeichnen. Der Terminus ante quem ist aller Wahrscheinlichkeit nach das Eintreten des Islam in die Weltgeschichte. Die politische Voraussetzung des RG nämlich

---

1) Vgl. Schultze, Untergang II, 258—276; Th. Zahn, Einl. in das NT. I. 1897. S. 25.

2) Spiegel III, 719—722. Treppner, Das Patriarchat von Antiochien. 1891.

3) v. Gutschmid II, 694; Goetz, Über Dunkel- und Geheimsprachen im späten und mittelalterlichen Latein (Berichte der Kgl. Sächs. Gesellsch. der Wiss. 1896, 62—92); vgl. auch die Zauberformel bei Anz, Ursprung des Gnosticismus (T. u. U. XV, 4). 1897. S. 81 und Wirth S. 200—201.

bildet der Hof und die Herrschaft des Perserkönigs. Das Reich der Sasaniden befindet sich in der Fülle seiner Macht. Und dieser sein Machtbesitz bildet ein wesentliches Mittel der Apologetik des Verfassers. Denn wenn sogar jener „grosse König, der höher ist als aller Ruhm, der Herr der Völker und Stämme und Inseln“ (S. 22, 20f.), dem Christentum sein Protektorat angedeihen lässt, so wird dadurch natürlich den gegen dasselbe gerichteten Anfeindungen einzelner ohnmächtiger Personen von vornherein die Spitze abgebrochen. Jenes Mittel würde aber der in der Verteidigung seines Glaubens geschickte Autor schwerlich zu einer Zeit angewendet haben, wo das Perserreich geschwächt war oder gar in Trümmern lag, zumal er gar nicht beabsichtigt hat, sein Werk einem berühmten Manne der Vorzeit unterzuschieben. Nach der Regierung Chosrau's I. (cr. 531—579), eines der „gefeiertsten Namen der erânischen Geschichte“,[1]) geht es mit dem alten Perserreich rasch zu Ende. Seit 623 durchzieht der oströmische Kaiser Heraclius siegreich das Land, und die Schlacht von Kâdisîja, die Ende 636 oder 637 stattfand, liefert es endgiltig den Arabern aus, die nirgends im RG erwähnt oder vorausgesetzt werden. Dass der Islam noch ausserhalb des Gesichtskreises unseres Apologeten liegt, darf man auch daraus entnehmen, dass er an der Stelle 10, 4ff., wo er die für ihn in Betracht kommenden Religionen mit dem Christentum vergleicht, unter anderem zwar sogar den Buddhismus, der die alte Kirche wenig[2]) berührt hat, erwähnt, nicht aber die Religion Mohammeds, welche seit dem zweiten Drittel des 7. Jahrhunderts die orientalische Kirche am meisten beschäftigte und zur litterarischen Polemik herausforderte. Ich meine also, dass Schwartz (Sp. 2791, 47) das Richtige erkannt hat, wenn er behauptet, das RG müsse vor den grossen Perserkriegen der Kaisers Heraclius verfasst worden sein.

Wer nun erforschen will, ob der Ursprung des RG der Mitte

---

1) Spiegel III, 460; Justi, Geschichte S. 207—248; Nöldeke, Aufsätze S. 113—134; Hertzberg, Geschichte Griechenlands unter der Herrschaft der Römer. 3. Bd. 1875. S. 544.

2) Nach v. Gutschmid II, 363 ist die Thomaslegende eine umgeschmolzene buddhistische Bekehrungsgeschichte. Auch der Roman Barlaam und Joasaph hängt mit einer buddhistischen Tradition zusammen. Clemens Alex. nennt Strom. I, c. 15 s. 71 (ed. Dindorf) den *Βούττα*. Vgl. o. S. 194 A. 3.

des 5. Jahrhunderts näherliegt als dem Ende des 6. Jahrhunderts, der muss noch folgende Momente in Betracht ziehen:

1. Das dem RG S. 45, 1—9 angehängte Scholion rührt schwerlich vom Verfasser her und ist vermutlich vor Justinians d. Gr. Zeit, vielleicht sogar noch vor dem chalcedonensischen Konzil geschrieben (s. o. S. 120—123 u. 153f.).

2. Der erste Akt des RG ist eine Verteidigung des Christentums gegen die Hellenen. Der Anstoss, den diese an dem angeblich griechische Weissagungen über Christus enthaltenden Buche des Philippus v. Side nahmen, soll überhaupt die Veranlassung zu der Disputation gewesen sein (S. 1, 6—2, 5). Die Zeit nach Kaiser Julian bildet eine Periode reichlicher Anwendung der christlichen Orakeldichtung (s. o. S. 135ff.), und trotz des äusseren Sieges der Kirche war das hellenische Element im 4.—5. Jahrhundert mächtig. Man kann sich leicht vorstellen (s. o. S. 129—139), dass das Emporwuchern einer Schwindellitteratur von unechten Sprüchen griechischer Götter und Weisen über die Wahrheit des Christenthums und der kirchlichen Dogmen Ärgernis bei den immer noch zahlreichen Hütern des klassischen Altertums erregte, und dass diese nicht erst Jahrzehnte und Jahrhunderte nach dem Erscheinen des Buches des Philippus, dieser hervorragenden Sammlung solcher apokrypher Weissagungen, sondern sofort dagegen protestiert haben. Seit dem 6. Jahrhundert wird die Zahl der heidnischen Griechen im byzantinischen Reich immer kleiner. Schon vor Justinian d. Gr. zeigt sich die Wandlung der Dinge deutlich daran, dass, während die antike Welt ringsum verfällt, in Gaza eine bedeutende christliche Sophistenschule entsteht.[1]) Aber mit und nach seiner Regierung verschwindet das griechische Heidentum, sofern es nicht mit der Kirche verschmolzen ist, entweder ganz, oder es sinkt zu einer Antiquität herunter, die mit dem Rüstzeug der gelehrten Apologetik zu bekämpfen die Kirche nicht mehr für nötig hält. Theodoret († cr. 458) gilt als der letzte grosse, griechisch redende Apologet des Christentums gegen die Hellenen; seit der Wende

1) Vgl. Eisenhofer, Procopius von Gaza. 1897; Schalkhausser, Aeneas von Gaza als Philosoph. 1898; Schultze, Untergang II, 249; sowie die in der Th. Lz. 1896. No. 17 Sp. 451 von G. Krüger und 1897 No. 16 Sp. 428ff. von Dräseke angegebene Litteratur und meine Arbeit „Handschriftliches zu Prokopius von Gaza“ (Zschr. f. wiss. Theol. Bd. XXXIX, 2. S. 312).

des 5. zum 6. Jahrhundert werden die antiheidnischen Apologieen abgelöst von Verteidigungen des kirchlichen Glaubens gegen die Ketzer, besonders gegen die gerade in Persien zahlreichen Nestorianer, später von solchen gegen die Sarazenen.[1]) Allerdings hat auch nach Justinians Regierung wenigstens gelegentlich der Hellenismus Proben seiner zähen Lebenskraft abgelegt.[2]) Aber je weiter wir der Zeit nach in der Orthodoxie des byzantinischen Kirchentums vorrücken, um so unerklärlicher wird dieses Interesse für das Griechentum, diese Bereitwilligkeit zu Konzessionen an dasselbe, diese Rolle des Aphroditian, eines antiken Nathans, in einem Werk wie dem unseren, welches auf die Zustimmung der kirchlichen Kreise rechnete, für die doch die Götter und die Herrlichkeit Griechenlands längst dahin waren. Dagegen werden die Eigentümlichkeiten des RG verständlich, wenn wir uns denken, dass das griechische Heidentum zur Zeit des Verfassers noch eine reizvolle Macht war, die auf friedlichem Wege durch Anerkennung ihrer Vorzüge und durch Darlegung ihrer Verwandtschaft mit dem Christentum zu gewinnen, er für eine lohnende Aufgabe hielt. Was Persien anlangt, so gab es dort viele Juden und Hellenen,[3]) und griechisch-heidnisches Wesen hat daselbst länger Duldung genossen als bei den oströmischen Kaisern. Chosrau I., der Zeitgenosse Justinians, hat zwar die Hoffnung der letzten sieben Philosophen Athens, die bei ihm suchten, was man ihnen in Hellas nicht mehr gewährte, unerfüllt gelassen; doch hat er sie geschützt.[4]) Aber ich musste es schon oben S. 254f. für un-

---

1) Zöckler bei Herzog 2. Aufl. I, 552 und derselbe, Der Dialog. 1893. S. 229; K. Werner, Gesch. der apol. u. polem. Lit. 1. Bd. 1861. S. 265; Bardenhewer S. 346 u. 499. Nach Harnack (bei Herzog 2. Aufl. XIV, 404) reicht die Antike bis in die Mitte des 5. Jahrhunderts; vgl. auch Weingarten, Zeittafeln. 5. Aufl. v. Arnold. 1897. S. 46 Sp. 3 und Ehrhard S. 48.

2) Vgl. Schultze, Untergang II, 266. 272—276. Auch der Dialog „Philopatris“ könnte als Beweis angeführt werden, wenn Crampe mit seiner Datierung in das 7. Jahrhundert recht behalten sollte. Aber E. Rohde (zuletzt in der Byz. Zschr. 1897. S. 475ff.) und Krumbacher S. 459ff. sind anderer Meinung.

3) Mommsen S. 346.

4) Hertzberg, Geschichte Griechenlands unter der Herrschaft der Römer. 3. Bd. 1875. S. 543f.; Spiegel III, 461; Justi, Geschichte S. 213; Nöldeke, Aufsätze S. 114.

wahrscheinlich erklären, dass es von einem Perser, in Persien und für Perser geschrieben sei. Gleichwohl wage ich nicht, aus dem Gesagten bestimmt zu folgern, dass das RG noch um die Mitte des 5. Jahrhunderts geschrieben sein müsse. Denn wir haben mit der Möglichkeit zu rechnen, dass der den geschichtlichen Stoff frei gestaltende Verfasser historische Daten der Vergangenheit und Ereignisse seiner Gegenwart sich zu Motiven für sein apologetisches Gemälde hat werden lassen.

3. Unter den zahlreichen Personen, die sich an der Disputation beteiligen, befindet sich, wenn ich recht sehe, nur eine, welche auch ausserhalb des RG in einem nicht ohne weiteres für apokryph zu haltenden Zusammenhange vorkommt, der in örtlicher und zeitlicher Hinsicht zu den Voraussetzungen des RG passt. Das ist *Ἀφροδιτιανός*, der eigentliche Leiter und überhaupt die wichtigste Erscheinung des ganzen Religionsgesprächs, welche schon o. S. 237f. in der genannten Kosmographia Ravennatis Anonymi als Philosoph und Geograph des Orients uns begegnete. Da sonst der Name nicht weiter nachweisbar ist, so darf man vermuten, dass beide Personen identisch sind. Damit ist noch nicht gesagt, dass sie auch historisch sind. Auch Fabelnamen pflanzen sich fort und erfahren verschiedene Verwendung. Allerdings, wenn die Geschichtlichkeit des beim Ravennaten vorkommenden Aphroditian über allen Zweifel erhaben wäre, so käme dieser Umstand auch dem Aphroditian des RG zu gute. Aber dies ist nicht der Fall. Der Ravennate spiegelt Personen und Quellen vor, die nicht immer ernst zu nehmen sind.[1]) Die Möglichkeit, dass der Mann wirklich existiert hat, lässt sich aber nicht aus der Welt schaffen, da der Ravennate auch Glaubwürdiges berichtet. Jedesfalls bezeugt die Übereinstimmung beider Quellen, dass die alte Kirche von einem persischen Weisen Aphroditian gesprochen hat. Und diese Tradition kann in Anbetracht der Entstehungszeit der Kosmographia nicht jünger als das 8.—9. Jahrhundert sein. Das Bild, welches das RG von dem Manne entwirft, ist folgendes: Aphroditian gilt wegen seiner Weisheit und Tugend als persona gratissima beim persischen König (S. 3, 6—15),

1) Th. Mommsen, Über die Unteritalien betreffenden Abschnitte der ravennat. Cosmographie (Berichte über die Verhandl. der Kgl. Sächs. Gesellschaft der Wiss. in Leipzig. 3. Bd. 1851); vgl. Teuffel II S. 1296ff.

er heisst sein *σύνθρονος* (S. 23, 3. 28, 18) und bekleidet das hohe, verantwortungsvolle Ehrenamt des Obersten[1]) der königlichen Leibwache (S. 1, 4; vgl. 44, 9f.). Er ist ein Freund der Philosophie. Aber ein ausgebildetes schulmässiges System liegt in seinem Glaubensbekenntnis (S. 19, 10—21), in welchem Schwartz Sp. 2792 platonische Gedanken mit persischen Elementen vermischt sieht, nicht vor.[2]) Er ist mehr ein philosophischer Praktiker. Als solcher hält er sich zum Monotheismus (S. 19, 10—21; 27, 21; 32, 12; 39, 20), glaubt er an eine Vorsehung und an eine Vergeltung im Jenseits (S. 20, 12—21, 6; 42, 18f.), ist er durchdrungen von der Pflicht sittlichen Handelns; und zwar schwebt ihm für seine Sittenlehre und Lebensgewohnheit die allgemeine Menschenliebe, die Beschäftigung mit der Philosophie, die Bedürfnislosigkeit und Askese als Ideal vor (S. 3, 10ff.; 10, 18—26; 19, 25—21, 6; 21, 26ff.; 27, 15—23; 29, 8ff.; 41, 24—43, 3). Diese Tugenden und nicht kultische Ceremonien scheinen ihm auch die Quintessenz aller Religionen und ihre Übung der einzig wahre, notwendige, von Gott dem untüchtigen Menschengeschlecht geoffenbarte Gottesdienst zu sein (S. 10, 17f. 26ff.; 19, 17—21; 19, 25—21, 7. 13f.; 27, 20f.; 28, 12; 33, 13—15; 39, 19—24; 41, 9f.; 41, 24—43, 3; 43, 7—12; 43, 15ff.; vgl. o. S. 124f. u. 212f.). Deshalb erblickt er auch den auszeichnenden Unterschied Christi von allen anderen, „die sich Gott nannten“, darin, dass er zugleich war ein *εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος* (S. 36, 19f.). Er vertritt daher auch die Meinung, dass die Juden, wenn sie ihrer heiligen Schrift wirklich glauben, Jesum als den ihnen verheissenen Messias anerkennen müssten (S. 16, 3f.; 19, 6—9; 29, 11—33, 18). Auch mit dem Spott über ihre vermeintliche

---

1) *ἀρχιμάγειρος* ist in der LXX Übersetzung von רַב־טַבָּחִים an den Stellen 2. Kön. 25, 8ff. Jer. 39, 9ff. טַבָּח ist eigentlich der Schlächter, dann der Koch, aber auch der Scharfrichter, der die Todesurteile vollstreckt, was im Orient von den Leibwächtern des Königs geschieht; dazu passt RG 21, 25 u. 27, 16. Marquart verweist noch auf Theophanis Chronographia I. S. 264, 1 (ed. C. de Boor. 1883), wo *Φεροχάνης*, der für König Hormisdas IV. ins Feld zieht, in einigen Handschriften *μάγειρος* genannt wird; vgl. nach Marquart Theophylacti Historiae (ed. C. de Boor. 1887), IV, 2. 2ff.

2) Marquart findet darin die Elemente als die persischen Hauptgötter und den über ihnen stehenden Schöpfer (Ahura Mazda) richtig aufgezählt. Er hat aber auch zuerst erkannt, dass das Bekenntnis mit Dan. 7, 10 sich berührt.

Gesetzestreue hält er nicht zurück (S. 33, 10), und den Versuch der Juden, die Berechtigung ihres Kultus zu retten, taxiert er als Sophisterei (S. 39, 15—24). Dagegen rühmt er die Griechen und ihre Götter als solche, welche die Wahrheit und die Thatsachen der christlichen Religion geweissagt und deren Anerkennung in der Welt vorbereitet haben (S. 10, 10f.; 11, 3—19, 9; 31, 27—33, 7). Er interessiert sich für die Bibel, für die Lehren und Einrichtungen der Kirche (S. 9, 6—10, 17), er hat sich auch von denselben soviel Kenntnis verschafft, dass er, wenn auch nicht immer [1]) treffend, wie man es von christlichen Theologen erwartet, aber doch in gelehrter Weise die unberechtigten Angriffe der Juden auf das Christentum kritisieren kann (S. 29, 11—31, 27; 33, 8—18; 36, 13—20). Wenn er trotzdem für seine Person der kirchlichen Form, welche das Christentum im Laufe der Zeit erhalten hatte, sich nicht eingliedert, so muss man dieses reservierte Benehmen einmal verstehen als Folge seiner principiellen Anschauung, dass, wer gleich ihm den moralischen Gehalt dieser Religion im Leben und durch das Leben zur Geltung bringt, bereits ein Gottesverehrer ist, wie er sein soll. Ein weiterer Grund seiner Ablehnung aber sind die Mängel, an denen das Kirchentum seiner Zeit leidet, und durch welche es diesem Anhänger einer asketisch gearteten Humanitätsreligion unsympathisch geworden ist (S. 9, 15—10, 18).[2])

Ich bin weit davon entfernt, die Rolle, welche im RG dem Aphroditian zugeteilt ist, im ganzen und ohne Abstrich wörtlich zu nehmen (s. o. S. 163f.). Aber dass die eben gezeichnete Figur gerade in die letzten Zeiten des griechischen Heidentums

---

1) Die falsche Behauptung auf S. 29, 21—24, die unvollständige Anführung von Mal. 4, 5—6 und die falsche Deutung dieser Bibelstelle (s. o. S. 123f.) ist einem nicht ganz unterrichteten Heiden eher zuzutrauen als einem Christen, der wie unser Verfasser bibelkundig und klug genug war, um sich sagen zu können, dass die Mangelhaftigkeit eines derartigen Schriftbeweises von christlichen wie von jüdischen Lesern leicht bemerkt werden würde.

2) An der Stelle 10, 9f. liegt der Ton auf dem *λεγόμενοι*: man sagt bloss, die Christen überträfen alle anderen, aber diese Rede beruht nicht auf Wahrheit. Daher enthalten die Vorwürfe des Aphroditian, die sich durch noch soviel Orakel nicht aus der Welt schaffen lassen, keine Verleumdung.

gut passt, werden die Kenner desselben nicht bestreiten. Die Person selbst ist in der Geschichte der alten Philosophie sonst unbekannt. Aber wir sollen in diesem Manne überhaupt nicht einen irgendwie bemerkenswerten Vertreter einer philosophischen Theorie erblicken, sondern ihn einfach zu denen rechnen, welche, wenn sie auch keinen berühmten Namen tragen, doch dadurch, dass sie stets geöffnet für alles Gute und Wahre der rechten Lebensführung sich befleissigen, faktisch Inhaber der vollkommenen Weisheit zu sein meinen. Das RG nennt ihn auch nirgends direkt einen Philosophen, obwohl es ihm Beschäftigung mit der Philosophie und dialektische Schulung nachrühmt (S. 3, 12; 40, 1).[1] Die S. 9, 12 an ihm gepriesene *φιλοσοφία* ist soviel als „Gelehrsamkeit“.

Es kommen noch andere Umstände hinzu, die es mir wahrscheinlich machen, dass dem Verfasser irgend eine geschichtliche Person für seinen Aphroditian das Vorbild gewesen ist. Die Tendenz des RG ist die Verteidigung und Verherrlichung des kirchlichen Christentums. In den Augen des Verfassers konnte es gar kein wirkungsvolleres Mittel zur Erreichung dieses Zweckes geben, als wenn er jenen glänzenden Vertreter des heidnischen Griechentums schliesslich sich bekehren und die Verhandlungen mit einem Lobpreis der christlichen Kirche beendigen liess. Aber Aphroditian will nicht getauft werden, er verharrt auf seinem moralistischen Standpunkt, er spricht dem verdorbenen Kirchenwesen schonungslos das Urteil, und dem Glauben der christlich gewordenen Weisen aus dem Morgenlande setzt er mit Entschiedenheit sein philosophisches Bekenntnis gegenüber, das nichts specifisch Christliches enthält. Aus den wichtigeren altkirchlichen Dialogen, die sich in den Dienst der Apologetik stellten, hebt Zöckler[2] die Unterredung zwischen Justin, dem Märtyrer, und dem Juden Trypho hervor, wo ausdrücklich zugestanden werde, dass der gegnerische Colloquent sich nicht habe überzeugen lassen und unbekehrt geblieben sei. Und gerade in dieser Schrift sind bekanntlich historische Erinnerungen verwertet. Aphroditian steht dem Christentum nicht so unfreundlich gegenüber wie Trypho, aber er ist und bleibt

---

1) Pseudo-Basilius (s. o. S. 110, 15) giebt ihm den Beinamen *σοφιστής*.
2) Zöckler, Der Dialog. 1893. S. 211.

Heide. Dieser Ausgang des Religionsgespräches läuft der mit ihm verfolgten Absicht so zuwider, dass ich annehmen möchte, es verrate sich hierin ein geschichtlicher Grundzug der Unterredung. Den König, den der Verfasser als Christenfreund malen möchte, diesen Repräsentanten der sasanidischen Dynastie, und die Gesamtheit der anwesenden Juden wagt er auch nicht übertreten zu lassen. Darin wird jedermann ein Zeichen erblicken, dass die wirkliche Geschichte unter ähnlichen Umständen doch mächtiger als der Wunsch und die Phantasie des Apologeten gewesen ist. — Gegen den Schluss hin (S. 43, 3ff.) zieht Aphroditian ein Facit aus den Verhandlungen und erwähnt dabei, dass er in *Ἄμιδα* und *Ὄστρα* mit Philippus v. Side zusammengetroffen sei. Die Stelle überrascht durch ihre geographischen Daten. Während solche selbst hinsichtlich der Lokalität des Religionsgespräches fehlen, hören wir hier bei einer verhältnismässig nebensächlichen, von der Tendenz des RG kaum beeinflussten Angelegenheit zwei Städtenamen. *Ἄμιδα* ist die bekannte Festung am obersten Laufe des südlichen Tigris, die einen Streitpunkt zwischen den Römern und Persern bildete.[1]) Für *Ὄστρα* bieten einige Handschriften, denen Schwartz folgen möchte, den sonst öfter genannten Namen *Βόστρα*, der teils als Nom. Plur. neutrius generis teils als Femininum nach der 1. Deklination behandelt wird.[2]) Aber die schwierigere Lesart *Ὄστρα* scheint die ursprüngliche zu sein. Marquart zeigte mir, dass in der von Guidi herausgegebenen und von Nöldeke[3]) übersetzten syrischen Chronik die wahrscheinlich im nordöstlichen Mesopotamien gelegene Stadt Gustrâ erwähnt wird. Bei Mai, Nov. coll. X, S. 199 (= S. 32) nennt Ebedjesu den Bischof von Gustrâ neben dem von Amida als Teilnehmer am ersten Konzil von Nicaea. Viel-

---

1) Spiegel III, 287f. u. 397ff. — Amida kommt auch in der Abgarsage und in der Thaddäuslegende vor (Lipsius, Abgarsage 1880. S. 53 A. 1. Derselbe, Die apokryphen Apostelgeschichten etc. 3. Bd. S. 159). Aus Amida stammte auch die Mutter des Ephraem Syrus (Lamy, St. Ephraemi Syri hymni et sermones. II. 1886. S. 4) und Joh. v. Ephesus (Wirth, S. 53 und Nöldeke. Orientalische Skizzen. 1892. S. 239). Jacob bar Salibi war dort Bischof (Wirth S. 61). Vgl. auch Treppner, Das Patriarchat v. Antiochien. 1891. S. 166f.

2) W. Smith, Dictionary of greek and roman geography. I. 1856. S. 424.

3) Sitzungsberichte der Wiener Kais. Akademie. 128. Bd. 1893. S. 32 A. 7.

leicht ist Ὄστρα eine Verunstaltung dieses Namens und das RG ein zweites Werk, in welchem diese Stadt neben Amida angeführt wird. — Bedeutsam erscheint auch die Kritik, welche Aphroditian (S. 9, 15—10, 18) an dem Kirchentum seiner Zeit übt. Sie ist so scharf, dass man sie lieber für eine Erinnerung an die Anklagen seitens eines Heiden als für einen Hieb unseres zahmen Verfassers auf seine Kirche halten möchte. Diese Vorwürfe machen namentlich wegen der Erwähnung der *μυσαραὶ μίξεις* der Christen einen altertümlichen Eindruck (s. o. S. 229), allein sie passen auch auf die nachnicaenische Zeit, wo die Kirche sich zwar für das Reich Gottes hielt und auf ihren Bibelkanon, ihre Verfassung und ihre Dogmen stolz war, aber häufig den Heiden das traurige Beispiel der Zwietracht und Sittenlosigkeit darbot.[1]) — Mehr als bei den anderen Bestandteilen des RG stossen wir also bei der Person des Aphroditian auf Zeichnungen, welche vom Standpunkte der historischen Kritik aus einen günstigeren Eindruck machen. Sollte auch die Nachricht von der Begegnung des Aphroditian mit Philippus v. Side (S. 43, 5) eine thatsächliche Unterlage haben? Die Anlage und der Zweck des RG geboten dem Verfasser nicht, das Zusammentreffen der beiden Männer zu erwähnen. Er thut es auch selbst nur nebenbei und gleichsam in Parenthese. Eher könnte man sagen, dass sie es ihm verboten. Denn weil er mit erdichteten Stoffen den christlichen Glauben verteidigt, so musste er darüber ängstlich wachen, dass die Leser kein Material in die Hand bekamen, mittelst dessen sie die Zeit des vorgespiegelten Religionsgespräches fixieren konnten. Wenn er nun doch eröffnet, dass der greise Aphroditian mit Philippus persönlich bekannt gewesen sei, so mag er nicht erwartet haben, ein kundiger Scholiast (S. 45, 1 ff.) werde dafür sorgen, dass jedermann in dem vermummten Presbyter Philippus des RG den Historiker Philippus v. Side wiedererkennen könne. Philippus blühte um 420, Aphroditian steht, als das RG gehalten wird, angeblich im 80. Lebensjahre (S. 4, 8). Die Disputation, die der Verfasser aus eigenen Erlebnissen zu schildern vorgiebt, würde demnach noch in das 5. Jahrhundert fallen.

---

1) Der Passus 10, 16f. *τὸ βούλημα τῆς παραδόσεως προκρίνοντες* soll wohl bedeuten, dass die Christen ihren Eigenwillen den Geboten der Tradition vorziehen.

4. Der Verfasser polemisiert unter anderem (S. 21, 11—22, 3) gegen eine gewisse Sorte von Mitchristen, welche er *ἀρχιμανδρῖται* und *ἐπιστάται μοναστηρίων* nennt, und die den Aphroditian beschuldigen, dass er einseitig für die Christen eintrete, die Religion der Griechen nicht nach ihrer wahren Beschaffenheit berücksichtige, Interessen verfolge, die denen des Hellenentums entgegengesetzt seien, und nur von Christus spreche. In der That hatte Aphroditian die Dinge so dargestellt, als ob das griechische Heidentum nach seinen religiösen Elementen eine unmittelbare Vorbereitungsstufe des Christentums bilde, mit seinem Erscheinen also abrogiert sei, und dass es in seinen ethischen Elementen sich mit ihm decke. Der König, welcher die Charakterisierung für richtig hält (vgl. auch S. 28, 6—11), ist der Meinung, dass durch den Protest der Klosteräbte das wahre Wesen des Griechentums nur verwirrt werde, und weist sie zur Ruhe. Für uns sind sie durchaus im Recht. Aber in dem Standpunkt des Königs und seines Ministers bekundet sich die Überzeugung des Verfassers. Was er von den Klosteräbten mitteilt, soll ihnen zur Schande, nicht zum Lobe gereichen. Stünden sie auf seinem Standpunkte, so müssten sie sich freuen, dass sich der griechische Weise so freimütig der Sache der Christen annahm. Ich meine nun, dass man zu wenig aus seinen Zeilen herausliest, wenn man diese Mönche nur für Freunde derjenigen Orthodoxie ansieht, die sich nicht so gefügig wie der Verfasser selbst zum klassischen Altertum verhielten, oder wenn man in ihnen die Unbildung und Lieblosigkeit ihres Standes, welche er wahrgenommen hatte, verurteilt sieht, oder wenn man ihre Einrede überhaupt nur als das tendenzlose Mittel betrachtet, um die in der Feindesliebe am glänzendsten sich bewährende Tugend des Hauptheiden im RG dramatisch zu schildern. Er scheint mir eine tiefer liegende Tendenz andeuten zu wollen. Diese Klosteräbte sind ihm nämlich nur *Χριστιανοὶ λεγόμενοι* (S. 21, 17). Als Christen im eigentlichen Sinne des Wortes gelten ihm bloss ihre Gegner (S. 22, 2), die orthodoxen Mitglieder der Synode, in deren Weltanschauung seine eigene sich wiederspiegelt. Während das Urteil der überwiegenden Mehrheit der Synodalen über die Wundererzählung des Aphroditian darin besteht, dass sie Christum preisen, weil jeder Mund seine Gnade verkündet (S. 19, 22—25), werden die Protestler als so wenig christlich geschildert,

dass sie vielmehr dem Aphroditian Vorwürfe machen, obwohl er Christum in den Mittelpunkt der Disputation stellt und den Christen hilft. Sie heissen daher auch Sykophanten, die es verdienen, einen Kopf kürzer gemacht zu werden, und sie sind Aufrührer, die zur Ruhe verwiesen werden müssen. Wollte nicht der Verfasser mit dieser Kritik einer Ketzerei in der Kirche einen Schlag versetzen? Der Cod. O, allerdings dieser allein, hat bereits als solche den Nestorianismus genannt. Und diese Konjektur erscheint mir um so glücklicher, als die Erzählung des Aphroditian in der Vergötterung der Maria gipfelt. Es ist aber sehr bemerkenswert, dass diese Polemik äusserlich wie dem Inhalt nach in nebensächlicher, verhüllter Form betrieben wird.[1]) Der Sieg des Nestorianismus im Osten war bekanntlich ein so schneller, dass schon 483/484 die Trennung der persisch-nestorianischen Kirche von der Reichskirche auf einer Synode feierlich besiegelt wurde.[2]) Und die persischen Könige begünstigten gegen Byzanz die Freiheit ihrer nestorianischen Unterthanen.[3]) In Ostsyrien war der Bruch noch eher erfolgt. Seitdem die nestorianische Ketzerei eine Gefahr für die Kirche war, haben die Verteidiger der Orthodoxie sie nicht in nebensächlicher Weise bekämpft, vielmehr derartig sich vom Eifer gegen sie hinreissen lassen, dass die antihellenische Polemik von der offenen antinestorianischen verdrängt wird.[4]) Ein kirchlicher Schriftsteller, der wie der unsere den Schauplatz seines apologetischen Dramas nach Persien verlegte, würde, wenn er erst im 6. Jahrhundert gelebt hätte, sich nicht die Gelegenheit haben

---

1) Das Gegenteil davon bildet die unter Chosrau I. zwischen Orthodoxen und Nestorianern in Persien stattfindende Disputation. Vgl. die Kirchengeschichte des Johannes v. Ephesus VI, 20 ed. Schönfelder. 1862. S. 247f.

2) Möller I, 564.

3) Seit 489, dem Jahr, wo Kaiser Zeno die Schule von Edessa ganz aufhob, überwog der Einfluss der Nestorianer im iranischen Reiche über die orthodoxe Kirche (Spiegel III, 721). Seit dem Ende des 5. Jahrhunderts verbreiteten sich in Persien auch die Monophysiten (Petermann u. Kessler bei Herzog 2. Aufl. X, 501). Chosrau I. duldete und unterstützte beide Konfessionen (Nöldeke, Aufsätze S. 114). Chosrau II. (ca. 590—628) hat sich sogar in das Gezänk der Nestorianer und Monophysiten hineinziehen lassen. Für unser RG sind diese innerkirchlichen Kämpfe erst im Anzuge begriffen.

4) Bardenhewer S. 499. Ehrhard S. 46ff.

entgehen lassen, in den gerade dort fortbrennenden Streit der Orthodoxen mit den in der Majorität befindlichen Nestorianern, der auf die ganze morgenländische Christenheit zurückwirkte, in deutlicher und gründlicher Weise einzugreifen. Wenn S. 21, 11—22, 3 ein Vorstoss gegen die Nestorianer sein soll, so ist er so geartet, dass man annehmen darf, zur Zeit des Verfassers unseres RG sei die nestorianische Kirchenbildung erst in ihren Anfängen begriffen gewesen. Ἀρχιμανδρῖται als Name für die Klostervorsteher soll seit dem 5. Jahrhundert vorkommen.[1])

5. Schwartz (Sp. 2792f.) hat das RG in die Zeit der letzten Sasaniden verlegt. Und die Erörterungen Wirth's (S. 194 u. 197) und Ehrhard's (S. 66) führen zu einer ähnlichen Zeitbestimmung. Allerdings der Behauptung, dass es nach Kawâdh I (488—531) geschrieben sein müsse, begegnete ich schon oben S. 215f. mit Zweifeln. Aber die Regierung Chosrau's I. (ca. 531—579) bietet in der That die relativ meisten Analogieen zu den angeblich politischen und kulturgeschichtlichen Voraussetzungen des RG. „Seinen christlichen Unterthanen that er, wofern sie sich nur sonst gesetzmässig verhielten, nicht nur kein Leid, sondern er unterstützte ihren Kultus geradezu.“[2]) Für die griechische Bildung hat er eine entschiedene Neigung gehabt.[3]) Die von Justinian d. Gr. verfolgten byzantinischen Philosophen zog er an seinen Hof, und der Syrer Uranius, ein Bewunderer des Aristoteles, disputierte an der Tafel des Königs mit den Magiern. Der König selbst bekümmerte sich um Disputationen verschiedener Sekten.[4]) Die Römer zahlten ihm einen grossen jährlichen Tribut.[5]) Es

1) Herzog-Hauck I, 785.

2) Nöldeke, Aufsätze S. 114. — Aber frei von Unduldsamkeit gegen Andersgläubige war sein Leben nicht, wie das neuerdings bekannt gewordene Schicksal des Mar Aba und anderer Märtyrer zeigt. Vgl. Maris Amri et Slibae, De patriarchis Nestorianorum commentaria. ed. H. Gismondi. Pars II. Versio latina. Romae 1897. S. 24 und Baethgen's Anzeige einer Edition von Bedjan (in der „Deutschen Litteraturzeitung“ 1896. No. 17 Sp. 515).

3) Justi, Geschichte S. 213; Nöldeke, Aufsätze S. 114.

4) Justi, Geschichte S. 213; Nöldeke, Tabari S. 160 A. 3.

5) Nöldeke, Aufsätze S. 115 vgl. RG 31, 17—19. Unter τῇ βασιλείᾳ ταύτῃ, welcher, wie der Heide und Perser Aphroditian behauptet, die Römer Tribut zollen, soll wohl eben das Perserreich verstanden werden. In dem Zusammenhang, in welchem der Ausdruck vorkommt, dient er allerdings auch zur Bezeichnung des Gottesreiches.

gelang ihm, sogar die wilden Baktrer, von deren Herren den Persern soviel Unheil gekommen war, dem Reich einzuverleiben, und selbst die zügellosen Völker im Kaukasus und jenseits desselben hat er gebändigt.[1]) Allein eine Überlieferung aus dem Leben Chosrau's I. oder seiner toleranten Nachfolger, die sich mit der äusseren Einfassung unserer Disputation wirklich deckte, ist nicht bekannt. Und dass dieser Rahmen sich zu der Absicht des Verfassers, mittelst der Schilderung der von dem mächtigen und erleuchteten Perserkönig den Christen geschenkten Gunst die Kirche zu verherrlichen, keineswegs indifferent verhält, haben wir bereits gesehen (S. 243—251. 254f.). Dieser Rahmen kann in der Hauptsache ebenfalls ein Gedankengebilde des mit souveräner Verachtung der geschichtlichen Wirklichkeit schaltenden Autors sein, zwar auch eine Abstraktion von gegebenen Faktoren litterarischer oder historischer Natur, aber von solchen, die einer früheren Zeit angehören, behandelt nach Massgabe subjektiver Stimmungen. Zum Beispiel bekannte Züge aus dem Leben des Sasaniden Jezdegerd I. (ca. 397—417) und seines Nachfolgers Bahram V.[2]) und der Wunsch, dass die Dinge so sein möchten, wie sie geschildert werden, können einem dichtenden Apologeten des 5. Jahrhunderts die Darstellung der Verhältnisse des Perserreiches eingegeben haben, die wir im RG antreffen.

6. Im 3. Akt (S. 24, 7—25, 4) treten heidnische *Ἰνδοὶ Αἰθίοπες*[3]), auch bloss *Αἰθίοπες* oder bloss *Ἰνδοί* genannt, auf, welche der persische Magier weiss färben will, die sich aber thatsächlich durch seine Machinationen eine schmerzhafte Hautkrankheit zuziehen und erst durch die christliche Taufe von ihr geheilt werden. Sie kehren voller Dank in die Heimat zurück, um ihrem König die Wunder des Herrn und die Wohlthaten derer, die für ihn streiten, zu erzählen. Die Anfänge des Christentums bei den Äthiopen liegen in der Zeit des Konstantius. Aber seit der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts schreitet ihre Entwicklung so

1) Nöldeke, Aufsätze S. 117; Spiegel III, 421; vgl. RG 38, 4f. Natürlich übertreibt der Verfasser auch hier wieder. Medien und das Land der Elamiten (Act. 2, 9) gehörten zu den schon von früher her verhältnismässig sicheren Beständen des Reiches.

2) Nöldeke, Aufsätze S. 103—106.

3) Siehe o. S. 228f.

stark vorwärts, dass in den ersten Jahrzehnten des 6. Jahrhunderts das axumitische Reich, Nordabessynien, völlig christianisiert ist.[1]) Allein selbst wenn der Ausdruck *Ἰνδοὶ Αἰθίοπες* sich geographisch genau begrenzen lässt, so ist damit nichts gewonnen. Denn der Verfasser bietet uns keine Garantie dafür, dass die von ihm vorgeführten Personen nicht erdichtet sind. Dass sie aber nach dem Anfang des 6. Jahrhunderts wegen ihres heidnischen Charakters geschichtlich unmöglich seien, lässt sich schwerlich behaupten.

7. S. 34, 14 ff.[2]) gestehen die Bischöfe ein, dass auch die Kirche bedrückt werde. Wenn diese Bedrückung von der persischen Regierung ausgegangen sein sollte, so stünde die Angabe im Widerspruch mit der vom Verfasser absichtlich stark gefärbten, christenfreundlichen Gesinnung des persischen Hofes, und dürfte daher als ein unwillkürliches Zeugnis für eine geschichtliche Wirklichkeit betrachtet werden, die gemäss der bekannten Geschichte des Sasanidenreiches eher vor Chosrau I. als unter und nach ihm zu suchen ist. Doch will ich die Stelle nicht zu Gunsten meiner Ansicht von der Abfassungszeit des RG pressen. Es wird nämlich nicht gesagt, wer der Kirche Verfolgungen bereitet. Und nach dem Zusammenhang, in welchem die Stelle auftritt, ist auch die Erklärung erlaubt, dass nicht die Perser sondern die Juden als die Bedrücker zu denken sind. Wie diesen die Kirche gerechterweise nachstelle, so rächen sie sich unbilligerweise an den Christen durch Anfeindungen aller Art. Reibungen zwischen Christen und Juden haben in keinem Jahrhundert gefehlt.

8. Nach S. 4, 2—6; 23, 10. 18; 24, 3f.; 25, 20. 27 hat es den Anschein, als ob der durch Alter, Tugend und prophetische Begabung hervorragende Senior *Καστηλεύς* Vorsitzender der Synode sei. Aber im ersten Akt tritt er hinter den Bischöfen *Εἰρηναῖος* und *Ἡσίοδος*, im vierten Akt hinter den *ἐπίσκοποι* ganz auffallend zurück. Der Verfasser hatte offenbar gar kein Interesse daran, von der Organisation der auf dem Religions-

---

1) K. Müller, Kirchengeschichte. 1. Bd. 1892. S. 279 f.; Lüttke und Kromrei bei Herzog-Hauck 1. Bd. S. 83 ff.; Bardenhewer, Patrologie S. 513; Deramey in der Revue de l'histoire des religions XXXI, 131—161.

2) Ein ähnlicher Passus steht im Dialog des Gennadius v. Konstantinopel S. 32, 21 ff. (A. Jahn, Anecdota graeca theol. 1893).

gespräch versammelten Bischöfe ein klares Bild zu geben. Eben deshalb wäre es voreilig, im RG Züge einer noch wenig entwickelten, patriarchalischen Verfassung der persischen Kirche zu erblicken und aus der Nichterwähnung des Bischofs von Seleucia als des Primas derselben auf verhältnismässig frühe Entstehung der Schrift einen Schluss zu ziehen.[1])

Im Vorangehenden habe ich zusammengestellt und besprochen, was wirkliches oder scheinbares Selbstzeugnis des RG über die Zeit seiner Abfassung ist. Es fördert unsere durch die äusseren Zeugnisse gewonnene Erkenntnis insofern, als es uns wahrscheinlich macht, dass das RG in der zwischen Philippus v. Side und dem Niedergange des Sasanidenreiches liegenden Periode entstanden ist. Allerdings, welcher dieser beiden Grenzen es näher steht, hat sich nicht sicher beweisen lassen. Doch spricht mehr für die Annahme, dass der Verfasser noch im 5. Jahrhundert und nicht lange nach Philippus v. Side gelebt hat, als für die andere, wonach Justinians d. Gr. Zeitalter schon hinter ihm gelegen haben soll.

---

1) Hinsichtlich der Verfassung der persischen Kirche siehe Petermann und Kessler bei Herzog 2. Aufl. X, 497 f.; Spiegel III, 722.

REGISTER.

1. Abkürzungen.

RG = Das vorliegende „Religionsgespräch.“
PHJ = Kollationen ausgeführt für mich im Auftrage des Preussischen Historischen Instituts in Rom.

A = Cod. Paris. 1084.
B = Cod. Vatic. 866.
(B = Dr. Graeven's Kollation, B^1 = Kollation des Preuss. Hist. Instituts in Rom, B^2 = Wirth's Kollation).
C = Cod. Monac. 467.
(C = meine, C^1 = Usener's Kollation).
D = Cod. Paris. 1173.
E = Cod. Vatic. 1608.
F = Cod. Coislin. 282.
G = Cod. Mosqu. 252.
H = Cod. Paris. 1538.
J = Cod. Palat. 4.
K = Cod. Meerman-Berolin. 77.
L = Cod. Barocc. 214.
M = Cod. Bodlej. miscell. 179.
N = Cod. Palat. 364.
(N = Kollation des Preuss. Hist. Instituts in Rom, N^1 = Kollation Vassiliev's, N^2 = Kollation Wirth's).
O = Cod. Vindob. 248.
P = Cod. Taurin. 200.
Q = Cod. Paris. 2299.
R = Cod. Vatic. 1152.
S = Cod. Vatic. 687.
T = Cod. Ottobon. 267.
U = Cod. Paris. 897.
V = Cod. Monac. 199.
W = Cod. Monac. 61.

X = {
1. Cod. Vindob. 334.
2. Cod. Leidens.-Perizon. 49.
3. Cod. Cantabrig. 2200/2201.
4. Cod. Lambeth. 763.

Y = Cod. *Δομινινοῦ.*
Z = Cod. Hierosol. I, 189.
a = Cod. Hierosol. I, 244.

α = Die Predigt des Johannes v. Euböa (s. o. S. 87 ff.).
α^1 = Cod. Vatic. 555.
α^2 = Cod. Paris. 1179.

β = Die *Διάλεξις* des Abtes Anastasius (s. o. S. 106 ff.).
β^1 = Die Ausgabe von Mai.
β^2 = Die lateinische Übersetzung des Turrianus.

γ^1 = *Νουθεσία* (s. o. S. 98 ff.) im Cod. Mosqu. 252.

δ^1 = Pseudo-Basilius im Cod. Neapol. Borb. 92 (s. o. S. 109 ff.).
⟨ ⟩ = durch Konjektur ergänzt.
( ) = durch Konjektur verändert.
\+ = setzt hinzu, setzen hinzu.
< = fehlt oder lässt aus, lassen aus.
/// = Rasur in der Handschrift.
: im Apparat (abgesehen von den Persica) bedeutet, dass ich den davor stehenden Reintext für weniger sicher halte als den vor einem] stehenden.

Achelis = H. Achelis, Das Symbol des Fisches und die Fischdenkmäler der römischen Katakomben. Dissertation. Marburg 1887.

Ἀκάκιος = *Ἀκάκιος, Περὶ τῶν παραδόξων μυστηρίων τὰ ὁποῖα ἔγιναν εἰς τὴν Περσίαν κατὰ τὸν καιρὸν τῆς γεννήσεως τοῦ Χριστοῦ ἐν τῷ ναῷ τῆς Ἥρας . . . καὶ περὶ τῶν μάγων καὶ τοῦ ἀστέρος . . . Ἐν Σάμῳ ἐκ τοῦ τυπογραφείου »ὁ Πυθαγόρας«* 1882.

Anecdota = Anecdota litteraria ex mss. codicibus eruta. vol. III. Romae. s. a.

Bardenhewer = O. Bardenhewer, Patrologie. Freiburg i. Br. 1894.

Bentley = Richardi Bentleii Epistola ad cl. v. Joannem Millium. Im Anhang der Chronographia des Joannes Malalas, S. 679—755.

Berl. phil. Wochenschr. = Berliner philologische Wochenschrift. Hrsg. v. Chr. Belger u. O. Seuffert. Berlin.

Blass = F. Blass, Grammatik des neutest. Griechisch. Göttingen 1896.

Blass, Acta = Acta apostolorum, ed. F. Blass. Göttingen 1895.

Bonnet = M. Bonnet, Acta Thomae (Suppl. Codicis apocryphi I). Leipzig 1883.

Brieger = Zeitschrift für Kirchengeschichte. Mit B. Bess hrsg. von Th. Brieger. Gotha.

Bruchmann = C. F. H. Bruchmann, Epitheta deorum quae apud poetas graecos leguntur (Supplement von Roscher's ausführlichem Lexikon der griechischen und römischen Mythologie). 1893.

Burckhardt = J. Burckhardt, die Zeit Constantins d. Gr. 2. Aufl. Leipzig 1880.

Buresch, Aus Lydien = K. Buresch, Aus Lydien. Epigraphisch-geographische Reisefrüchte. Hrsg v. O. Ribbeck. Leipzig 1898.

Buresch, Klaros = K. Buresch, Klaros. Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Alterthums. Leipzig 1889.

Byz. Ztschr. = Byzantinische Zeitschrift. Hrsg. v. K. Krumbacher. Leipzig.

Cave = W. Cave, Historia litteraria. 2 voll. Basel 1741—1745.

Chantepie = P. D. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgegeschichte. 2. Aufl. 2. Bd. Freiburg i. Br. 1897.

Christ = W. Christ, Geschichte der griechischen Litteratur bis auf die Zeit Justinian's. 3. Aufl. München 1898.

Christensen = H. Christensen, die Sprache des byzantinischen Alexandergedichts (Byz. Ztschr. Jahrg. 1898).

Codd. Par. = Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Regiae. Paris. Tom. II. 1740.

Compernass = J. Compernass, De sermone graeco volgari Pisidiae Phrygiaeque meridionalis. Dissertatio philologica. Bonn 1895.

Deissmann I = G. A. Deissmann, Bibelstudien. Beiträge zumeist aus den Papyri und Inschriften zur Geschichte der Sprache, des Schriftthums und der Religion des hellenistischen Judenthums und des Urchristenthums. Marburg 1895.

Deissmann II = G. A. Deissmann, Neue Bibelstudien. Marburg 1897.

Diekamp = Fr. Diekamp, Hippolytos von Theben. Texte und Untersuchungen. Münster i. W. 1898.

Dieterich, Abercius = A. Dieterich, die Grabschrift des Aberkios. Leipzig 1896.

Dieterich, Abraxas = A. Dieterich, Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des späteren Alterthums. Leipzig 1891.

Dieterich, Nekyia = A. Dieterich, Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neu entdeckten Petrus-Apokalypse. Leipzig 1893.

Dieterich, Papyrus = A. Dieterich, Papyrus magica musei Lugdunensis Batavi (Im 16. Suppl.-Bd. von Fleckeisen's Jahrbb. f. klass. Phil.). Leipzig 1888.

K. Dieterich = K. Dieterich, Untersuchungen zur Geschichte der griech. Sprache von der hellenist. Zeit bis zum 10. Jahrh. n. Chr. (Byzantinisches Archiv. Hrsg. v. K. Krumbacher. Heft I). Leipzig 1898.

v. Dobschütz = E. v. Dobschütz, Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende. 1. Hälfte (T. u. U. Neue Folge. III, 1—2). 1899.

Dressel = A. Dressel, Epiphanii monachi et presbyteri edita et inedita. Paris u. Leipzig 1843.

Ehrhard = A. Ehrhard's Bearbeitung der prosaisch-theologischen Litteratur in K. Krumbacher's Geschichte der byzantinischen Litteratur. 2. Aufl. (S. 37—218). 1897.

Epiphanius = Opera Epiphanii episcopi Constantiae ed. G. Dindorf. Leipzig 1859.

Fabricius-Harles = J. A. Fabricius, Bibliotheca Graeca. 4. Aufl. Hrsg. v. G. Chr. Harles. 12 voll. Hamburg 1790 ff.

Fritz = W. Fritz, Die Briefe des Bischofs Synesius v. Kyrene. Ein Beitrag zur Geschichte des Atticismus im 4. u. 5. Jahrhundert. Leipzig 1898.

Gardthausen = V. Gardthausen, Griechische Palaeographie. Leipzig 1879.

Gelzer, Afrikanus = H. Gelzer, Sextus Julius Afrikanus und die byzantinische Chronographie. 1.—2. Theil. Leipzig 1880—85.

Gelzer, Leont. = H. Gelzer, Leontius' von Neapolis Leben des heiligen Johannes des Barmherzigen, Erzbischofs von Alexandrien (G. Krüger, Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften. Heft 5). Freiburg i. Br. 1893.

v. Gutschmid = A. v. Gutschmid, Kleine Schriften. 5 Bde. Hrsg. v. F. Rühl. Leipzig 1889—94.

Hardt = Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae regiae Bavaricae. Codices graecos ed. J. Hardt. Tom. I—II. München 1806.

Harnack, Abercius = A. Harnack, Zur Abercius-Inschrift (T. u. U. XII, 4b). 1895.

Harnack, Chronologie = A. Harnack, Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius. Leipzig 1897.

Harnack, Dogmengeschichte = A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3. Aufl. 3 Bände. Freiburg i. Br. 1897.

Harnack u. Preuschen = A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius. 1. Theil, bearbeitet unter Mitwirkung von E. Preuschen. Leipzig 1893.

Hatzidakis = G. N. Hatzidakis, Einleitung in die neugriechische Grammatik. Leipzig 1892 (Indogermanische Grammatiken. Bd. V.).

Hennecke = E. Hennecke, Altchristliche Malerei und altkirchliche Litteratur. Leipzig 1896.

Herzog, 2. Aufl. = Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Begründet v. J. J. Herzog. 2. Aufl. 18 Bde. Leipzig 1877—88.
Herzog-Hauck = Herzog's Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3. Aufl. Hrsg. v. A. Hauck. Leipzig. Seit 1896.
Hoffmann = G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer u. s. w. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. Hrsg. v. d. deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bd. VII). Leipzig 1879—80.
Hofmann = R. Hofmann, Das Leben Jesu nach den Apokryphen. Leipzig 1851.
Jahrb. f. prot. Theol. = Jahrbücher für protestantische Theologie. Begründet v. Hase, Lipsius, Pfleiderer, Schrader. Leipzig, später Braunschweig.
Julian, oratio V u. VII = Juliani imperatoris quae supersunt ed. F. C. Hertlein. vol. I. Leipzig 1875.
Justi, Geschichte = F. Justi, Geschichte des alten Persien (W. Oncken, Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen). Berlin 1879.
Justi, Namenbuch = F. Justi, Iranisches Namenbuch. Marburg 1895.
Kozak = E. Kozak, Bibliographische Übersicht der biblisch-apokryphen Litteratur bei den Slaven (Jahrb. f. prot. Theol. Bd. XVIII. 1891—92).
Kraus, Geschichte = Fr. X. Kraus, Geschichte der christlichen Kunst. I. Freiburg i. Br. 1895.
Kraus, Real-Encykl. = Fr. X. Kraus, Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer. 2 Bde. Freiburg i. Br. 1882—86.
Kroll = W. Kroll, De oraculis chaldaicis (Breslauer philol. Abhandlungen. Hrsg. v. R. Förster. Band VII, Heft 1). Breslau 1894.
Krüger = G. Krüger, Geschichte der altchristl. Litteratur in den ersten drei Jahrhunderten. 1. u. 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1895. Nachträge. Ebd. 1897.
Krumbacher = K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches. 2. Aufl. unter Mitwirkung von A. Ehrhard u. H. Gelzer. München 1897 (Bd. IX. Abth. 1 von J. v. Müller's Handbuch der klassischen Alterthumswissenschaft).
Krumbacher, Romanos = K. Krumbacher, Studien zu Romanos (Sitzungsberichte der philos.-philol. u. histor. Klasse der k. b. Akademie der Wissenschaften in München. Ebenda 1898. Bd. II).
Krumbacher, Theod. = K. Krumbacher, Studien zu den Legenden des hl. Theodosios (Sitzungsberichte der philos.-philol. u. histor. Klasse der k. b. Akademie der Wissenschaften in München. Ebd. 1892).
Kühner = R. Kühner, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. Hannover. 1. Aufl. 2 Theile. 1834—35. 2. Aufl. 2 Theile. 1869—70. 3. Aufl. in neuer Bearbeitung, I, 1—2 von F. Blass. 1890—92. II, 1 von B. Gerth. 1898.
Kuhn = E. Kuhn, Eine zoroastrische Prophezeiung in christlichem Gewande (Festgruss an R. v. Roth. Stuttgart 1893. S. 217—221).
Lambecius-Kollarius = P. Lambecii Commentariorum de august. Bibliotheca caesarea Vindobonensi libri I—VIII. Edit. II. op. et stud. A. F. Kollarii. Cum Supplem. 9 voll. Wien 1766—90.
Le Quien = M. Le Quien, Oriens christianus. Tom. I—III. Paris 1740.

Lightfoot = Apostolic fathers. Part II. S. Ignatius. S. Polycarp. By J. B. Lightfoot. 2. edit. vol. II. London 1889.

Lipsius = R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. 3 Bände und ein Ergänzungsheft mit Registern. Braunschweig 1883—90.

Mai = A. Mai, Classicorum auctorum e vaticanis codicibus editorum. Tom. X. Rom 1838.

Mai, Nov. coll. = A. Mai, Scriptorum veterum nova collectio. Tom. VII u. X. Rom 1833 u. 1838.

Malalas = Joannis Malalae Chronographia ex recensione L. Dindorfii (Corpus scriptorum historiae Byzantinae. Ed. emendatior consilio B. G. Niebuhrii instituta). Bonn 1831.

Matthaei = Ch. F. de Matthaei, Accurata codicum graec. mscr. Bibliothecarum Mosquensium S. Synodi notitia et recensio. 2 Tom. Leipzig 1805.

Migne = J.-P. Migne, Patrologiae cursus completus. Paris. Series graeca.

Möller = W. Möller, Lehrbuch der Kirchengeschichte. 1. Bd. 1. Aufl. Freiburg i. Br. 1889.

Mommsen = Th. Mommsen, Römische Geschichte. V. Bd. Leipzig 1885.

Nessel = Dan. de Nessel, Catalogus seu recensio specialis omnium Codicum mscr. Bibliothecae Caesareae Vindobonensis. 2 voll. Wien 1690.

Nestle, Materialien = E. Nestle, Marginalien und Materialien. Tübingen 1893.

Neumann = Juliani Imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt (Scriptorum graec. qui christ. impugnaverunt religionem quae supersunt fasc. III) coll., rec. etc. C. J. Neumann. Leipzig 1880.

Nöldeke, Aufsätze = Th. Nöldeke, Aufsätze zur persischen Geschichte. Leipzig 1887.

Nöldeke, Beiträge = Th. Nöldeke, Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans (Denkschriften der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-hist. Klasse. 38. Bd.). Wien 1890.

Nöldeke, Tabari = Th. Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arab. Chronik des Tabari. Leiden 1879.

Nuth = A. Nuth, De Marci Diaconi Vita Porphyrii episcopi Gazensis quaestiones historicae et grammaticae. Dissertatio philologica. Bonn 1897.

Omont = H. Omont, Inventaire sommaire des manuscrits Grecs de la Bibliothèque Nationale. Paris 1886—1898.

Παπαδόπουλος-Κεραμεύς = *Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη ἐκδοθεῖσα ὑπὸ Ἀ. Παπαδοπούλου-Κεραμέως. Τόμ. I—III. Ἐν Πετρουπόλει* 1891—97.

Pape-Benseler = W. Pape, Wörterbuch der griechischen Eigennamen. 3. Aufl. v. G. E. Benseler. Braunschweig 1863—70.

Patritius = F. X. Patritius, De evangeliis. 2. vol. Freiburg i. Br. 1853.

Pauly = A. Pauly, Real-Encyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Stuttgart. 7 voll. 1839—52. 2. Aufl. I, 1—2. 2 voll. 1864—66.

Pauly-Wissowa = A. Pauly's Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung. Hrsg. v. G. Wissowa. Stuttgart. Seit 1894.

Pitra I = J. B. Pitra, Spicilegium Solesmense. Paris. Tom. III. 1855.

Pitra II = J. B. Pitra, Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata. Tom. II. Typis Tusculanis 1884.

Pitra III = J. B. Pitra, Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata. Tom. V. Paris u. Rom 1888.

Pitra, Jur. eccl. hist. = J. B. Pitra, Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta. Tom. II. Rom 1868.

Preller = L. Preller, Griechische Mythologie. 4. Aufl. v. C. Robert. 1. Bd. Berlin 1887—94.

Ps.-Kallisth. = Pseudo-Kallisthenes, ed. C. Müller in Fr. Dübner's Ausgabe von Arrian's Anabasis. Paris 1846.

Ps.-Kallisth. (äthiopisch) = E. A. W. Budge, The life and exploits of Alexander the Great being a series of translations of the Ethiopic histories of Alexander by the Ps.-Callisthenes and other writers. London 1896.

Ps.-Kallisth. (syrisch) = E. A. W. Budge, The History of Alexander the Great. Cambridge 1889.

Raabe = R. Raabe, *Ἱστορία Ἀλεξάνδρου.* Die armenische Uebersetzung der sagenhaften Alexander-Biographie (Pseudo-Kallisthenes) auf ihre mutmassliche Grundlage zurückgeführt. Leipzig 1896.

Ramsay, Geography = W. M. Ramsay, The historical geography of Asia Minor. London 1890.

Réville = J. Réville, La religion à Rome sous les Sévères. Paris 1886.

Rheinisches Museum = Rheinisches Museum für Philologie. Begründet v. Welcker etc. Frankfurt a. M. Neue Folge.

Rösch = G. Rösch, Astarte-Maria (Theologische Studien und Kritiken. Jahrg. 1888. Hrsg. v. J. Köstlin u. E. Riehm).

Rohde = E. Rohde, Der griech. Roman und seine Vorläufer. Leipzig 1876.

Rohde, Psyche = E. Rohde, Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. 2. Aufl. 2 Bde. Freiburg i. Br. 1898.

Roscher = W. H. Roscher, Ausführliches Lexikon der griech. und röm. Mythologie. Leipzig. Seit 1884.

Ryssel = V. Ryssel, Die syrische Uebersetzung des Pseudo-Kallisthenes ins Deutsche übertragen (Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Litteraturen. 90. Bd. Hrsg. v. Waetzoldt u. Zupitza. Braunschweig 1893).

Sackur = E. Sackur, Sibyllinische Texte und Forschungen. Pseudomethodius, Adso und die tiburtinische Sibylle. Halle 1898.

Schmid = W. Schmid's Recension von Winer's Grammatik des neutestam. Sprachidioms, 8. Aufl. von P. Schmiedel (Göttingische gelehrte Anzeigen. Göttingen 1895. No. 1).

Schmid I
— II
— III
— IV
— Reg. } = W. Schmid, Der Atticismus in seinen Hauptvertretern von Dionysius von Halikarnass bis auf den zweiten Philostratus. 4 Bde. und ein Registerband. Stuttgart 1887—97.

Schürer = E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Leipzig. 3. Aufl. 3. Bd. 1898.

Schultze, Archaeologie = V. Schultze, Archaeologie der altchristlichen Kunst. München 1895.
Schultze, Untergang = V. Schultze, Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidenthums. Jena 2 Bde. 1887—92.
Schwartz = E. Schwartz, Aphroditianos (Bei Pauly-Wissowa). 1894.
Smith and Wace = W. Smith and H. Wace, A Dictionary of christian Biography. 4 voll. London 1877—87.
Soph. = E. A. Sophocles, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods. 2. Aufl. Boston 1870. (Die 3. Aufl. hat v. Gebhardt in der Th. Lz. 1889 No. 2 besprochen.)
Spiegel = Fr. Spiegel, Erânische Alterthumskunde. 3 Bde. Lpz. 1871—78.
Steph. = H. Stephanus, Thesaurus linguae Graecae. ed. Hase etc. 8 Tom. Paris 1831—65.
Stevenson = H. Stevenson, Codices manuscripti Palatini graeci Bibliothecae Vaticanae. Rom 1885.
Swete = H. B. Swete, The old Testament in Greek according to the Septuagint. 1. Edit. Cambridge. 3 voll. 1887—94.
T. u. U. = O. v. Gebhardt u. A. Harnack, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Leipzig.
Teuffel = W. S. Teuffel, Geschichte der römischen Litteratur. Neu bearbeitet von L. Schwabe. 5. Aufl. 2. Bd. Leipzig 1890.
Th. L. Bl. = Theologisches Literaturblatt. Hrsg. v. Chr. Luthardt. Leipzig.
Th. Lz. = Theologische Literaturzeitung. Hrsg. von A. Harnack und E. Schürer. Leipzig.
Tischendorf, Anecdota = C. v. Tischendorf, Anecdota sacra et profana. Edit. aucta etc. Leipzig 1861.
Tischendorf, Evang. apocr. = C. v. Tischendorf, Evangelia apocrypha. 2. Aufl. Leipzig 1876.
Toscani u. Cozza = Th. Toscani u. J. Cozza. De immaculata Deiparae conceptione. Rom 1864.
Usener, Acta Marinae = H. Usener, Acta S. Marinae et S. Christophori (Festschrift für Heidelberg). Bonn 1886.
Usener, Acta Timothei = H. Usener, Acta S. Timothei. Bonn 1877. (Bonner Univ.-Progr.)
Usener, Götternamen = H. Usener, Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung. Bonn 1896.
Usener, Pelagia = H. Usener. Legenden der Pelagia (Festschrift für die 34. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Trier). Bonn 1879
Usener, Relig. Unters. = H. Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen. 1. Theil. Das Weihnachtsfest. Cap. 1—3. Bonn 1889.
Usener, Sintfluthsagen = H. Usener, Die Sintfluthsagen untersucht. Bonn 1899.
Usener, Sophronius = H. Usener, Sophronii de praesentatione domini sermo editus. Bonn 1889. (Bonner Univ.-Progr.)
Usener, Theod. = H. Usener, Der heilige Theodosios. Schriften des Theodoros und Kyrillos. Leipzig 1890.

Vassiliev = A. Vassiliev. Anecdota graeco-byzantina. Pars prior (herausgegeben von S. Sobolewski). Sumptibus et typis Universitatis Caesareae. Moskau 1893.

Vita Hypatii = Callinici de vita S. Hypatii liber. Edid. Seminarii pilologorum Bonnensis sodales. Leipzig 1895.

Vita Porphyrii = Marci Diaconi vita Porphyrii episcopi Gazensis. Edid. societatis philologae Bonnensis sodales. Leipzig 1895.

Vladimir = Vladimir, Handschriften der Moskauer Synodal-Bibliothek (russisch). Bd. I. Griechische Handschriften. Moskau 1894.

Winer [7] = G. B. Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms. 7. Aufl. bearb. von G. C. G. Lünemann. Leipzig 1867.

Winer [8] = G. B. Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms. 8. Aufl. neu bearb. v. P. W. Schmiedel. Göttingen. Seit 1894.

Zahn, Forschungen = Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestam. Kanons und der altchristl. Literatur. Erlangen u. Leipzig. Seit 1881.

Zöckler, Der Dialog = O. Zöckler, Der Dialog im Dienste der Apologetik. In seiner Zeitschrift „Der Beweis des Glaubens“. Gütersloh. Jahrgang 1893. Nachträge. Ebd. 1894.

Zschr. f. wiss. Theol. = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. Hrsg. v. A. Hilgenfeld. Leipzig.

---

2. Litterarische Parallelen.

---

3. Eigennamen.

---

4. Lexikalisches.

Es sind alle Worte verzeichnet mit Ausnahme der in den Bibel-Citaten stehenden und der gewöhnlichen Erscheinungen des Artikels, der Pronomina, der Zahlwörter, der Copula *εἶναι*, der Adverbien, Präpositionen und Partikeln. Ein * hinter einem verzeichneten Wort bedeutet, dass nicht alle Stellen, wo dasselbe vorkommt, aus meinem Vocabularium zum RG angegeben zu werden brauchten. Mit † sind diejenigen Worte versehen, welche ich in den Lexicis von Du Cange, C. L. W. Grimm, Hatch and Redpath, Kumanudes, Passow, Sophocles und Stephanus nicht gefunden habe.

---

5. Grammatikalische Bemerkungen zum Text und zum Apparat.

A. Deklination.

Substantiva.

1. — γλῶσσα 2,5; γλῶττα 33,1. 42,18 (vgl. Winer [8] § 5,27c; Schmid, Reg. „σσ statt ττ" S. 204).
Gen. sing. auf ης trotz vorhergehendem ι oder ρ: ἀρούρης 2,18; σοφίης 9,5 (Winer [8] § 8,1; Schmid S. 35; Blass, Acta S. 16; Blass § 7,1 A. 1; Deissmann II S. 14).
Gen. sing. auf ᾶ: Σατανᾶ 24,19; Φαρᾶ 37,22 (Winer [8] § 10,5).
Eindringen des α impurum in den Gen. u. Dat.: ἥττας 26,17; ἥττᾳ 33,20 (K. Dieterich S. 173).
Übergang der α-Deklination in die ο-Deklination: λιτανίους [statt λιτανείας] Cod. F 4,4 (Nuth S. 40f.).
2. — Voc. sing.: θεέ 26,26 (Winer [8] § 8,5; Bonnet, Act. Thom. S. 183[2] declinatio; Blass, § 7,3. 33,4).
3. — Acc. sing. auf αν: Δίαν 3,7; Καστηλέαν Cod. A 4,3; θυγατέραν 5,18 (Winer [8] § 9,8).

Adjectiva und Participia.

4. — Unkontrahierte Adjectivform: ἡμίπνοον Codd. A[D] 27,12 (vgl. Blass § 7,4; Fritz S. 33f.).

5. — Gen. sing. der Adjectiva auf υς contrahiert: ἡμίσους 38,12 (Winer [8] § 9,6; Deissmann II S. 14; K. Dieterich S. 177).
Voc. sing. der Adjectiva mit der Endung ης auf η statt auf ες: ἐπιφανῆ 39,11 (Hatzidakis S. 77 u. 380; K. Dieterich S. 176).
Dativ. plur. der Adjectiva auf ης endigend auf οις statt auf εσιν: εὐσθενοῖς [εὐσθένοις] statt εὐσθενέσιν Codd. AD S. 19,3 (K. Dieterich S. 175).

6. — Acc. plur. auf ας ersetzt durch den Nom. plur. auf ες: περιθέντες 32,16; εἰδότες 33,3 (Hatzidakis S. 139 u. 379; Sittl in der „Wochenschrift für klassische Philologie“ 1896, No. 35, 949; vgl. unten No. 19).

7. — Comparation.

Adjectivische Comparative u. Superlative von Adverbien: ἀνώτερος 22,21. 33,7; ἐνδότερα Cod. A 13,6; περαίτερον α[1] 23,2; ἐνδοτάτη Codd. A [D] ἐνδότατος C 28,29 (Winer [8] § 11,6).
τάχιον 24,8 (Winer [8] § 11,3; Usener, Theod. S. 124 zu S. 10,8; S. 184 zu S. 86,24).

B. Conjugation.

I. Verba auf ω.

8. — Augment bei augmentlosen Formen: ἀνειλάντων 41,4 (Winer [8] § 12,2 u. § 15, S. 124 αἱρέω; Gelzer, Leont. 197[1]).
Augment an der Präpos.: ἤνοιξεν 32,5; διηνοίχθη 13,12 (Winer [8] § 15 S. 130 οἴγω; Usener, Theod. S. 198 „augment.“).
Fehlen des Augments: εὐλογημένος [im Citat] 36,4 (Blass § 15,4).

9. — Zusammenfallen von Formen bei den Verba auf εω, αω u. οω: εὐδαιμονῶσα (εὐδαιμονέω) 15,10; δυσδαιμονῶσα (δυσδαιμονέω) 15,11; στερεωμένους (στερεόω) Codd. AD 41,26 [vgl. auch 32,14 u. 210 A. 1] (Winer [8] § 13,26; Hatzidakis 127ff. u. 394; Gelzer, Leont. S. 198[2]f.; K. Dieterich S. 228ff.).
Unterlassene Kontraction: συγχέεται 39,9 (Winer [8] § 15 S. 132 χέω); κατέχεεν 24,14 ist Aor. (Schmid III, 19).

10. — Präsens Pass. u. Med. mit der Endung σαι in der 2. Pers. Sing. Ind.: ἀπωθῆσαι 3,11; ἀξιοῦσαι 22,18 (vgl. Usener, Acta Marinae S. 80[1]; Krumbacher, Theod. S. 273 u. Winer [8] § 13,17).

11. — Imperfectum mit der Endung -α, -ας u. s. w.: ἐκρύβαμεν 41,5; ὤφειλαν 39,4. 45,22 (Blass § 21,2; Deissmann II, S. 19; K. Dieterich S. 240f.).

12. — 2. Pers. Sing. Ind. Fut. Med. auf ει: παρέξει [im Citat] 35,15 (Winer [8] § 13,18 u. Winer [7] § 13,2).

13. — Aorist:

a. Starker Aorist auf *α*: *προσέλθατε* Codd. AD 4,15; *εἰσήλθατε* 7,10; *ἐξέλθατε* Codd. A[D] 18,19; *εἴπατε* 2,7. 16,5. 29,12f.; *εἶπαν* 23,20. 25,1. 27,7. 33,20 Codd. AD. 35,3. 36,14 Codd. AD; *ἔπεσαν* 13,20; *γεναμένη* 15,18; *γεναμένους* 1,11; *ἀνειλάντων* 41,4 (Winer [8] § 13,13; Blass § 21,1; Krumbacher, Theod. S. 272; Gelzer, Leont. S. 197[2]f.; Deissmann II S. 18f.).

b. — „Regelmässiger" Aorist: *ἤξαντος* 7,4; *ὡράθη* 28,7 (Winer [8] § 13,10 u. § 15 S. 127 *ἥκω* S. 130 *ὁράω*).

c. — Bevorzugung des schwachen vor dem starken Aorist: *συνῆξεν* 1,10. 2,3 (Gelzer, Leont. 197[2]; *ἦξα* bei Winer [8] § 13,10 u. bei Deissmann II S. 18; Hatzidakis S. 400—402 leitet *συνῆξεν* von der neben *συνάγω* neugebildeten Grundform *συνάσσω* [*συνάζω*] ab).

d. — *εἶπον* 15,4 als Imperativ (Winer [8] § 6 No. 7[d] u. Schmid S. 35).

e. *σύγχαρον* 12,5 Imp. des Aor. *συνέχαρα* (Winer [8] § 13,10 A. 10).

f. — *ἀνεφύη* 31,13; *ἀναφυεῖσα* 35,4 (Winer [8] § 15 S. 132 *φύω*).

g. — *θανέντα* 3,2 statt *θανόντα* (Krumbacher, Theod. S. 267 u. 272).

h. — *καήτω* 27,1 (Winer [8] § 15 S. 128 *καίω*).

14. — Perfectum. Übertragung der Aoristendung auf das Perfectum: *γέγοναν* 19,25f. (Winer [8] § 13,15; Hatzidakis S. 185f.; Buresch, *Γέγοναν* u. anderes Vulgärgriechisch [Rheinisches Museum 46. Bd. 1891 S. 193ff.]; Deissmann II S. 19).

15. — II. Verba auf *μι*.

διδόαμεν 15,2; *διδόατε* 3.26 (vgl. Soph. „*δίδωμι*" S. 377 Sp. 2 No. 8).
παρῆς 18,9 (Winer [8] § 14,1 *εἶναι*).
δείκνυμι u. *δεικνύω* 3.14 u. 17,5 (K. Dieterich S. 221).
ἀπόλλῃ 20,10 statt *ἀπόλλυσαι*. Act. *ἀπόλλω*? Vgl. K. Dieterich S. 221f.; Schwartz schlägt für *ἀπόλλῃ* vor den anstatt des Futur. gesetzten Conj. Aor. *ἀπόλῃ*; vgl. Brinkmann im Rhein. Museum für Philologie, N. F. Bd. 54. 1899 S. 95.
φησί 16,1. 35,15 = 3. Pers. Plur. (Gelzer, Leont. S. 199[2]; Krumbacher, Romanos S. 231 u. 262); *ἔφητε* 12,16 (vgl. Steph. „*φημί*" Sp. 742).
οἶδας 24,9; *οἴδαμεν* 19,6; *οἴδατε* 3,25 (Winer [8] § 14,7; Schmid S. 45; Gelzer, Leont. S. 199[2]; Usener, Theod. S. 77,1).

C. Syntax.

16. — Plural des Prädikats bei pluralischem neutralem Subject: 6,2f. 9,6f. 12,3. 20f. 20,18. 22,12 Codd. AF. 37,7f. 44,14. 45,21f.; *κεκόλαπται* ... *κεῖνται* bei gleichem neutralem Subject 11,5 (Blass § 31.3; Usener, Theod. S. 200[1] „numerus").

17. — Artikel.

Der Artikel vor dem Vocativ: *ὁ πάτερ* ... *ὁ* ... *νυμφίε* Codd. A[B]CDF 42,14f.

Der Artikel vor indirektem Fragesatz: *τὸ πῶς οὐ λέγεται* 30,3 (Gelzer, Leont S. 200[1]; Blass § 47,5).

18. — Nomen.

a. Der Nominativ an Stelle des Vocativs: *μήτηρ* 13,16; *ὁ θεός* [im Citat] 40,9 (Blass § 33,4; Winer[8] § 29,4; Bonnet S.184[2]; Compernass S. 16).

b. Der Genitiv in Verbindungen, wo man ein Adjectiv erwartet: *κληδόνα ἀσφαλείας* 8,6; *γαληνότητι τῆς σωτηρίας* 9,14 f.; *ἀσφάλειαν τῆς κτήσεως* 22,14; *οὐκ ἐσμὲν ἀξίας* 23,20 (Blass § 35, 2. 5).

c. Der Accusativ der Beziehung: *χαίτην δεδεμένη* 17,23 (Blass § 34,7.8).

d. Zusammenfallen des Comparativs mit dem Superlativ: *ἑτοιμότερον* = sehr bereit 32,8 (Blass § 44,3).

19. — Attribut u. Apposition nicht in Übereinstimmung mit dem zugehörigen Nomen: *προσενέγκαντες* 2,24; *παγ.* Codd. ABDF 4,10; *παραφθαρέν* Cod. A 5,3; *τρέφων* [statt *τρέφοντα*] 12,16; *εὐεργετ.* Codd. ACD 36,10; *παρεχόμενα* 38,7; *ἔρημοι ὄντες* 41,24; *θεωροῦντας* 45,8 (Christensen S. 375 f.; Radermacher, Anonymi Byzantini de caelo et infernis epistula 1898, S. 29 „Syntax"; vgl. Krumbacher in der Byz. Zschr. III, 617 oben).

20. — Pronomen.

a. Das einfache Pronomen *αὐτός* statt des Reflexivums: 6,8. 13,21. 21,26. 22,14. 27,17. 34,13. 38,2. 10. 14. 45,13 (Gelzer, Leont. S. 197[1]; Blass § 13,1. § 48,6. § 72,2. 3; Winer [8] § 22,16; Vita Porphyrii S. 136; Christensen S. 386).

b. Das Reflexivum der 3. Person zur Bezeichnung der 1. u. 2. Person: 3,26. 8,11. 15. 16,8. 25,3. 30,14. 31,7. 38,15. 43,9 (Winer [8] § 22,10; Vita Hypatii 183[2] f.).

c. Das Possessivpronomen ersetzt durch *ἴδιος*: 10,2. 12,16. 13,7. 16,18. 19,21. 27,9. 45,7 (Blass § 48,8; Usener, Theod. S. 205[1] „*ἴδιος*"; Deissmann I S. 120 f.; Krumbacher, Romanos S. 229).

d. *ὁπότερος* = *ἀμφότερος* Codd. ABCD 43,13 Codd. ACD 44,2.

21. — Attraktion: 24,17 f. 21 f. 27,2. 31,25 f. 34,17 f. 18 f. 36,5. 6. 37,9 (Blass § 50,2. 3).

22. — Tempora.

Das Präsens den conatus bezeichnend *μανθάνοντα* 23,2; *ἀνακαλούμενοι* 34,24 (Blass § 56,3).

Umschreibende Conjugation: *ἦν . . . προσβαλοῦσα καὶ . . . ὀλέσασα* 6,5; *ἐστὲ διδάξαντες* 9,6; *ἐστὶν ἐχόμενον* 9,13; *ἦν — δεδεμένη* 17,21—23; *ἔσται . . . χορεύουσα* 27,22 f. (Blass § 62; Gelzer, Leont. S. 199[2] f.).

23. — Modi.

a. Der Indicativ Futuri im imperativischen Sinne: *νοήσετε* C[1] 31,27 (Blass § 64,3).

Der Indicativ Imperfecti von *ἔχειν* = *δύνασθαι* in directen Fragen 12,6 (vgl. o. S. 290 *ἔχειν*).

b. Der Conjunctiv bei unabhängigen Fragen in der 3. Person: *πῶς . . . ἐπιμείνῃ* [*κἄν* ist Adv., s. d. Wortreg.] 41,12 f.; *πῶς . . . σχῶσιν* 41,18 (Blass § 64,6; doch ist 41,13 auch *ἐπιμείνει* denkbar als Futurform [vgl. K. Dieterich S. 244] oder *ἐπιμένειν* [vgl. unten No. 28]).

Der Conjunctiv ohne Negation statt des Imperativs: [*νοήσητε*? Codd.

AD 31,27]; ποιήσωσιν 38,8 (Hatzidakis S. 218; vielleicht ist aber der handschriftliche Text nach Blass § 64,3 in ποιήσουσιν umzuändern).

c. Der Optativus potentialis ohne ἄν: ἴδοι 39,22 (Usener, Theod. S. 125 zu S. 11,18; Fritz S. 103 f.).

24. — Der Infinitiv.

a. — Der Infinitiv an Stelle eines Verbum finitum mit imperativischem Sinne: λαλεῖν ... πράττειν 10,26; χαίρειν 22,22 (Blass § 69,1 81,1).

Der erklärende Infinitiv nach wirklichem oder gedachtem Demonstrativ: τοῦτο ... παρεῖναι 16,1; τοῦτο εὔχομαι τὸ ... γενέσθαι 28,11 f.; dieser Inf. ersetzt durch ἵνα c. Conj. πιστεύσω ὑμῖν [scl. τοῦτο] ἵνα ... ἐκτελέσητε 26,21 f. (Blass § 69,6).

Der Infinitiv neben blossem εἶναι: θαυμάσαι δέ ἐστιν 45,10 (Winer[7] § 44,2 S. 301; Vita Porphyrii Register „εἶναι" S. 121[1]).

Der Infinitiv mit dem Artikel im Genitiv zur Angabe des Zweckes oder der Folge: τοῦ ... ἡττᾶσθαι Cod. B 3,27; τοῦ ... λῦσαι B[2] 22,14 f.; τοῦ μὴ ἀδοξῆσαι Cod. A 27,10 (Soph. S. 45 f.; Schmid I, 90; II, 40 f. III, 52 f. Reg. S. 21; Blass § 71,3).

Über den Infinitiv nach einem Interrogativum s. u. No. 28.

b. — Accusativ mit Infinitiv bei Identität der Subjecte des regierenden u. des abhängigen Satzes: ἠρώτων, γνῶναι αὐτούς 6,8; διὰ τὸ θριαμβευθῆναι αὐτὸν λέγει 26,20; παρεκάλεσαν ... ἔχειν αὐτοὺς λόγον 38,13 f. (Blass § 72,2. 3; Nuth S. 58; vgl. auch oben No. 20 a).

Der Accusativ mit Infinitiv zur Angabe des Zweckes: σταλέντες σκυλῆναι αὐτόν 35,13 f. (Blass § 69,2 8).

25. — Participium absolutum im Nom.: δεύτερος — ἀξίαν 1,1–5; οἱ μὲν — Φιλίππου 1,8 f.; τὰ — δοθέντα 4,10; στραφεὶς ὁ τρίπους 8,19 f.; ὡς — ὄντες 10,2 f.; εἷς μόνος ... ἀναλαβών 15,3 f.; φθάσαντες 15,24; γράφων 18,3; βασιλεὺς ἀποστέλλων (scl. ἀνύεται διακονία) 18,12; αὐτὴ ... τιμήσασα 18,16; εὐεργετῶν 27,21 f.; ἀνακτίζων 29,20; γενόμενος ὁ λίθος 32,5; οἰκοῦσα ... ἐνέργεια 33,2; ἐγείρας 36,1; τὸ τοιοῦτον τυγχάνον 39,10 (Blass § 74.5 u. 79,7 ff.; Usener, Theod S. 162 f. zu S. 61,10; Gelzer, Leont. S. 200[2]; s. auch oben No. 19).

Ungewöhnl. Gen. abs.: τοῦ δὲ βασιλέως φρικιάσαντος καὶ ... πλησθέντος ... λέγει αὐτῷ ὁ ἱερεύς 13,7–9; τοῦ δὲ — ἐρωτήσαντος εἴπομεν αὐτῷ 16,21 f.; πεισθῆναι θέλομεν συναιρόντων ἡμῶν 28.16 f. (Blass § 74,5 § 79,8. 9).

26. — Adverbia als Prädikat: καλῶς σοι [ἔσται] Cod. A 4,22; ἀκολούθως [ἐστί] 39,14 (Blass § 76,1; Compernass S. 29; Usener, Theod. 198[1] „adverbia bei εἶναι"; von Usener, Acta Marinae S. 77[2] „εἶναι" wird das καλῶς σοι [ἔσται] durch andere Stellen belegt).

27. — Conjunctionen:

a. — ἄχρις ἄν mit dem Indic. Aor.: ἄχρις ἄν ἐξῆλθον 14,13 (wie ὅταν mit dem Indic. Aor. an der Stelle Apoc. Joh. 8,1; vgl. Blass § 65.9 S. 214 oben).

b. — ἐάν mit dem Indic.: ἐὰν ἀνέχεσθε 10,10; ἐὰν εὖ διαβήσῃ (Fut.) 22,17 (Schmid IV, 90; Hatzidakis S. 218; Blass § 65,4 S. 209; Deissmann II S. 29; K. Dieterich S. 205f.).

c. — εἰ mit dem Conj.: εἴπερ ... ἐκτελέσῃς Cod. A 4,22; εἰ ... παρενέγκω ... καὶ ἀντείπητε 5,2f.; εἰ ... πορευθῶμεν 8,12; εἴ γε ... ἀποστείλῃ Cod. A 18,10f.; εἰ ... ἀστοχήσῃς 22,18; εἰ ... χρήσηται 23,2 (Winer[7] § 41,2c S. 276; Blass § 65,6; Usener, Theod. S. 140 zu S. 30,6; Compernass S. 36; Vita Hypatii 186[2]; Hatzidakis S. 218f. 306).

d. — ἵνα nach εἰπεῖν 23,17 (Winer[7] § 44,8; Blass § 69,4; Schmid, Reg. S. 138[2] „ἵνα"; Usener, Theod. S. 163 zu S. 61,17; Vita Hypatii S. 148[1]; Vita Porphyrii S. 124[2]f.). — Über ἵνα nach πιστεύειν s. o. No. 24a. ἵνα mit dem Conj. an Stelle des Inf. in der Ellipse: τί ἔτι ἵνα ποιήσῃ = τί ἔτι αὐτὸν ποιεῖν [δεῖ] 29,19; τίνι ἵνα ἀρέσῃ ἢ χρησιμεύσῃ = τίνι αὐτὸν ἀρέσκειν ἢ χρησιμεύειν [δεῖ] 30,10 (Blass § 69,5. 72,5; Schmid, Reg. „ἵνα"; vgl. u. No. 28).

e. — μή im finalen Sinne mit dem Ind. Fut.: ἀπολεῖται [im Citat] 36,2f. (Blass § 65,2).

f. — ὅτι = „denn" 10,20 (Blass § 78,6); vor der direkten Rede 25,5 (Schmid IV, 210); als Anführungszeichen 31,1 (Blass § 79,12).

g. — ὡς cum Inf. = ὥστε cum Inf. der Folge: 20,5. 34,13. 35,3. 45,7 (Blass § 69,3; Schmid, Reg. S. 234[1] „ὡς").

28. — Ellipse des Substantivums bei attributiven Satzteilen: καθ' ἑκάστην [ἡμέραν] 20,16. 21,1; τῇ δὲ ἐπιούσῃ u. τῇ τε ἑτέρᾳ [ἡμέρᾳ] 22,4 u. 39,2; πάσης τῆς ὑφηλίου [γῆς] 22,5; ταύτης [τῆς συνόδου] 23,13; σύμπασαν [γῆν] 32,12; σύμπασαν [ἱστορίαν vgl. o. S. 120f.] 45,2 (Winer[7] § 64,5; Blass § 81,1).

Ellipse des Verbum finitum: καλῶς σοι [s. o. No. 26] 4,22; τούτων [ἐστίν] 9,1; τί τοῦτό [ἐστι] 12,1; ἐκ λέχους [ἔχει] 12,17; ὡς ὅσον [scl. ἀνύει διακονίαν vgl. 18,12 in No. 25] 18,11f.; τί [ἔδει] ἀποκρίνασθαι 19,23; τί [δεῖ] 30,9; τί [δεῖ] 31,27; ἀκολούθως [ἐστί s. o. No. 26] 39,14; θρησκεία [ἔστω] 43,16 (Winer[7] § 64, I Blass § 50,7. 69,1. 81,1; Usener, Theod. S. 119 zu S. 7,11 u. S. 145 zu S. 38,18; Nuth S. 57f.; Fritz S. 113; vgl. o. No. 24a,1. u. 2. Zeile). Über 29,19 u. 30,10 s. o. No. 27d ἵνα m. d. Conj.

29. — Andere Beispiele des unregelmässigen Satzbaues sind S. 125 erwähnt. Vgl. auch S. 127.

---

6. Stellen und Sachen.

(Die Seitenzahlen der Testimonien des griech. Textes stehen S. 280 f.; vgl. auch S. 167—171 u. 227 f.)

Nachträge und Berichtigungen.

S. 8 steht die erste Marginalie zwei Zeilen zu tief.

S. 17 im Testim. zu Z. 21—23 l. Ἱστορικὸς Ἀφροδισιανός.

S. 24, 8 rät Krumbacher, τάχιον nicht superlativisch zu fassen im Sinne von S. 301 No. 18[d], sondern λόγῳ in den Gen. compar. λόγου zu verwandeln.

S. 30, 3 l. τό statt τὸ.

S. 34 im Apparat zu Z. 12 f. l. ἐπάνω statt ἐάπνω.

S. 42, 2 ist Ἀριγαβανῷ in Ἀριγαβανῶν zu verwandeln u. das zugehörige Testim. ganz zu streichen; vgl. S. 216.

S. 46, Z. 14 f. v. o. ist der Passus „in — aufgenommen" umzuändern in „nicht verfasst".

S. 52 ist nachzutragen, dass Neumann (S. 34 A. 2) vorübergehend den Plan gehegt hat, das RG zu edieren.

Mit den Codd. O u. P (S. 77 ff.) sehr nahe verwandt muss der Athener Cod. 208 (Fol. 223 ff.) sein, den ich nachträglich verzeichnet fand im *Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς ἐθνικῆς καὶ τῆς τοῦ Πανεπιστημίου Βιβλιοθήκης ὑπὸ Γεωργίου Π. Κρεμοr. Ι. Θεολογία.* 1876 *Ἐν Ἀθήναις.* S. 256.

S. 89 A. 1 Z. 5 f. v. u. l. „Überlieferung".

Zu der S. 91—94 besprochenen Recension ($=\alpha^2$) der Predigt des Johannes v. Euboea gehört auch der Cod. Taurin. 166 (Fol. 64 ff.) saec. XV—XVI, von dem mir Diekamp noch nachträglich eine Kollation zu übersenden die Güte hatte; vgl. o. S. 61.

S. 127 Z. 15 v. u. ist hinter „gewesen" ein Komma zu setzen.

S. 160 Z. 12 v. o. ist statt „bald" zu lesen „seit Justinians d. Gr. Zeitalter".

S. 169 Z. 9 v. u. ist hinter „13, 24" noch einzufügen „und 16, 1".

S. 176 A. 4 Z. 1 l. Sibyll.

Zu S. 207 A. 2 kann man jetzt vergleichen Abicht u. H. Schmidt im Archiv f. slav. Phil., hrsg. v. V. Jagić. XXI. 1899 S. 44 ff.

Einige Male ist die Orthographie nicht consequent und sind Accente oder Spiritus abgesprungen.

Schluss am 29. August 1899.

DREI WENIG BEACHTETE

CYPRIANISCHE SCHRIFTEN

UND DIE

„ACTA PAULI“

VON

D. ADOLF HARNACK

Texte u. Untersuchungen N. F. IV, 3b. Leipzig 1899.

Drei wenig beachtete cyprianische Schriften und die „Acta Pauli“.

Die „Caena Cypriani“, die m. W. zuerst in der Editio Moreliana der Werke Cyprian's (1564), dann öfters gedruckt worden ist, ist von Hartel als „libellus ineptissimus“ nicht einmal mehr unter die „Suppositicia“ aufgenommen worden. Der Tractat ist freilich für unseren Geschmack ganz besonders thöricht[1]); dennoch ist die Ausschliessung schwerlich gerechtfertigt; denn erstlich lässt sich das Buch, „quo nullus frequentius describebatur“[2]), bis zu einem in Uncialen geschriebenen Archetypus mindestens saec. VII. hinaufführen, zweitens hat es im 9. Jahrhundert (und auch später noch) eine interessante litterarische Geschichte erlebt[3]), drittens ist es in der Überlieferung — und, wie wir sehen

1) Doch ist Tillemont's Urtheil (Mém. IV p. 196) nicht ganz gerecht; er sagt, der Tractat sei „plus digne d'un Turc ou d'un boufon qui vouloit se railler de toute l'Écriture que d'un martyr“.

2) Hartel, Cypr. Opp. Vol. III p. LIX.

3) Hartel selbst theilt a. a. O. Einiges aus derselben mit (die im Codex Monac. 18203 stehenden Verse „domini Iohannis de caena S. Cypriani martyris, quibus Carolum imperatorem alloquitur“, dürften wohl Verse des Johannes Scotus Erigena sein); Anderes s. unten. Oudin schreibt in s. Comment. de script. eccl. T. I (1722) p. 275f.: „Unum quoque me admonuit circa opusculum „Caena Cypriani“ in operibus eius inscriptum, vir eruditione clarissimus G. G. Leibnitius epistola Hanoverae scripta anno 1707 29. Dec., haberi apud se editionem huius opellae factam in Germania anno 1681 in parva forma cum versione illius versibus Germanicis, atque in ista editione, quae dubio procul ex fide Ms. codicis antiqui et sinceri facta fuit, opusculum constare XX capitibus, ac Maurum quendam (ut opinor Gallum) dedicasse illud Lothario regi Francorum filio Ludovici IV transmarini dicti, qui regnum anno 954 per annos XXXII tenuit ad annum usque 985. Unde patet opusculum istud nullius meriti ac quod regi Francorum dedicaretur indignissimum esse foetum hominis indocti ac saeculi X.[!] obscuris-

werden, auch durch seinen Inhalt — so eng mit der zweiten pseudocyprianischen „Oratio“ verbunden, dass ein Herausgeber, der diese abdruckte, auch zum Abdruck der „Caena“ fast verpflichtet war. Neuerlich ist aber an sie wieder erinnert worden: Prof. Hagen gab in der Ztschr. f. wissensch. Theologie (27. Jahrg. S. 164 ff.) aus dem Cod. Bernensis nr. A 9 saec. X eine „Caena Hrabani“ (Mauri) heraus. Da sie auf der „Caena Cypriani“ fusst, so druckte er diese zur Vergleichung aus einer der älteren Ausgaben mit ab. Dieser Abdruck kam mir jüngst vor Augen, und was ich in ihm fand, war wichtig genug, um die „Caena“ etwas genauer zu betrachten.

Zunächst einige Bemerkungen über ihre Überlieferung: In den ältesten Cyprianhandschriften fehlt sie; aber sie stand am Schluss des Archetypus der drei alten Handschriften MQT [1]). Dieser Archetypus, der sich durch grosse Vollständigkeit und Übervollständigkeit auszeichnete, schloss nämlich mit folgenden Schriften: „De duobus montibus“, „Hymnus de Pascha“, „Oratio“ (altera), „Caena“, „Passio Cypriani“ [2]). In Q fehlen diese Tractate allerdings; aber da sie sich in M und T finden, so steht ihre Zugehörigkeit zum Archetypus fest. Dazu kommt, dass sie auch in I (= Paris. 14461 saec. XII) stehen; I aber geht, wie Hartel gezeigt hat, auf Q zurück [3]). Also ist Q jetzt unvollständig, hat ursprünglich aber jene Tractate auch geboten. Der Archetypus von MQT ist ein Uncialcodex gewesen, der spätestens im 7. Jahrhundert geschrieben ist, wahrscheinlich noch früher.

Der Archetypus der Familie LNP [4]) hat weder die „Caena“ noch die „Oratio II.“ umfasst [5]), aber aus der Familie MQT sind

---

simi, a temporibus Cypriani remotissimi. Quae clarissimo Leibnitio mecum communicata posteros celare nolui. Haec pluribus, ne quemquam laude sua fraudaremus, qui in Cyprianum aliquid utilis operae contribuit.“ — Die Devisen-Methode der „Caena“ kann man als eigene litterarische Gattung bis zur Malachias-Weissagung und wiederum bis zu den modernen „Bibelräthseln“ verfolgen.

1) M = Monacensis 208 saec. IX; Q = Trecensis 581 saec. VIII vel IX; T = Reginensis 118 saec. X.

2) Hartel l. c. p. XXXIV sq.

3) L. c. p. XXXVII sq.

4) L = Lauresham., nunc Vindob. 962 saec. IX; N = Cassinas 204 saec. X; P = Paris. 1647 A saec. IX vel X.

5) Auch der Archetypus der Familie CR kennt sie nicht.

beide Schriften in die Handschrift N gekommen; sie bringt die „Oratio II." sogar zweimal, nämlich am Anfang und am Schluss.

Ausser in MTIN findet sich die „Caena" noch in vielen Handschriften, die aus der Überlieferung MQT stammen oder einen gemischten Text enthalten. So in t = Paris. 1648 saec. XII., in μ = Monac. 18203 saec. XV., in B = Bamberg. 476 saec. XI., in H = Paris. 15282 saec. XI. vel XII.[1]), und im Paris. 1655 saec. XII. vel XIII.[2]). Die Haupthandschriften sind MTNB; ebendieselben kommen als Haupthandschriften für die Oratio II. in Betracht — so eng ist die Verbindung beider Schriften —; aber diese ist ausserdem noch in dem alten Augustincodex Veron. X, 8 saec. VIII (Y) überliefert[3]).

Es ist so gut wie gewiss, dass die „Caena" und die „Oratio II." ihre Aufnahme unter die Opera Cypriani episcopi et martyris lediglich dem Archetypus MQT verdanken: durch ihn sind sie in den Strom der Cyprian-Schriften gekommen.

Die Zeit der Abfassung beider Schriften lässt sich hiernach bereits in gewissen Grenzen umschreiben. Niemand wird sie ins 3. Jahrhundert setzen wollen; denn die litterarische Gattung, welche die „Caena" vertritt, hat nicht einmal im 4. Jahrhundert Analogieen, geschweige im dritten. Sie nach d. J. 600 anzusetzen, ist aber unmöglich; denn als sie in den Archetypus MQT aufgenommen wurden, müssen sie bereits ein gewisses Ansehen besessen haben. Sie stammen also aus der Zeit c. 300—600. Eine nähere Bestimmung der Abfassungszeit ist erst nach ihrer genaueren Untersuchung möglich. Dann wird auch die Frage zu erörtern sein, ob sie ihre Bezeichnung als Schriften des gefeierten Cyprian einer bewussten Unterschiebung oder einer Namenverwechslung verdanken. Da die Caena, mit deren Untersuchung wir beginnen, kurz und nur Wenigen zur Hand ist, so möge sie hier stehen[4]):

Quidam rex nomine Johel nuptias faciebat in regione orientis, in Cana Galileae. His nuptiis invitati sunt plures. Igitur qui

1) Nach Hartel l. c. p. LVI ist H = Paris. 15282, aber ebenfalls nach Hartel (tabula Mss. Vol. tertio praefixa) ist H = Paris. 2772 saec. X.

2) Hartel l. c. p. LVI.

3) Hartel p. LXIV; aber auch in diesem Cod. steht sie als Oratio S. Cypriani.

4) Nach der Ausgabe von Baluze, der mehr als 9 Mss. verglichen hat

temperius loti in Jordane adfuerunt in convivio. Tunc commendavit [1]) Naaman, aquam sparsit Amos, Jacobus et Andreas attulerunt foenum, Matthaeus et Petrus straverunt. mensam posuit Salomon atque omnes discubuerunt turbae. Sed cum iam locus recumbentium plenus esset, qui superveniebant, quisque prout poterat, locum sibi inveniebat. Primus igitur omnium sedit Adam in medio, Eva super folia,
Cain super aratrum, Abel super mulgarium,
Noe super arcam, Japheth super lateres [2]).
Abraham sub arbore [3]), Isaac super aram,
Loth iuxta ostium, Jacob super petram,
Moyses super lapidem, Helias super pellem,
Daniel [4]) super tribunal, Tobias super lectum.
Joseph super modium, Beniamin super saccum,
David [5]) super monticulum, Joannes in terra [6]),
Pharao in arena, Lazarus super tabulam,
Jesus super puteum, Zachaeus super arborem,
Matthaeus in scamno, Rebecca super hydriam.
Raab super stuppam [7]), Ruth super stipulam,
Thecla super fenestram, Susanna in horto,
Absalon in frondibus, Judas super loculum,
Petrus super cathedram, Jacobus super rete,
Samson super columnam, Heli super sellam,
Rachel super sarcinam
Patiens stabat Paulus et murmurabat Esau et dolebat Job, quod solus sedebat in stercore. Tunc porrexit Rebecca pallium. Judith coopertorium, Agar stragulum [8]), Sem et Japheth cooperuerunt. Recumbentibus illatus est gustus caenae et accepit cucurbitas Jonas, olus Esaias.

---

1) communda vit coniecit Morelius iure ut videtur.

2) lapides codd. plerique.

3) Abr. sub arb. desunt in multis.

4) David nonnulli.

5) Daniel nonnulli.

6) Sic codd. omnes excepto Colbertino (Jonas super lectum); editi: Jonas super terram, iure ut videtur.

7) Hanc enuntiationem Sorbonicus solus praebet.

8) Haec desunt in plerisque codd. Non pauci habent cooperuerunt recumbentes, unus Colbertinus cooperuerunt se.

betas Israel, morum Ezechiel,
sycomorum Zachaeus, citrium Adam,
lupinos David, pepones Pharao,
carduum Cain, ficus Eva,
malum Rachel, prumum Ananias,
bulbos Lia, olivas Aaron [1]),
ovum Joseph, uvas Noe,
nucleos Simeon, acetum Jonas;
accepit oxygarum [2]) Jesus.

Deinde supervenit Jacob cum filiis et Laban cum filiabus suis et sederunt super lapides. Venit et Abraham cum domesticis suis et Moyses cum cetera turba, et sederunt foris. Tunc respiciens rex invitatos suos sic ait: Unusquisque vestrum veniat in vestiarium meum et dabo singulis caenatorias vestes [3]); tunc aliqui ierunt et acceperunt. Primus itaque omnium accepit
Zacharias albam, Abraham passerinam,
Loth [4]) sulphurinam, Lazarus lineam,
Jonas caeruleam, Thecla flammeam,
Daniel leoninam, Joannes trichinam [5]),
Adam pelliceam, Judas argyrinam,
Raab coccineam, Herodias [6]) cardinam,
Pharao marinam, Enoch caelinam,
Agar variam, David nervinam,
Helias aeriam, Eva arborinam,
Job biplagiam [7]), Isaias mesotropam [8]),
Maria stolam, Susanna castaninam [9]),

---

1) Plerique codd. uvas Aaron et paulo post olivas Noe.

2) Sex Codd. pro oxygarum offerunt et hoc.

3) vestes singulas unus cod.

4) Cod. Oxon. Job.

5) triclinam Codd., trichinam coniec. Salmasius; unus Paris.: triginam.

6) Cod. Sorbon. Herodes.

7) Edit. Oxon. biblagiam.

8) Unus Colb. mesotratam, Baluzius coniec. mesotretam, Hagen mesopristam.

9) Codd. castalinam, corr. Salmasius. Baluzius addit: „Hanc observationem confirmat auctoritate Azelini monachi Remensis, qui „Coenam“ hanc versibus rithmicis ante aliquot saecula reddidit. In hoc opere, quod manu exaratum habebat penes se Salmasius, sic legebatur:

Moyses conchylinam, Abel purpuream,
Levi spartacinam [1]), Thamar coloriam [2]),
Azarias carbasinam, Aaron murrinam,
Judith [3]) hyacinthinam, Cain ferrugineam,
Abiron nigram, Anna persicinam [4]),
Isaac nativam, Paulus Tharsicam,
Petrus operariam, Jacob [5]) pseudoalethinam [6]),
Jesus columbinam.
At ubi divisit vestes, rex respiciens eos sic ait: Non ante caenabitis, nisi singuli [7]) singulas vices feceritis. Atque ita sibi praeceptas diaconias [8]) consummaverunt. Primus itaque omnium
ignem petiit Helias, succendit Azarias,
lignum porrexit Sara, collegit Jephte [9]),
attulit Isaac, conscidit Joseph,
puteum aperuit Jacob, hyssopum porrexit Sepphora,
ad lacum stabat Daniel, aquam attulerunt ministri,
hydriam portabat Rebecca, vinum protulit Noe,
ventrem portabat Agar, attulit argentum Judas,
vitulum adduxit Abraham, alligavit Raab,
resticulam porrexit Jesus, pedes copulavit Helias,
ferrum tradidit Petrus, elisit Daniel,
occidit Cain, supportavit Abacuc,
suspendit Absalon, pellem detraxit Helias,
ventrem aperuit Hermocrates [10]), mediana suspendit Tobias,
sanguinem effudit Herodes, stercus proiecit Sem,
aquam adiecit Japheth, elavit(?) Helisaeus,
partes fecit Phalech, numeravit Auses,

Helciae pulchra filia,
Secura per pomoeria,
Susanna fert castaneam".

1) Colb. partacinam, Paris. unus: spartaginam.
2) Sic Colb. alter et Casaubonus, editt. colorinam.
3) Plerique codd. Judas.
4) Duo persinam.
5) Codd. sex Joannes.
6) Sic unus Paris., cett. vario modo variant.
7) Deest in plerisque codd.
8) Sic plerique codd., editt. praecepta diaconia.
9) Haec enuntiatio deest in plerisque codd.
10) In quibusdam codd. Hermogrates.

salem misit Molessadon[1]), oleum adiecit Jacob,
in focum imposuit Antiochus[2]), coxit Rebecca,
prior gustavit Eva.
Explicitisque omnibus omnes locis suis resederunt. Tunc
intulit panes Saul, fregit Jesus,
tradidit omnibus Petrus, intulit lentem Jacob,
solus manducavit Esau, intulit intritam Abacuc,
totum comedit Daniel, fabam intulit Amelsad[3]),
prior gustavit Misael.
Sed quoniam haedum coctum comederat Isaac et piscem assum
Tobias, coepit tumultuari Aeglom.
Valde esuriebat Daniel, panem petebat Hermocrates,
non manducabat Joannes, nihil gustaverat Moyses,
ieiunus fuit Jesus, micas colligebat Lazarus.
Ceteri autem partes suas tenebant, quas ex variis venationibus
acceperant,
Abraham vitulinam, Esau cervinam,
Abel agninam, Noe arietinam,
Samson leoninam, Elisaeus ursinam;
maiorem tamen partem tenebat Beniamin. Postmodum
dedit panes Pharao, omnibus divisit Joseph,
discum attulit Herodes, partes composuit Rebecca,
[intulit Jacob][4]), distribuit omnibus Noe.
Primus ergo sustulit Joannes caput, cerebellum Abessalon,
linguam Aaron, maxillam Samson,
auriculam Petrus, oculos Lia,
cervicem Holofernes, arterias Zacharias,
collum Saul, armora Agar,
interanea Jonas, fel piscis[5]) Tobias,
cor Pharao, renalia Esaias,
latus Adam, costam Eva,
ilia Maria, ventrem Sara,
vulvam Elizabeth, adipem Abel,
femora Abraham, caudam Moyses,

---

1) In quibusdam codd. Malassadon.
2) In multis codd. Ariochus.
3) Melsad in pluribus codd.
4) In codd. Baluzii non exstat; editt.
5) Pro fel piscis sex codd. Sicotum, Syrcotum Cod. Remig.

crura Loth, pedes Jacob,
ossa collegit Ezechiel. Item Jacobus et Andreas intulerunt pisces; sustulit itaque
asellum Jesus, labeonem Moyses,
lupum Beniamin, mugilem Abel,
muraenam Eva, pellamidem Adam,
locustam Joannes, gladium Cain,
capitonem Abessalon, polypum[1]) Pharao,
turpitudinem Lia, auratam Thamar,
scarum Agar, cantharidem[2]) David,
halecem Joseph, saxatilem Hieremias,
umbras Lazarus, soleam Juda,
hirundinem[3]) Tobias, argentillum Judas,
sepiam Herodes, carnutam Esau,
glanculum[4]) Jonas, alopidam Jacob[5]),
salpam Molessadon, denticem Esaias
araneum Thecla, coracinum Noe,
rubellionem Rebecca, lacertam Golias,
maenam Maria, et leonem Samson.
Posuit et Jonas acetum, Molessadon salem misit,
prior intinxit Cain. Explicitisque omnibus dedit adipem Abel,
mel Joannes[6]), lac Abraham,
conspersit[7]) Sara, dulcia fecit Jesus,
perministravit Paulus.
Sed quoniam aliquot genera vini habebant, passum bibebat Jesus,
Marsicum Jonas, Surrentinum Pharao,
Pellinum Adam, Gaditanum Moyses,
Creticum Isaac, Adrianum Aaron,
Arbustinum Zachaeus, Arsinum Thecla
Albense Joannes, Campanum Abel.

---

1) polytum Codd. omnes.

2) cantoridem Codd., sic etiam halegem, saxitanum, umbram, soliam in plerisque.

3) arundinem in pluribus Codd.

4) conculam quidam codd., alii glaucum.

5) Plerique codd. Job, paulo post ereneam, coracinam, helionem in multis codd., dentilem in uno cod.

6) Sic cum editt., Jonathas Baluze cum cod. Sorbon., alii Jonas.

7) consparsit Codd.

Signinum Maria, Florentinum Rachel.
Saturatione vini sopitus iacebat Adam, ebrius obdormivit Noe,
satis biberat Loth, stertebat Holofernes,
somnus tenebat Jonam, vigilavit prope gallum Petrus,
suscitabat[1]) Jesus, surgere quaerebat Jacob,
prior surrexit Laban[2]); tunc miscuit scyphum Beniamin,
intulit Martha[3]), prior bibit Petrus.
Sed quoniam vinum subduxerat Amelsad, et male miscuerat Jonas,
murmurabat Hermippus, aquam[4]) bibebat Joannes,
vinum petebat Maria, [non consentiebat Susanna][5]),
plenam ampullam ferebat Martha, sitiebat Ismael,
ire volebat Tobias, alienum calicem bibere volebat Jacobus.
Sublatisque omnibus aquam ad manus petebat Pilatus,
tradidit Judas, ministrabat Martha[6]),
effudit Hermocrates, linteum porrexit Petrus[7]),
intulit lucernam Esaias, gratias egit Simeon,
benedixit Anna, intulit coronas Rachel,
[David hyssopum porrexit][8]), dedit unguentum Maria,
perunxit Martha[9]), poma intulit Adam,
favum porrexit Samson, cytharam percussit[10]) David,
tympanum Maria, psalterium duxit Jubal,
choros duxit Judith, cantavit Asael,
saltavit Herodias, laudes dedit Azarias,
magia lusit Mambres, risum fecit Isaac,
osculum porrexit Judas, valefecit Loth.
Et cum vellent discedere, respiciens eos rex sic ait: Nunc per omnia diem nuptiarum celebrate et frequentate et demutate habitus, velut pompas facientes; sic ite in domos vestras. Placuit vero omnibus voluntas regis; atque ita primus omnium procedit[11])

---

1) Sic codd., suscitabatur editt.
2) Lazarus codd. quidam.
3) Maria codd. sex, Thamar Sorbon.
4) aquatam codd. plerique.
5) Deest in omnibus codd. Baluzii.
6) Thamar Sorbon.
7) Sic novem codd., Martialis editt.
8) Desunt in codd. octo.
9) unguentum Aaron; perunxit Maria Paris. unus.
10) porrexit codd. plerique.
11) prodit codd. plerique.

in magistro Jesus, in custode [1]) Joannes,
in retiario Petrus, in secutore Pharao,
in venatore Nemroth [2]), in delatore Judas,
in hortulano Adam, in exordiario [3]) Eva,
in latrone Cain, in pastore Abel,
in cursore Jacob, in sacerdote Zacharias,
in rege David, in cythaerodo Jubal,
in piscatore Jacobus, in coquo Antiochus [4]),
in aquario Rebecca, in furnitore [5]) Ananias,
in bestiario Thecla, in stupido Molessadon,
in religioso Salomon, in ministra [6]) Martha,
in milite Urias, in insano Herodes,
in famulo Cham, in medico Tobias,
in ebrio Noe, in ridiculo Isaac,
in tristi Job, in iudice Daniel,
in fabro Joseph, in prostituta Thamar,
in formosa Rachel, in odibili Lia,
in domina Maria, in impio Loth,
in adversario Amalech, in structore Sem,
in rusticulo [7]) Esau, in forti Goliás,
in pistore Hierobeam.

Sed quoniam contendebat Dina, aquam effundebat Aaron et nudus erat Jonas [8]), tunc solem [9]) petebat Auses, ut siccaretur Bersabee. Quo facto [10]) iussit eos rex ad se venire, qui venerunt altera die [11]) et munera ei obtulerunt. Primus itaque omnium obtulit
arietem Abraham, taurum Thecla,
oviculam Noe, camelum Rebecca,

---

1) in custodia codd. omnes.

2) Mambres codd. omnes; fortasse cum Hagenio legendum: in venatore Nimrod, in mago Mambres.

3) exodiario codd. omnes.

4) Ariochus codd. omnes excepto Sorbonico, qui scripsit (in coco) jarito.

5) fornatorio codd.

6) ministro codd.

7) rustico codd. plerique.

8) Joannes codd. plerique.

9) stolam codd. plerique.

10) Pro quo facto nonnulli codd., sub quo facto alii.

11) altera die desunt in nonnullis codd.

leonem Samson, cervum Esau,
vitulum Jesus, iumentum Jacob,
currum Helias, vestem Judith,
crines Bersabee, ligna Isaac,
frumentum Joseph, resinam Ruben,
pecuniam Abimelech, strobilos Levi [1]),
capsam Moyses [1]), favum Petrus,
copias Abigail.
Sed quoniam ante diem convivii [2]) quaedam de convivio subducta fuerant, iussu regis inquirebantur ab eis. Involuerat [3]) enim stragulum multicorium Agar, sigillum aureum Rachel, speculum argenteum Thecla, scyphum bibitorium Beniamin, annulum signatorium Thamar, coopertorium subsericum Judith, lanceam regiam David, alienam uxorem abduxerat Abimelech. Tunc iussit rex, ut omnes, qui fuerant in convivio, ducerentur ad tormenta. Quo facto primus innocens
decollatur Joannes, occiditur Abel,
foras proicitur Adam, timens obmutescit Zacharias,
fugit Jacob, queritur Enoch,
turbatur Abimelech, immutatur Nabuchodonosor,
deprecatur Abraham, transfertur Helias,
supprimitur Dina, includitur Noe,
impingitur Loth, suffigitur Jesus,
damnatur Daniel, accusatur Susanna,
alligatur Joseph, occiditur Martha,
tollitur Abacuc, bestiis datur Thecla,
in fornacem mittitur Ananias, vinculis constringitur Samson,
punitur Urias, flagellatur Paulus,
tenditur Esaias, exspoliatur Jonas,
lapidatur Hieremias, excaecatur Tobias,
non credebant Moysi, subducitur Abiron,
suspenditur Abessalon, confunditur Rebecca,
transducitur Agar, arguitur Pharao,
relinquitur Dathan, deprimitur Chore,
copulatur Isaac, mittitur Nathan,

---

1) stropillos vel stropilos Levi, capsas Moyses codd. nonnulli.
2) Deest in nonnullis codd.
3) involaverat coniec. Hagen.

convincitur Amalech, maledicitur Judas,
dehonestatur Mambres, cognoscitur [1]) Loth,
interficitur Phinees, dimittitur Ophni,
timens moritur Heli, comprimitur Dina,
decipitur Esau, substringitur Saul,
dolet de facto Job, interrogatur Evà,
‚nescio' clamat Cain, tenetur et negat Petrus.
Sed quoniam multorum conscientia erat, in furto quod erat suscipiens Raab,
quaerebat [2]) Laban, infamabatur Susanna,
arguebat Joannes, negabat Rachel,
docebat Moyses, plorabat Triphaena,
observabat Maria, attendebat Onesiphorus,
tristis erat Paulus, iurabat Jacob,
non credebat Pharao, mentiebatur Hieroboam,
pavebat Susanna, erubescebat Rebecca,
plangebat Hieremias.
Postmodum scrutatis omnibus inventum est furtum apud Beniamin, quod erat in conscientia Joseph. Sed posteaquam probatum est regi, quod Achar filius Charmi solus esset reus furti, iussit eum mori donavitque eum omnibus. Tum occasione accepta primus omnium
calce eum percussit Moyses, abiit in complexum Jacob,
vestem detraxit Thecla, ad terram elisit Daniel,
lapide percussit David, virga Aaron,
flagello Jesus, medium aperuit Judas,
lancea transfixit Eleazar.
Tunc iussit, uti qui mortuus esset sepeliretur, et vendidit agrum Laban, emit Abraham, Joseph monumentum fecit, et aedificavit Nachor, aromata imposuit Maria, clusit Noe, superscripsit Pilatus, pretium accepit Judas, quo facto gaudens clamat Zacharias, confunditur Elizabeth, stupet Maria, ridebat de facto Sara. Explicitisque omnibus domos suas repetierunt. —

Wir haben hier einen Tractat aus der Centonen-Litteratur: in Form einer litterarischen Spielerei, wie ähnliche auch in der profanen Schriftstellerei der spätesten Zeit vorkommen, dient er

---

1) cogitur Editt., cognoscitur habet Colbert.
2) quaerebat codd. quattuor, quaerebatur cett.

doch einem ernsten Zweck, nämlich einen Theil des ungeheuren biblischen Stoffs dem Gedächtniss einzuprägen. In dem dramatischen Aufbau steckt eine Art von Poesie, freilich eine schlimme; doch hat der Tractat in späterer Zeit mehrmals zur Behandlung in Versen aufgefordert. Sein Verfasser ist ein „Dichter“, aber ohne Geschmack und Würde.

Der Tractat ist aus c. 470 Stückchen zusammengesetzt, von denen drei Viertel dem Alten Testament, ein Viertel — einschliesslich von 15 bezw. 19 Stücken, die uns besonders beschäftigen werden — dem Neuen Testament angehören [1]). Dass der Verfasser lediglich aus den heiligen Schriften beider Testamente schöpfen wollte, unterliegt keinem Zweifel. Sowohl die ganze Einkleidung — Gott selbst hält ein Hochzeitsfest zu Cana ab — als die Ausführung im Einzelnen zeigen es. Was von den einzelnen Personen ausgesagt wird, lässt sich mit leichter Mühe fast durchweg auf die heiligen Schriften zurückführen; an ein paar Stellen nur stutzt man; aber hier kann der Text verderbt oder unsere Phantasie dem nicht gewachsen sein, was der Verfasser aus dem Bibelwort herausgelesen hat [2]). Wirklich auffallend [3]) sind, von jenen 15 (19) Stellen abgesehen, nur die Devisen:

> Jacobus et Andreas attulerunt foenum, Matthaeus et Petrus straverunt,
> In domina Maria,
> Petrus super cathedram,
> Tradidit omnibus Petrus,
> Occiditur Martha.

Die letzte ist wohl auf eine Textverderbniss zurückzuführen; denn sie wird von Rabanus nicht geboten und wird m. W.

---

1) Zähle ich recht, so kommen 23 NTliche Personen (abgesehen von den fünf Personen in jenen 19 Stücken) in der „Caena“ vor. Jesus, der mitten unter ihnen steht, wird 14mal erwähnt, der Täufer und Petrus je 11mal, Judas 10mal, usw.

2) Hagen hat in seiner Ausgabe der Caena Hrabani die Bibelstellen, auf die sich die einzelnen Phrasen beziehen, fast sämmtlich ermittelt und richtig angegeben. Da diese Caena auf der cyprianischen fusst, so habe ich darauf verzichtet, den Text durch Abdruck der von Hagen angegebenen Bibelstellen zu beschweren.

3) Ich sehe davon ab, dass bei alttest. Personen ein paarmal in die Legende hinübergegriffen ist.

auch von keiner Legende bestätigt. Die Devisen über Maria und Petrus, die nicht durch das Neue Testament direct gedeckt sind, zeigen das hohe Ansehen, welches der Verfasser der Mutter Jesu und dem Petrus, d. h. dem römischen Bischof, beigelègt hat, und sind daher für die Bestimmung der Abfassungszeit wichtig. Den Ursprung des ersten Satzes weiss ich nicht zu deuten. Wie streng sich der Verfasser sonst an die Bibel gehalten, zeigt die überwiegende Mehrzahl seiner Devisen.

Um so auffallender aber ist es, dass er 15 Sätze mitten unter den anderen niedergeschrieben hat, die dem Neuen Testamente nicht entnommen sind. Sie tauchen gleichmässig in allen Theilen seines Tractats auf:

Thecla super fenestram[1]) (vorangeht Ruth, es folgt Susanna),
Thecla flammeam [vestem][2]) (vorangeht Jonas, es folgt Daniel),
Ventrem aperuit Hermocrates (vorangeht Helias, es folgt Tobias),
Panem petebat Hermocrates (vorangeht Daniel, es folgt Johannes),
Araneum Thecla[3]) (vorangeht Jesajas, es folgt Noa),
Arsinum [vinum] Thecla[4]) (vorangeht Zachaeus, es folgt Johannes),
Murmurabat Hermippus (vorangeht Jonas, es folgt Johannes),
Effudit Hermocrates (vorangeht Martha, es folgt Petrus),
In bestiario Thecla[5]) (vorangeht Ananias, es folgt Molessadon),
Taurum Thecla[6]) (vorangeht Abraham, es folgt Noa),

---

1) Acta Pauli et Theclae 7: „Assedit super fenestram", so die lateinische Übersetzung (der griechische Text: ἐπὶ τῆς σύνεγγυς θυρίδος).

2) L. c. 21. 22.

3) L. c. 9: ὡς ἀράχνη.

4) Wenn das Wort „arsinum" nicht verderbt ist, ist es vielleicht mit „ardeo" in Verbindung zu bringen (feuriger Wein?). Die brennende Liebe der Thekla zu Paulus ist darunter zu verstehen. Gleich darauf heisst es „signinum Maria". Darunter kann nur der Wunderwein von Cana verstanden sein.

5) L. c. 27 ff.

6) L. c. 35.

Speculum argenteum Thecla[1]) (vorangeht Rachel, es folgt Benjamin),

Bestiis datur Thecla[2]) (vorangeht Habakuk, es folgt Ananias), ·

Plorabat Thryphaena[3]) (vorangeht Moses, es folgt Maria),

Attendebat Onesiphorus[4]) (vorangeht Maria, es folgt Paulus),

Vestem detraxit Thecla[5]) (vorangeht Jakob, es folgt Daniel).

Dass elf von diesen 15 Sätzen aus den Acta Pauli et Theclae geschöpft sind, zeigen die unten gegebenen Verweise. Also steht es fest, dass der Verfasser jene Acten als heilige Schriften wie die anderen angesehen und benutzt[6]), ferner dass er bei seinen Lesern dieselbe Kenntniss und Autorität der Acten der Thekla vorausgesetzt hat; denn er will ihnen ja nicht etwas Neues bringen, sondern einen vorhandenen Besitz im Gedächtniss befestigen und beleben.

Bevor wir aber die Frage beantworten, woher der Verfasser die vier noch übrig gebliebenen Devisen (dreimal „Hermocrates", einmal „Hermippus") genommen hat, haben wir uns noch einer Beobachtung zu versichern: Die kanonische Apostelgeschichte wird in der Caena, mit Ausnahme, so scheint es, von fünf Stellen über Paulus, überhaupt nicht benutzt. Wie steht es aber mit diesen fünf Stellen? Sie lauten:

Patiens stabat Paulus (zwischen Rahel und Esau),

Paulus Tharsicam [vestem] (zwischen Isaak und Petrus),

Perministravit Paulus (nach Jesus, am Schluss eines Abschnitts),

Flagellatur Paulus (zwischen Urias und Jesajas),

---

1) L. c. 18.

2) L. c. 27ff.

3) L. c. 29: ἡ Τρύφαινα ἐπένθει.

4) L. c. 3: Ὁ Ὀνησίφορος εἱστήκει ἀπεκδεχόμενος τὸν Παῦλον.

5) L. c. 26: περιέσχισεν αὐτοῦ τὴν χλαμύδα.

6) Käme nur die Thekla vor, so könnte man noch annehmen, er habe sie für so heilig gehalten, dass er sie als Person unter die biblischen Personen einreihen zu dürfen glaubte. Allein die Sätze über Tryphaena und Onesiphorus beweisen, dass ihm das Buch als kanonisch galt.

Tristis erat Paulus (nach Tryphaena, Maria und Onesiphorus, vor Jakob).

Mit Ausnahme des Satzes „Paulus Tharsicam", der aus der Apostelgeschichte geschöpft ist, aber nicht direct ihr entnommen zu sein braucht — er kann eine allgemeine Reminiscenz sein —, stammen diese Devisen ebenfalls aus den Acten des Paulus und der Thekla; denn „patiens stabat Paulus" bezieht sich auf das sechstägige Fasten und Warten des Paulus in dem Grabmal (cf. Acta Theclae c. 23); „flagellatur Paulus" geht auf Acta Theclae 21 zurück: *τὸν μὲν Παῦλον φραγελλώσας ἔξω τῆς πόλεως ἐξέβαλεν*; „tristis erat Paulus" — hier zeigt schon die Stellung der Worte neben denen über Tryphaena und Onesiphorus die Quelle an — ist wiederum c. 23 (*στενάζει γὰρ περὶ σοῦ*) entnommen[1]).

Also hat der Verfasser für Paulus nicht die kanonische Apostelgeschichte benutzt (oder höchstens in einer Devise), sondern die Acten des Paulus und der Thekla. Eine erstaunliche Beobachtung in einer verhältnissmässig späten Schrift und bei einem katholischen Verfasser! Wichtig ist es aber auch, zu constatiren, dass er eine lateinische Übersetzung der Acten benutzte, wie sein „supra fenestram" beweist.

Woher aber stammen seine Sätze über Hermocrates und Hermippus? Diese Frage zu beantworten, hat uns eine neuere Entdeckung in den Stand gesetzt.

In dem Convolut koptischer, jüngst von der Heidelberger Universität angekaufter Papyrusblätter hat bekanntlich Carl Schmidt die alten Acta Pauli wiederentdeckt. Er fand in ihnen die Acten des Paulus und der Thekla, den apokryphen Briefwechsel des Paulus mit den Korinthern, das Martyrium Pauli — Stücke, die man schon kannte —, dazu Fragmente anderer bisher unbekannter Paulus-Erzählungen, und wies in Kürze nach, dass sie alle zu einer Schrift gehören und dass diese identisch sei mit den alten, einst hochverehrten Paulus-Acten. Seine Beweis-

1) Eine besondere Bewandtniss hat es mit „perministravit Paulus". Aus den kanonischen Acten stammt das Wort nicht. Das mag hier genügen. M. E. stammt es aus einer Perikope der Acta Pauli, nämlich der Einleitung zu den Actus Petri cum Simone, die aus den Paulus-Acten geflossen ist (s. Lipsius, Acta Apocr. p. 46, 7 f.).

führung habe ich nachgeprüft und richtig befunden [1]), auch an Ort und Stelle mich von der graphischen und inneren Zusammengehörigkeit der Stücke überzeugt. Indessen — es fehlte bisher noch ein äusseres Zeugniss für dieselbe. Jetzt ist es gegeben; die Caena bringt es uns; denn ihre vier Sätze:

Ventrem aperuit Hermocrates,
Panem petebat Hermocrates,
Murmurabat Hermippus,
Effudit Hermocrates,

finden sich in den koptischen Acta Pauli, und zwar finden sie sich unmittelbar nach der Thekla-Geschichte [2]). Paulus geht von Antiochien (Thekla-Acten) nach Myra. Dort bittet ihn der wassersüchtige Hermocrates, „dessen Leib sich öffnet“ (so der Kopte), um Heilung. Nach der Heilung bittet er den Apostel um Brod (so der Kopte). Sein Sohn Hermippus aber ist unwillig (so der Kopte), weil der Vater geheilt worden ist; denn er hatte sich schon auf die Erbschaft gefreut, u. s. w.

Der koptische Text und die „Caena“ stützen sich in erfreulichster Weise wechselseitig: Die „Caena“ bringt den abschliessenden Beweis, dass die Stücke des koptischen Textes wirklich zusammengehören und die alten Acta Pauli repräsentiren; der koptische Text sagt uns, dass der Verfasser der „Caena“ nicht die Acten der Thekla, sondern die vollständigen Paulusacten [3]) zu den h. Schriften gerechnet und, wie es scheint, an Stelle der kanonischen Apostelgeschichte benutzt hat. Für zufällig wird es Niemand halten, dass sowohl im Kopten wie in der „Caena“ die Thekla- und die Hermocrates-Geschichte zusammenstehen.

---

1) Theol. Litt.-Ztg. 1897 Nr. 24.

2) Dieses und das Folgende nach gütigen Mittheilungen Schmidt's. Er hatte bereits in den Heidelberger Jahrbb. mitgetheilt, dass eine Geschichte über Hermocrates und Hermippus in den Acten steht, und ich hatte dies in der Theol. Litztg. Col. 625 erwähnt. Dadurch waren die Namen in meinem Gedächtniss haften geblieben. Als ich die „Caena“ las, erinnerte ich mich an sie. Ich wandte mich nun wiederum an Schmidt, der mir mittheilte, was im koptischen Text über sie zu lesen steht.

3) Dass er ausser der Thekla-Geschichte nur noch die Hermocrates-Geschichte gekannt hat, wäre bei der ganz eklektischen und undurchsichtigen Art seiner Schriftbenutzung ein voreiliger Schluss. Auch ist nicht abzusehen, aus welchen Gründen nur jene beiden Geschichten aus dem ganzen Werk ausgegliedert worden sein sollten.

Die Thatsache, dass unser Verfasser noch die vollständigen Acten gekannt und für heilig gehalten hat, ist auffallend. Hieronymus und Augustin kennen nur die Thekla-Acten, und diese stehen bei ihnen nicht mehr mit h. Schriften in Verbindung. Aber der Manichäer Faustus (c. Faust. XXX, 4) meint, dass die Paulus-Acten in der Kirche kanonisch sind. Ferner, Philastrius von Brescia setzt voraus, dass sie existiren, ja er sagt „legi debent" — freilich nur von den Vollkommeneren, den Anderen sind sie schädlich [1]). Unser Verfasser steht mit seiner absoluten Schätzung der Acten in der Kirche allein; doch muss man schon hier daran erinnern, dass wir den falschen Briefwechsel des Paulus mit den Korinthern aus zwei verschiedenen lateinischen Uebersetzungen kennen, dass dieser Briefwechsel dort beim Neuen Testamente steht, und dass die eine der beiden Handschriften aus Biasca bei Mailand, die andere aus Laon stammt. Die Prädicirung dieser Briefe als echte Briefe (und ihre Aufnahme in den Kanon) ist zunächst die einzige Thatsache, die uns aus dem Abendland als Parallele zur Schätzung der Paulus-Acten bei unserem Verfasser entgegenkommt. Aus der Haltung, die Philastrius den Paulus-Acten gegenüber eingenommen hat, lässt sich der Befund im Codex von Biasca und in dem von Laon einigermassen erklären: man gliederte aus den Acten aus und bot der Gemeinde dar, was passend erschien. Der Verfasser der „Caena" aber setzt sich in Widerspruch zu der Anweisung des Bischofs von Brescia oder vielmehr, er bezeugt für seine Zeit und seine Diöcese einen Thatbestand, der im Widerspruch steht zu jener Anweisung — in dem stärksten, wenn man bedenkt, dass er über die kanonische Apostelgeschichte geschwiegen hat.

Um so wichtiger wäre es, feststellen zu können, wann und

---

1) Cap. 88: „Scripturae autem absconditae, id est apocryfa, etsi legi debent morum causa a perfectis, non ab omnibus debent, quia non intellegentes multa addiderunt et tulerunt quae voluerunt haeretici. nam Manichei apocryfa beati Andreae apostoli, i. e. Actus quos fecit veniens de Ponto in Greciam ... quos conscripserunt tunc discipuli sequentes beatum apostolum, unde et habent Manichei et alii tales Andreae beati et Johannis Actus evangelistae beati, et Petri similiter beatissimi apostoli, et Pauli pariter beati apostoli: in quibus quia signa fecerunt magna et prodigia, ut et pecudes et canes et bestiae loquerentur, etiam et animas hominum tales velut canum et pecudum similes inputaverunt esse heretici perditi."

wo er gelebt hat. Wir haben oben sein Zeitalter vorläufig auf 300—600 festgestellt; versuchen wir, es näher zu bestimmen.

Es wurde bereits bemerkt, dass auch im 4. Jahrhundert die Analogieen für die litterarische Gattung in der kirchlichen Schriftstellerei fehlen, welche die „Caena“ vertritt. Es ist nicht geradezu unmöglich, dass die Schrift doch in das 4. Jahrhundert fällt, aber es ist, wie alle Kenner zugeben werden, recht unwahrscheinlich. Dazu kommt, dass die beiden Petrus-Devisen „Petrus super cathedram“ und „Tradidit omnibus Petrus“, mitten unter die biblischen gestellt, nicht anders gedeutet werden können als im Sinne eines Hinweises auf das universale Lehramt des Petrus, d. h. des römischen Bischofs. So sprach man doch erst seit Damasus und Siricius. Es handelt sich ja nicht darum, dass Petrus hier beiläufig besonders hervorgehoben wird, sondern mitten unter heilsgeschichtlichen Daten wird er als Lehrer auf der Cathedra der Gesammtkirche und als legitimirter „Hausvater“ für Alle bezeichnet. Wir werden also nicht irren, wenn wir die Zeit um 380 als terminus a quo ansetzen. Auch die Devise „in domina Maria“ führt auf ungefähr dieselbe Zeit. Diese runde dogmatische Bezeichnung (Christus der „dominus“, Maria die „domina“) mitten unter den aus den h. Schriften abgelesenen möchte ich nicht vor den Schluss des 4. Jahrhunderts setzen; sie passt besser in das 5. als in das 4. Jahrhundert. Endlich scheint mir auch die auf den ersten Blick räthselhafte Devise „muraenam Eva“ aus dem 4. Jahrhundert herauszuführen oder höchstens etwa noch seinen Schluss zu gestatten. Hagen (a. a. O.) hat gezeigt, dass die Stelle aus Plinius (hist. nat. IX, 39) zu erklären ist. Dieser erzählt: „murenas in sicco litore lapsas vulgus coitu serpentium impleri putat.“ Also nahm der Verfasser an, dass Eva mit der Schlange gebuhlt habe. Dieser Mythus findet sich m. W. zuerst bei den Archontikern (Epiphan. h. 40, 5: Kain und Abel, Söhne der Schlange) und anderen Gnostikern. Dass er zu kirchlichen Schriftstellern vor dem 5. Jahrhundert gedrungen ist, wissen wir nicht, und es ist nicht wahrscheinlich. Durch den Manichäismus einerseits, durch Ambrosius und Augustin andererseits ist in der abendländischen Kirche die principielle Aufmerksamkeit in Bezug auf die „Sünde“ erweckt worden, welche die Voraussetzung für die Zuwendung zu solchen Mythen ist.

Dürfen wir mit nicht geringer Wahrscheinlichkeit den ter-

minus a quo etwa um das J. 380 ansetzen, so ist es andererseits rathsam, den terminus ad quem nicht allzuweit über das J. 500 hinauszuschieben. Die Thatsache, dass unser Verfasser noch die ungetheilten Acten des Paulus las und sie für eine heilige Schrift hielt, wird immer räthselhafter, je weiter man sein Zeitalter heruntersetzt. Bei der Zeit des Philastrius und etwa noch der nächsten Generation möchte man am liebsten verharren; aber die Möglichkeit muss man offen lassen, dass die „Caena" in der Mitte oder auch am Ende des 5. Jahrhunderts geschrieben ist, bevor die Vulgata und das Decretum Gelasianum sich überallhin verbreiteten.

Was nun den Ort der Abfassung betrifft, so sind Nordafrika, Rom und auch Spanien ausgeschlossen; denn den Umfang des N. T. für Nordafrika und Rom, die scharfe Ablehnung alles „Apokryphen" daselbst kennen wir hinreichend. Dazu wissen wir, dass Hieronymus und Augustin die vollständigen Paulus-Acten nicht mehr gekannt haben, sondern nur die Thekla-Acten. In der spanischen Kirche aber ist alles Apokryphe durch den Kampf gegen Priscillian gründlich discreditirt worden; auch hat diese Kirche stets abseits gestanden und kaum irgend etwas zur allgemeinen kirchlichen Litteratur beigetragen. Somit ist es wahrscheinlich, dass die „Caena" entweder in Oberitalien oder in Gallien entstanden ist. Für Oberitalien spricht das, was wir bei Philastrius gelesen haben, spricht das Neue Testament von Biasca, welches die falschen Korintherbriefe enthält, spricht die Selbständigkeit der Kirche von Mailand gegenüber den römisch-nordafrikanischen Traditionen und ihre Verbindung mit den griechischen Kirchen [1]). Für Gallien (Südgallien) spricht, dass es das Hauptland der Litteratur war, dass solche poetisch-litterarische Künste, wie die „Caena" sie bietet, dort zu Hause waren [2]).

---

1) Vgl. Duchesne, Origines du culte chrétien 1889. — Auch daran sei erinnert, dass Ambrosius den I. Clemensbrief in lateinischer Übersetzung gekannt und benutzt hat (s. Sitzungsberichte d. K. Preuss. Akad. d. Wiss. 1894 S. 605ff.).

2) Auch der Aufputz der „Caena" mit griechischen Floskeln kommt in Betracht („trichinus", „pseudoalethinus", „argyrinus", „mesopristus" usw.). An ein griechisches Original ist nicht zu denken, schon die an mehreren Stellen nachzuweisende Benutzung der Historia naturalis des Plinius schliesst es aus, ebenso das oben erwähnte „supra fenestram", welches

dass Verbindungen mit den griechischen Kirchen auch dort nicht fehlten, und dass die Handschrift von Laon den falschen Briefwechsel der Korinther (und zwar in der älteren Übersetzung) enthält. Diese Gründe lassen in erster Linie an die südgallische und nicht an die oberitalienische Kirche denken. Man wird mit einiger Wahrscheinlichkeit, allerdings nicht mit einer ganz befriedigenden, sagen dürfen, dass der Tractat zwischen c. 380 und c. 500 von einem sehr bibelkundigen, mit der griechischen Sprache nicht unbekannten südgallischen Litteraten verfasst ist.

Dieses Ergebniss aber erinnert uns daran, dass im Anfang des 5. Jahrhunderts ein südgallischer Dichter Namens Cyprian gelebt und den ganzen Heptateuch poetisch, d. h. in Hexametern behandelt hat [1]). Es steht nicht nur nichts der Annahme im Wege, dass dieser Cyprian auch der Verfasser der „Caena“ ist, sondern sie empfiehlt sich durch folgende Erwägungen:

1) Hiess der Verfasser der „Caena“ Cyprian, so ist die Thatsache, dass sein Elaborat im Archetypus MQT dem berühmten Bischof beigelegt worden ist, am einfachsten erklärt; in jedem anderen Fall begreift man die Unterschiebung schwer. Zwischen 250—350 sind freilich viele fremde Schriften dem Cyprian beigelegt worden, aber das Motiv dieser Beilegung ist in den meisten Fällen ganz klar: man hat Novatian's Schriften und solche Tractate, die als Actenstücke für die cyprianischen Kämpfe zu betrachten sind, den Werken des grossen Bischofs beigesellt. Wie man aber dazu gekommen sein soll, ein Machwerk wie die „Caena“ ihm beizulegen, wenn man nicht durch den Gleichklang des Verfassernamens dazu verführt wurde, ist nicht leicht abzusehen. Es ist zwar noch immer Mode, Unterschiebungen für etwas so Sinnloses zu halten, dass man nach Gründen und Motiven kaum zu suchen brauche; aber wer die Überlieferungsgeschichte wirklich studirt hat, dem verbietet sich diese bequeme Methodenlosigkeit.

---

zeigt, dass der Verfasser dem lateinischen Text folgt. Auf den zu Grunde liegenden Bibeltext bin ich nicht eingegangen; denn wer möchte bei dem heutigen Stande der Dinge darüber etwas zu sagen wagen.

1) Siehe C. Becker, De metris in Heptateuchum. Diss. phil. Bonn. 1889. Peiper, Cypriani Galli Poetae Heptateuchos etc. (Corpus Vindob. 1891. Vol. XXIII). Best, De Cypriani quae feruntur metris in Heptateuchum. Diss. phil. Marp. 1892.

2) Ist die Unterschiebung kaum anders begreiflich als bei der Annahme einer Identität der Verfassernamen, stammt also unsere Caena von einem Cyprian und ist dieser (s. o.) wahrscheinlich ein Gallier, so ist die weitere Annahme, dass er mit dem Dichter des „Heptateuch" identisch ist, fast unvermeidlich; denn soll es im 5. Jahrhundert in Gallien zwei Cypriane gegeben haben, von denen der eine den Heptateuch poetisch behandelt, der andere eine poetisch-dramatische Spielerei mit der Bibel getrieben hat? Der Dichter lebte am Anfang des 5. Jahrhunderts: nichts spricht dagegen, dass auch die „Caena" damals geschrieben ist; denn, wie wir oben sahen, sie ist im Anfang des 5. Jahrhunderts begreiflicher als in der Mitte oder am Ende.

3) Dass beide Verfasser sehr bibelkundige Männer waren, fällt stark in's Gewicht. Eine nähere Vergleichung der beiden Werke ist durch ihre Natur ausgeschlossen: wie kann man Hexameter mit Devisen vergleichen? Von griechischen Worten ist der Heptateuch ziemlich frei, doch bietet er Genes. 1368: „condita quod clausis fuerant nomismata saccis".

Kann man es leidlich wahrscheinlich machen, dass unsere „Caena" von dem christlichen Poeten Cyprian saec. V. init. stammt, so ist damit freilich kaum mehr gewonnen als eine Zeit- und eine ungefähre Ortsbestimmung; denn wir wissen von jenem Cyprian, abgesehen von seinem Heptateuch, nichts. Seinen Namen „Cyprian" bezeugen lediglich die Handschriften, an deren Autorität zu zweifeln kein Grund vorliegt, war doch der Name „Cyprian" in Gallien nicht selten. Sein Werk umfasste ursprünglich wahrscheinlich sämmtliche geschichtlichen Bücher des Alten Testaments — um so begreiflicher, dass er dann auch einen Tractat geschrieben hat wie unsere „Caena" —, es ist trocken und ganz unlebendig, eine prosaische Poesie, die es uns wohl verständlich macht, dass er bis zu der Unpoesie der „Caena" hinabgestiegen ist[1]).

Die Beweisführung, dass die „Caena" aus Gallien stammt, kann aber noch erheblich verstärkt werden. Wir haben in der

1) Auf die von Best angeregte Controverse gehe ich nicht ein; mir ist es nicht wahrscheinlich, dass der Heptateuch verschiedenen Verfassern zuzuweisen ist.

Einleitung mitgetheilt, dass zusammen mit der „Caena" die „Oratio II" in den Archetypus der Opera Cypriani gekommen ist. Diese Thatsache lässt vermuthen, dass diese „Oratio" ebenso wie die „Caena" den Namen Cyprian's in der Überschrift getragen hat, als sie sich dem Redactor jenes Archetypus zur Aufnahme anbot[1]). Die Vermuthung wird aber zur Gewissheit erhoben durch den alten Cod. Veronensis Y (s. o.), der die „Oratio" unter den Werken des Augustin, aber mit der Aufschrift „Sancti Cypriani" enthält (das „Sancti" fehlt im Archetypus MQT). Hier war eine Unterschiebung unmöglich beabsichtigt; denn der Veronensis ist kein Cyprian-Codex. Die „Oratio" circulirte also für sich als Gebet eines Cyprian, den man dann natürlich für den berühmten hielt. Ist er es aber nicht, so ist es eben der jüngere, d. h. die Vermuthung besteht zu Recht, dass „Caena" und „Oratio", wie sie dieselbe Überlieferung haben, so auch von einem Verfasser stammen, nämlich dem jüngeren Cyprian. Lässt sich diese Vermuthung erhärten, und bringt uns die „Oratio" vielleicht neue Aufschlüsse über Ort und Zeit ihres Verfassers? Ich drucke zunächst die Oratio ab[2]).

Oratio (II) Cypriani[3]).

1. Domine sancte, pater agios, deus aeterne, a te et ad te legavi animam meam, deus meus, quis enim maior te? tibi gratias et laudes fero, deus Abrahae, deus Isaac, deus Jacob, deus pa-

1) Die Handschriften bezeugen das; denn sie geben die „Oratio" nicht etwa nur unter den Werken des Cyprian, sondern ausdrücklich als „Oratio Cypriani".

2) Ich gebe nicht den Text Hartel's (Vol. III p. 146ff.), sondern einen neuen, auf Grund seines Apparats recensirten Text. Hartel folgt dem an einigen Stellen offenbar interpolirten Cod. Y (Veron. X, 18 saec. VIII), weil er der älteste ist, zu sehr, schätzt ihm gegenüber den Consensus B (Bamberg. 476 saec. XI), M (Monac. 208 saec. IX) und N (Cassinas 204 saec. X) sehr gering, und zieht überall VM vor (gegen BN). Mir hat sich umgekehrt ergeben, dass Y gegen die Autorität BMN selten aufkommen kann (doch haben auch sie einige Interpolationen), und dass BN von Interpolationen am freiesten sind. — Unsicheres habe ich in eckige Klammern eingeschlossen. Die Textesrecension ist m. E. nicht schwierig und giebt wesentlich sichere Resultate.

3) In einigen Handschriften findet sich die Aufschrift: „Oratio Cypriani quam dixit sub die passionis suae"

trum nostrorum, deus prophetarum, deus apostolorum, deus martyrum, qui es et fuisti ante mundi dispositionem, deus vivorum. venturus iudicare vivos et mortuos: qui es deus verax, qui sedes super Cherubim, qui prospicis abyssos et vides cuncta priusquam nascantur, qui habes postestatem mortificare et iterum vivificare, [qui habes potestatem occidere et resuscitare], qui habes potestatem de arido viride facere. Tu omnium dominus dominator, libera me de hoc saeculo et exaudi me orantem, sicut exaudisti filios Israel de terra Aegypti, et non tibi crediderunt nec [obedierunt] famulo tuo Moysi.

2. Vae peccatis meis; cum te levaveris confringere terram, sub qua fissura petrarum me absconsurus sum ab ante virtutem tuam? cui monti dicturus sum: cade super me, et cui colli: tege me ab ante metum domini? Domine, subveni mihi: noli secundum actum meum me iudicare; nihil enim in praeceptis tuis parui. exaudi me orantem, sicut exaudisti Jonam de ventri ceti; eice me de morte ad vitam, sicut Ninivitae induerunt cinerem et cilicium et paenitentiam egerunt. Exomologesin faciens ante conspectum tuum pro universis peccatis meis, qui es amator paenitentiae, miserere mei. sed et David dicit: „Domine propter nomen tuum dele peccatum meum", et ego deprecans maiestatem tuam „dele universa peccata mea", et exaudi me orantem, sicut audisti tres pueros de camino ignis Ananiam Azariam Misael, et misisti angelum tuum cum nimbo roris, et confusus est Nabuchodonosor praepositus regni: quoniam tu es rex regnantium et dominus dominantium, qui solus habes immortalitatem et lucem habitas inaccessibilem, quem nemo hominum vidit nec videre potest. exaudi me orantem, sicut exaudisti Danielum de lacu leonum et misisti Ambacum prophetam. et adtulit ei prandium et dixit: „Prande prandium, quod tibi misit deus". Et dixit Daniel: „Non derelinquit dominus quaerentes se". exaudi me orantem, sicut exaudisti Tobiam et Sarram dum orarent in atrio domus suae: tunc obtulit pro eis Raphael angelus orationes eorum: sic et tu exaudias preces meas et admittas ad aulam sanctam tuam orationes meas, et [continuo] mittas angelum tuum, qui deleat universa commissa mea, sicut delesti spiritum immundum a Sarra filia Raguel, [et] inlumines cor meum, sicut inluminasti oculos Tobiae. exaudi me orantem, sicut exaudisti Susannam inter manus seniorum, sic et me liberes ab hoc saeculo, quia tu es amator

purae conscientiae. exaudi me orantem, sicut exaudisti Ezechiam regem Judeae [et] delesti ab eo infirmitatem: sic a me auferas infirmitatem carnis et augeas mihi ad fidem, sicut illi auxisti in annos quindecim ad vitam. liberes me de medio saeculi huius, sicut liberasti Teclam de medio amphitheatro.

3. Te deprecor pater, qui in finem temporum commemoratus es nostri, mittens nobis Jesum Christum filium tuum deum et dominum [oder: dominum et deum] nostrum [salvatorem], natum de Maria virgine de spiritu sancto, adnuntiante Gabrielo angelo, per quem nos liberasti de periculo mortis imminentis.

4. Et te deprecor filium dei vivi, qui fecisti tanta [tam] magnalia: in Cana Galilaeae de aqua vinum fecisti propter Israel, qui caecis oculos aperuisti, qui surdos audire fecisti, paralyticos ad sua membra revocasti, qui solvisti linguas blaesorum, daemonis vexatos sanasti, clodos currere fecisti velut cervos, mulierem a profluvio sanguinis liberasti, mortuos suscitasti, super aquam pedibus ambulasti, qui mare fundasti et terminum ei posuisti in tua virtute. te deprecor propter universa commissa mea, qui es in caelis filius in patre et pater in te in sempiternum, qui sedes super Cherubim et Seraphim, sedem honoris [tui].

5. Tibi adsistunt angeli et archangeli nomen verum inaestimabile, timentes et paventes honorem et virtutem tuam, voce magna dicentes: „Sanctus sanctus sanctus dominus [deus] Sabaoth". Tu ipse nobis testamentum fecisti: „petite et accipietis, quaerite et invenietis, pulsate et aperietur vobis. quodcumque a patre meo petieritis in nomine meo, accipietis". ego peto ut accipiam, ego quaero ut inveniam, ego pulso ut aperiatur mihi; ego in tuo nomine precor ut [tu a patre petas et] detur mihi. paratus sum propter nomen tuum victimam sanguinis fundere et quodcumque tormentum sustinere. Tu es adiutor meus et defensor: defende me ab inimico meo; angelus tuus lucis protegat me, quoniam tu dixisti: „quod credentes petieritis per orationem, dabitur vobis".

6. Omnis homo mendax, tu deus verax. sicut tu repromisisti, potes dare domine, revela mihi omne sacramentum tuum caeleste, ut dignus sim faciem sanctorum tuorum videre. spiritus in me fiat fortis, quoniam me tibi spopondi omnibus diebus vitae meae, qui passus es sub Pontio Pilato bonam confessionem, crucifixus descendisti et conculcasti aculeum mortis, qui dixisti: „ubi est mors, et ubi est aculeus eius", qui regnabat? victa est mors,

devictus est inimicus diabolus, tu resurrexisti a mortuis et apparuisti apostolis tuis, sedisti ad dexteram patris, venturus iudicare vivos et mortuos. Tu nostri dominaberis, libera me de manu quaerentis animam meam, per nomen tuum te deprecor ut operam des vincendi inimicum meum, quoniam tu es potens et assertor et advocatus; orationem meam perferas ad patrem tuum. Domine, respice super preces meas, sicut respexisti super munera Abel. digneris me liberare ab igne et poena perenni et ab omni tormento quod parasti iniquis, per bonum et benedictum Jesum Christum salvatorem nostrum, per quem tibi est honor virtus gloria in saecula saeculorum. amen.

Dass dieses Gebet, welches die Überlieferung mit der „Caena" theilt und daher, wie diese, wahrscheinlich von dem jüngeren Cyprian stammt, wirklich mit der „Caena" einen Verfasser hat, zeigt die Erwähnung der Thekla. Während der Betende sonst nur biblische Beispiele anführt — sein ganzes Gebet ist ein Cento aus der Bibel —, beruft er sich auf die Thekla, wie er sich auf Jonas und Daniel beruft. Somit zeigt er genau dieselbe Haltung dem Kanon gegenüber wie der Verfasser der „Caena". Da also der innere Befund mit der äusseren Geschichte zusammenstimmt, so ist auf Identität der Verfasser zu erkennen. Es kommt die streng biblische Haltung noch hinzu, und auch die Vorliebe für die apokryphen Stücke Daniel's bei beiden darf erwähnt werden.

Dass aber die „Oratio" gallischen Ursprungs ist, kann viel sicherer bewiesen werden als der Ursprung der „Caena" aus diesem Lande. Erstlich nämlich beginnt das Gebet mit einer seltsamen Zusammenstellung von „sanctus" und „agios". Wir finden diese wieder bei dem gallischen Dichter Hilarius saec. V., der in seinem Gedicht de evangelio v. 81 (Peiper l. c. p. 273) schreibt: „Agie, sancte deus", und im Sacram. Gallicanum (Summe deus, aios, ipse sanctus"). Noch wichtiger aber ist das Zweite. Es lässt sich aus dem „Gebet" der 2. Artikel des Glaubensbekenntnisses fast exact reconstruiren:

filium (tuum), deum et dominum nostrum,
natum de Maria virgine de spiritu sancto,
(qui) passus es sub Pontio Pilato (bonam confessionem),
crucifixus descendisti ... resurrexisti a mortuis (et apparuisti apostolis tuis),

sedisti ad dexteram patris,
venturus iudicare vivos et mortuos [1]).

Das Charakteristische dieser Formel ist (1) das „deum et dominum nostrum", (2) das Fehlen des „conceptus", (3) die Voranstellung der Maria vor den h. Geist, (4) das Fehlen des „mortuus", (5) „passus" neben „crucifixus".

Es giebt unter allen von Hahn (3. Aufl. 1897) gesammelten Recensionen des Vetus Romanum nur eine einzige, welche allen diesen Eigenthümlichkeiten entspricht, das ist die sog. dritte Formel in dem Sacramentarium Gallicanum saec. VII. (S. 76). Die entsprechenden Worte lauten dort:

filium eius unicum, deum et dominum nostrum,
natum de Maria virgine per spiritum sanctum,
passum sub Pontio Pilato
crucifixum et sepultum, descendit ad inferna,
tertia die resurrexit, ascendit in coelos,
sedet ad dexteram dei patris omnipotentis,
inde venturus judicare vivos et mortuos.

Bedenkt man, dass die „Oratio" die einzelnen Stücke in das Gebet verwebt und dass die Formel im Sacramentarium keine fortlaufende ist, sondern in Stücken an die Apostel zur Vertheilung gebracht wird, so ist die Übereinstimmung frappant. Speciell die Voranstellung der Maria vor den h. Geist ist in keinem kirchlichen Symbol sonst nachgewiesen; nur bei Priscillian liest man: „natum ex Maria virgine ex spiritu sancto". In einigen Symbolen (s. die spanischen), findet sich auch das „deum et dominum nostrum", aber die anderen Merkmale stimmen nicht. Es kann mithin kein Zweifel sein: der Verfasser der „Oratio" schrieb dort, wo jenes Symbol in Gebrauch war, das Hahn (a. a. O.) mit Recht das älteste unter den dreien nennt, welche im „Sacramentarium" zu lesen sind [2]).

Die gallische Herkunft des von Mabillon im Kloster Bobbio aufgefundenen und „Liber Sacramentorum ecclesiae Gallicanae" getauften Buchs ist freilich nicht unbestritten; allein die Meinung,

1) Der letztgenannte Satz findet sich zweimal in der „Oratio".
2) Vgl. zu dem Symbol auch Kattenbusch, Das apostol. Symbol. Bd. I, 1894, S. 186ff.

dass es irischen Ursprungs sei (Caspari), ist von Warren gründlich widerlegt; derselbe hat aber zugleich so schlagende Argumente für den gallischen Ursprung geltend gemacht, dass, wie auch Zahn (Gesch. des neutestamentlichen Kanons II S. 284 ff.) sieht, dagegen die Annahme Duchesne's (Origines etc. p. 150 ff.), das Werk sei in Bobbio entstanden, nicht wohl aufkommen kann. Die „Missa Sancti Sigismundi Regis", des Burgunderkönigs (516—524), die es enthält, spricht dagegen, sowie nicht weniges Andere, was specifisch gallisch ist. Das Werk ist im Königreich Burgund (Besançon?) wohl noch im 6. Jahrh. entstanden; es ist dann, wie Zahn wohl mit Recht vermuthet, in Bobbio abgeschrieben worden (Verbindung von Bobbio mit Luxeuil).

Es ist somit erwiesen, dass die „Oratio" und darum auch die „Caena" aus Gallien stammt. Über die Zeit der Abfassung ist freilich damit nichts entschieden; aber die Identifiirung ihres Verfassers mit dem gallischen Dichter Cyprian wird um einen Grad wahrscheinlicher, und damit indirect auch das Zeitalter saec. V. init. festgelegt.

Das Sacramentarium Gallicanum leistet der Forschung über den Ursprung der „Oratio" und „Caena" einen erheblichen Dienst; vielleicht sind umgekehrt auch sie im Stande, zur Aufhellung einer räthselhaften Stelle des „Sacramentarium" etwas beizutragen.

Wir haben festgestellt, dass die drei Schriften aus derselben Gegend stammen (Burgund-Südgallien). In der „Caena" und „Oratio" aber sind die Acta Pauli noch zu den heiligen Schriften gerechnet. Also dürfen wir vermuthen, dass, wenn die Urschrift des „Sacramentarium" jenen beiden anderen Schriften zeitlich nicht allzu fern steht und sie ein Verzeichniss der h. Schriften enthalten haben sollte, in diesem noch die Acta Pauli eine Stelle gefunden haben. Wirklich enthält nun das Sacramentarium ein Kanonsverzeichniss, welches Zahn (a. a. O.) ausführlich besprochen hat. Es ist bereits, das A. T. betreffend, sehr merkwürdig; doch interessirt uns dieser Abschnitt nicht. Das neutestamentliche Verzeichniss lautet:

De novo apostolorum libri:
XIV epistole,
Petri duo,
Johannes tres,

Jacobi et Judae singule,
Apocalipsis uno,
Actus apostolorum uno,
Evangelia libri IV,
Sacramentorum uno.
De novo sunt libri viginti octu.

Noch viel auffallender als die merkwürdige Stellung der Bücher, auf die hier nicht einzugehen ist, ist der zum Neuen Testament gerechnete „liber Sacramentorum". „Liber Sacramentorum" heisst im 5. Jahrhundert und in den folgenden nichts anderes als das „Messbuch". Dieses also soll förmlich als 28. Buch des Neuen Testaments gezählt worden sein von einem, der selbst ein solches schrieb und wissen musste, dass in jeder Kirchenprovinz die Messbücher verschieden sind! Zahn beruhigt sich dabei und will an die biblischen Lectionen gedacht wissen, die manche Messbücher in extenso enthielten; aber wann ist ein Lectionar als heilige Schrift neben den anderen gezählt worden? Auch sind die Lectionen mindestens nicht die Hauptsache im Messbuch. Es hilft auch nichts, sich mit Credner-Volkmar (Gesch. d. neutestamentlichen Kanons S. 298) daran zu erinnern, dass im späten Mittelalter von diesem oder jenem der Messkanon den h. Schriften zugeordnet worden ist (Alexius Aurelius Agricola in der Schrift de christianae ecclesiae politia, edit. nova 1821 I p. 156: „[Libris sacris] addimus Missae Canonem, quem inter sacros libros merito recensemus"); denn was c. 1000 Jahre später möglich geworden ist, kommt nicht in Betracht, und der Messkanon ist nicht identisch mit einem liber Sacramentorum. Es ist einfach unerhört und unglaublich, dass in Gallien im 5. oder 6. Jahrhundert irgend Jemand das Messbuch als 28. Buch dem Neuen Testament zugesellt hat. Also muss die Stelle verderbt sein; wir haben sie ja nicht in der Urschrift vor uns, sondern in der Abschrift saec. VII. eines Mönchs von Bobbio. Was wird in der Urschrift gestanden haben? Erwägt man, dass nach dem, was wir über das Verhältniss des Sacramentars zur „Oratio" und „Caena" festgestellt haben, eine Erwähnung der Acta Pauli an dieser Stelle nicht auffallend wäre, erwägt man ferner, dass Philastrius geschrieben hat: „Scripturae absconditae, id est apocryfa, etsi legi debent a perfectis, non ab omnibus debent" etc. (c. 88), vergleicht man endlich die Stichometrie des

Claromontanus mit unserem Verzeichniss (unter Weglassung der eigenthümlichen Stellung der Evangelien im Sacram.):

Claromont.	Sacram. Gall.
epist. XIV (vier fehlen durch Zufall)	epistolae XIV
Petri duo Jacobi Johannes tres Judae, Barnabae epist.	Petri duo Johannes tres Jacobus Judas
Johannis revelatio	Apocalipsis uno
Actus Apostolorum	Actus apostolorum uno
Pastor Actus Pauli Revelatio Petri	Sacramentorum uno

— so kann schwerlich ein Zweifel sein, dass statt „Sacramentorum" zu lesen ist „Secretorum", und dass unter dem einen liber secretus die „Acta Pauli" zu verstehen sind. Der Mönch, der die Worte abschrieb, hat „Secretorum" nicht verstanden und gedankenlos „Sacramentorum" eingesetzt oder gelesen.

Wer diese Erklärung nicht annehmen mag, mag sie bei Seite lassen — die Ergebnisse, dass die „Caena" und „Oratio" gallischen Ursprungs sind, dass sie wahrscheinlich dem jüngeren Cyprianus poeta saec. V. init. angehören, der den „Heptateuch" gedichtet hat, und dass sie die Acta Pauli in lateinischer Übersetzung als h. Schrift voraussetzen, also auch erklärlich machen, wie die lateinischen falschen Korintherbriefe in die Bibelhandschriften des Abendlands gekommen sind — diese Ergebnisse scheinen mir wesentlich gesichert zu sein[1]).

Endlich ist noch darauf hinzuweisen, dass auch die „Oratio I" Cyprian's (Hartel III p. 144—146) von demselben Verfasser herrühren muss wie die „Oratio II" und die „Caena". Ihre Überlieferungsgeschichte ist zwar eine etwas andere als die jener

1) So gewiss es ist, dass der Verfasser der „Caena" die kanonische Apostelgeschichte nicht gebraucht hat, so unvorsichtig wäre es doch, zu behaupten, in seiner Landeskirche hätte sie nicht als heilige Schrift gegolten. Das wäre beispiellos. Der Verf. hat die Acta Pauli bevorzugt und damit seinen schlechten Geschmack bekundet.

Schriften (doch bietet der alte Cod. T sie auch)[1]), aber (1) ist sie im Stil und Inhalt mit der zweiten Rede so verwandt[2]), dass ihre Verfasser — es ist m. W. auch nie bestritten worden — identisch sein müssen, (2) findet sich folgender Satz in ihr: „adsiste nobis, sicut apostolis in vinculis, Teclae in ignibus, Paulo in persecutionibus, Petro in fluctibus", d. h. auch sie setzt die Paulus-Acten als biblische Schrift voraus. Auf Grund dieser Stelle, wenn wir sie isoliren, dürften wir das nicht behaupten: Thekla könnte einfach als berühmte Märtyrerin hier genannt sein. Aber da die Rede von demselben Verfasser herrührt, der die Oratio II geschrieben hat, und da diese Rede so eng mit der „Caena" verbunden ist, dass auf Identität der Verfasser zu erkennen ist, so hat auch die Oratio I als ein Document des Gebrauchs der Paulus-Acten als biblischer Schrift zu gelten. Übrigens ist sie, historisch betrachtet, so inhaltslos, dass sie hier nicht abgedruckt zu werden braucht.

Ein bisher verborgenes Stück NTlicher Kanonsgeschichte im Abendland haben wir ans Licht ziehen können: während die Acta Pauli in Nordafrika und Rom längst zu Boden gefallen waren und sich nur ein Bruchstück aus ihnen, die Thekla-Geschichte, als Leseschrift ohne kanonische Dignität erhalten hatte, behaupteten sie sich noch in einem Theile der gallischen Kirche als heilige Schrift (ob auch in einem Theile der oberitalienischen Kirche?); als sie dann auch dort weichen mussten, haben sie wenigstens noch in einigen Bibeln die falschen Korintherbriefe als Andenken zurückgelassen. Gewissermassen das letzte Stadium der Geschichte der Paulus-Acten in der Kirche bezeichnet Raban's Verhalten zu der „Caena". Er fand diese Schrift und las sie mit Vergnügen. Warum begnügte er sich nicht mit ihr, sondern schrieb selbst eine „Caena"? Die Antwort giebt uns seine Vorrede an den König: „Cupienti mihi vestrae dignitati aliquid

---

1) Hartel hat den Text nach T, E (= Paris. 17349 saec. X) und I (= Paris. 14461 saec. XII) recensirt. Da E nach Hartel aus Q, I aus E geflossen ist, so ist es immerhin möglich, ja wahrscheinlich, dass der Archetypus MQT auch die Oratio I enthalten hat und sie nur zufällig in M fehlt. In diesem Falle ist die Überlieferungsgeschichte von „Orat." I, II und „Caena" wesentlich identisch.

2) Auch sie zeigt das „hagios" neben „sanctus"; sie beginnt: „Hagios, hagios, hagios, sancte sanctorum" etc.

scribere, quod delectabile foret et acumen sensus nostri acueret, occurrit mihi „Coena Cypriani", in qua multorum memoria continetur. Sed quia inibi quaedam talia repperiuntur nomina, quae in sacris non inveniuntur libris, his omissis percurri paginas veteris scripturae etc."

Also der Benutzung der Acta Pauli in der Caena wegen — er kannte freilich nicht die Quelle — hielt Raban eine Neubearbeitung für nothwendig; denn sonst kommt nichts Unbiblisches in der „Caena" vor. Die fünf Namen Thekla, Tryphaena, Onesiphorus, Hermocrates und Hermippus mitten unter biblischen zu finden, sei es auch neben Cain, Absalom und Judas, war ihm so anstössig, dass er eine Revision des Ganzen vornahm, die in der Weglassung dieser fünf apokryphen Personen, in der Hinzufügung einiger alttestamentlicher, in der besseren Ordnung des Ganzen und in einem neuen, befriedigenden Schluss bestand. Statt „Thecla supra fenestram" schrieb er „Rahab post fenestram". Seine Änderungen sind nicht tiefgreifend und bedeutend. Das Ansehen des Petrus hat er noch gesteigert. In der „Caena" stand, Petrus habe eine „vestis operaria" empfangen, Raban schreibt: „Petrus potestativam, Paulus operariam".

Das Gelasianum hat im Lauf von drei Jahrhunderten so kräftig gewirkt, dass man selbst die heilige Thekla nicht mehr neben den biblischen Personen sehen wollte! In derselben Zeit, in der die Märtyrerlegenden so üppig wucherten und die Märtyrerverehrung so ausschweifend wurde, zog man doch die Grenze gegenüber der Bibel so bestimmt: der Biblicismus balancirte die Märtyrerlitteratur.

Auch die nichtsnutzigste Schrift kann litterarisch bedeutsam werden — wer hätte gedacht, dass die „Caena", die man kaum des Abdrucks mehr für werth hielt, confrontirt mit einem koptischen Papyrus, ein dunkles Stück abendländischer Kanonsgeschichte aufhellen würde, wer hätte vermuthen können, dass sie die alten Paulus-Acten als Quelle in sich birgt! Vor elf Jahren habe ich das Studium der pseudocyprianischen Schriften begonnen. Sie lagen damals in Finsterniss. Heute ist das Meiste aufgehellt; doch harren noch schwere Räthsel der Lösung. Hoffentlich sind diejenigen nun gehoben, die in den drei hier besprochenen Cyprianschriften steckten.

Druck von August Pries in Leipzig.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

ER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

NEUE FOLGE. VIERTER BAND, HEFT 3

DER GANZEN REIHE XIX, 3



LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1899

ATHANASIANA

LITTERAR- UND DOGMENGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNGEN

VON

Lic. **ALFRED STÜLCKEN**
PASTOR IN LÜBECK



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1899

Für die regelmässigen Abnehmer der „Texte u. Untersuchungen" liegen Titel und Inhalt zu Neue Folge Band IV diesem Hefte bei.

ATHANASIANA

LITTERAR- UND DOGMENGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNGEN

VON

LIC. **ALFRED STÜLCKEN**
PASTOR IN LÜBECK



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1899

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR v. GEBHARDT UND **ADOLF HARNACK.**

NEUE FOLGE. IV. BAND, 4. HEFT.

VORWORT.

Die eigentliche Aufgabe, die ich mir für die vorliegende Abhandlung gestellt hatte, war die Untersuchung der Christologie des Athanasius, zu der ich durch Prof. D. Loofs in Halle angeregt wurde. Die Bearbeitung dieser Frage setzte indessen — zumal seit J. Dräsekes verschiedenen Aufsätzen — eine Erörterung der litterarhistorischen Probleme voraus: ob z. B. die expositio fidei und der sermo maior, ob die vierte Rede gegen die Arianer und die Bücher gegen Apollinarius als echt gelten können oder nicht, davon ist das Ergebnis der dogmengeschichtlichen Betrachtung stark abhängig. Andererseits lassen sich die Echtheitsfragen nicht ohne Rücksicht auf die christologischen Anschauungen des Athanasius erledigen, und um für diese in einer bestimmten Zeit sichere Zeugen zu haben, musste auch die Datierung der unbezweifelten Schriften geprüft werden. So erwuchs aus den Vorarbeiten für die dogmengeschichtliche Partie ein eigener litterarhistorischer Teil, und da die Freude am Stoff hinzukam, nahm er solchen Umfang an, dass ich ihn nicht mehr als blosse Einleitung geben konnte. Daher die etwas auffällige Zusammensetzung aus zwei scheinbar ganz getrennten Teilen und der wenig bestimmte Titel des Ganzen. Dass beide Teile dennoch eng zusammengehören, dass insbesondere das Bild der Christologie wesentlich anders ausfallen muss, wenn man meine Resultate betreffs der expositio fidei u. s. w. nicht zu billigen vermag, ist schon angedeutet.

Bedauerlich war es mir, mit einer ausführlichen Polemik gegen den Gelehrten beginnen zu müssen, dem wir im wesentlichen eine litterarische Athanasiusfrage verdanken. Doch liess es sich nicht vermeiden, und ich glaube an andern Stellen gezeigt zu haben, dass ich seine Verdienste nicht unterschätze.

Als der litterarhistorische Teil in der Correctur bereits abgeschlossen war, erschien das in mancher Hinsicht sehr ähnliche Werk von K. Hoss, Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius etc. Freiburg 1899. Ich darf hier bemerken, dass Hoss mich in meiner Ansicht über die Echtheit von in Mt 11_{27} und die Datierung von c. Ar. I—III nicht irre gemacht hat. Auch inbezug auf den sermo maior bleiben einige Unterschiede bestehen. Im übrigen aber gebe ich meiner Freude über die weitgehende Übereinstimmung Ausdruck und hoffe, dass dadurch manche Fragen der endgiltigen Entscheidung zum mindesten nahegebracht sind.

Im ersten Teile habe ich mich, mit einer Ausnahme, der Reihenfolge der Athanasianischen Schriften in der Benedictinerausgabe und bei Migne angeschlossen, um nicht durch eine andere Gruppierung von vornherein das Urteil zu präjudicieren. Über die Gesichtspunkte bei der Anordnung des zweiten Teiles vgl. u. § 17.

Wenn die nachfolgenden Seiten auch selbstverständlich keinen abschliessenden Charakter tragen, so mögen sie doch, wenn auch vielleicht durch die Erregung von Widerspruch, zur Klärung in der Forschung beitragen, die sich mit dem einflussreichsten und zugleich sympathischsten der Theologen aus der Gründungszeit „des" Dogmas beschäftigt.

INHALTSVERZEICHNIS.

Verzeichnis der hauptsächlich citierten Litteratur.

L. Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athanasius, ihre Gegner und unmittelbaren Vorläufer. München 1880.

F. Chr. Baur, Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit u. Menschwerdung Gottes. I. Tübingen 1841.

Fr. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen (Kirchengeschichte in Biographieen). VI^2 2. Ausg. (Stuttgart) Leipzig 1874.

W. Bright, Art. „Athanasius" in A Dictionary of Christian Biography etc. I. London 1877. p. 179ff. (DChrB.).

I. A. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. I^2. (Berlin) Leipzig 1851.

A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche. 3. Aufl., hrsg. v. L. Hahn. Breslau 1897.

A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. II^3. Freiburg 1894.

Fr. Lauchert, Die Lehre des hl. Athanasius des Grossen. Leipzig 1895.

Fr. Loofs, Art. „Arianismus" und „Athanasius" in Herzog-Haucks Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche (RE). II^3. Leipzig 1897. p. 6ff. u. 194ff., vgl. Art. „Christologie" a. a. O. IV. 1898. p. 16ff.

J. D. Mansi, Sacr. conciliorum nova et amplissima collectio. Flor. u. Venedig 1759ff.

J. A. Möhler, Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit. Mainz 1827.

H. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi. Gotha 1881.

H. Sträter, Die Erlösungslehre des hl. Athanasius. Freiburg 1894.

Le Nain de Tillemont, Mémoirs pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles. VIII. Paris 1702.

H. Voigt, Die Lehre des Athanasius von Alexandrien. Bremen 1861.

Die Werke des Athanasius citiere ich nach dem Abdruck der 2. Benedictinerausgabe in J. P. Migne's Patrologiae cursus completus, series Graeca, tom. 25—28, Paris 1857, u. zwar als Migne I. II. III. IV. Um Umständlichkeiten zu vermeiden, gebe ich bei genauen Stellenangaben nur die Seiten-, nicht die Bandzahl an (z. B. c. Ar. III 5332A). — Die Migne-Ausgabe von 1887 leidet an einer Unzahl von Druckfehlern; die Paginierung ist dieselbe wie in der Ausg. von 1857, bis auf Bogen 14 des ersten Bandes, der 1857 statt der Zählung col. 417—448 die 425—456 trägt. (Vgl. p. 11, Anm. 3.). 1887 ist dieser Fehler berichtigt. Bei den Citaten aus der Schrift de decretis Nic. syn. stimmt daher die Seitenzahl nicht immer mit derjenigen von 1887 überein.

Druckfehler-Berichtigung.

S. 24 Z. 14 v. o. lies 8 mal statt 5 mal
S. 57 Z. 27 v. o. lies 341/2 statt 431/2.

I. Litterarhistorische Fragen.

§ 1. Oratio contra gentes

und

oratio de incarnatione verbi.[1])

(Migne I p. 1 ff. 95 ff.)

Diese beiden Schriften gehören unmittelbar zusammen als zwei Teile Eines Werkes (vgl. II 1 96 D f.). Als schon von Hieronymus, Theodoret, dann von der 7. ökum. Synode und von Photius bezeugt (vgl. Migne I p. 1), genossen sie unbedingt das Ansehen der Echtheit. Während Tillemont (l. c. p. 725. 732) sie auf ± 346 oder ± 337 ansetzte, wurde seit Montfaucon, wegen des vermeintlichen Schweigens über die Arianer, die Datierung auf 318/9 üblich. — Einer Anregung von V. Schultze folgend hat jedoch J. Dräseke in den Studien und Kritiken 1893 p. 251—315 den Beweis antreten zu können geglaubt, dass diese Schriften nicht dem Athanasius, sondern einem der bedeutendsten älteren Antiochener, und zwar dem Eusebius von Emesa angehören und um 350 verfasst sind. V. Schultze hat ThLBl 1893 Nr. 17 seine rückhaltlose Zustimmung ausgesprochen, während A. Harnack (l. c. p. 157), Fr. Loofs (Leitf. z. Stud. d. DG.[3] Halle 1893 p. 147 f. und RE II[3] 1897 p. 199), G. Krüger (ThJBer. 1893 p. 194 f. ThLZ 1893 p. 359), A. Robertson (Ausg. von de inc.[2] London 1893 p. X f.)[2]), F. Hubert (ZKG 1895 p. 561—566),

---

1) Ich citiere die beiden Schriften in diesem Abschnitt mit Dräseke als I und II.

2) Vgl. G. Krügers Bemerkung in ThLZ 1893 p. 359.

Fr. Lauchert (Int. theol. Ztschr. 1895 p. 127—136), C. Weyman (Byz. Ztschr. 1896 p. 223—5), die drei letztgenannten ausführlicher [1]), ihre erheblichen Zweifel an der Richtigkeit von Dräsekes Resultat geltend machen. Indessen hat Dräseke selbst seine Ergebnisse in allen Punkten aufrechterhalten (ZwTh 1895 p. 238—251. 517—37; ZKG 1895 p. 604 f.; NkZ 1898 p. 585) und kategorisch erklärt, von unseren beiden Schriften müsse wie von c. Apoll. I. II. „für die Darstellung der Lehre des Athanasios ein für alle Mal abgesehen werden".

Eine ausführliche Auseinandersetzung mit Dräseke ist daher am vorliegenden Orte unumgänglich. Um keinen Punkt zu übersehen, schliesse ich mich, trotz der dadurch bedingten Nachteile, dem Gange von Dräsekes erstem Aufsatze in den StKr 1893 an.

Dräseke geht von der äusseren Bezeugung aus: Hieronymus (de vir. ill. 87) berichtet über Athanasius: feruntur eius adversum gentes libri duo; aus der Ungenauigkeit der Citierung entnimmt Dr. eine Mahnung zur Vorsicht, wenn er auch die Möglichkeit zugeben muss, dass Hieronymus unsere beiden Schriften, die ja eine Einheit bilden, beide vornehmlich gegen die Heiden gerichtet sind [2]) und darum unter jenem Titel sehr wohl zusammengefasst werden konnten, im Auge hat. Wenn man aber bedenkt, dass z. B. die Reden gegen die Arianer von Cyrill als de trinitate, von Theodoret als adversus haereses, dass de inc. c. Ar. von Theodoret als tomus oder sermo contra Arianos, von Facundus als de trinitate citiert werden u. s. w., so ist die Unvollständigkeit (nicht Unrichtigkeit) des Titels bei Hieronymus doch ganz harmlos [3]), und solange nicht ein anderes, aus zwei Büchern bestehendes (!) Werk des Athanasius gegen die Heiden aufgewiesen werden kann, ist die Annahme unausweichlich, dass wir hier thatsächlich aus dem Munde eines jüngeren Zeitgenossen ein Zeugnis für die Echtheit dieser Schriften haben.

1) Die Kritiken von Lauchert und Weyman sind mir erst zugänglich geworden, nachdem die obige Auseinandersetzung mit Dräseke in allem Wesentlichen fixiert war. Um so angenehmer ist es mir, die weitgehende Übereinstimmung mit ihnen constatieren zu können.

2) s. u. p. 20.

3) s. u. p. 19, Anm. 1.

Selbst wenn dieser Zeuge ein Hieronymus ist, wiegt diese Nachricht sehr schwer und ist jedenfalls nicht mit den oft recht anfechtbaren Citaten späterer Jahrhunderte auf eine Stufe zu stellen.[1]

Ein zuverlässigerer Zeuge ist nach Dräseke Theodoret, der die Schrift als *περὶ ἐνανθρωπήσεως* anführt; — aber auch er hat sich bisweilen geirrt, und wenn ein Cyrill das apollinaristische Glaubensbekenntnis *περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγου* als Athanasianisch hinnahm, so ist ein ähnliches Versehen bei Theodoret nicht ausgeschlossen. Das ist Dräseke ja freilich zuzugeben, aber bei so consequentem Argwohn wird man allerdings von der Hinterlassenschaft des Ath. schliesslich kaum noch die von Epiphanius mitgeteilte ep. ad Epict., geschweige denn c. Arianos u. s. w. übrig behalten. — Theodorets Angabe hat gewiss nicht unbedingt autoritativen Wert, aber sie kann nur ein sehr günstiges Vorurteil erwecken. —

Die nächste Bezeugung von de inc. soll dann erst die durch Papst Hadrian (7. ök. Concil. Mansi XII p. 1068) sein, die Dräseke p. 254 f. auffällig nebensächlich behandelt, ja halbwegs zu bezweifeln scheint[2]), während man selten ein genaueres Vätercitat wird auftreiben können (Item S. Athanasii ep. Al. de humanatione domini, cuius initium est: Sufficienter quidem de multis pauca sumentes intimavimus). — „Von da ab herrscht tiefes Schweigen in der Überlieferung über jene Schriften", fügt Dräseke an. Dass freilich die von ihm aus Photius angeführten Stellen nicht auf das vorliegende Werk de incarnatione gehen können, ist unbedingt zuzugeben, und die bei Migne tom. 25 (Ath. I) p. CCLXXVIII (vgl. tom. 102 p. 576) abgedruckte epist. Photii ad Tarasium, die Dräseke nicht erwähnt, scheint mir erheblichen Bedenken zu unterliegen[3]). Aber nennt Photius z. B. de synodis oder de decretis Nicaenae synodi? — Auf eine Erwähnung im 9. Jahrh.

---

1) Weyman l. c. p. 223: „Das Zeugnis des Hier., das ohne Voreingenommenheit nicht auf andere Schriften bezogen werden kann als die beiden uns hier interessierenden, steht in jenem Teile des liber de vir. ill., dem auch die scharf einschneidende Kritik der jüngsten Zeit einen selbständigen Wert lassen musste."

2) Vgl. Lauchert l. c. p. 128.

3) Vgl. Phot. Bibl. cod. 140. Migne tom. 103, p. 420B.

macht Weyman p. 225 noch aufmerksam. Aber auch für die frühere Zeit ist Dräsekes Übersicht lückenhaft. Vor allem: was giebt ihm das Recht, von der Tradition über „contra gentes", die bei der engen Zusammengehörigkeit auch für de inc. zeugt, ganz abzusehen? Allerdings ist diese Tradition spärlich; immerhin findet sich ein ausdrückliches Citat in den Acten des 7. ök. Concils (Mansi XIII p. 300) und vorher 2 Citate bei Leontius von Byzanz, contra Nest. et Eut. II (Gallandii Bibl. vett. patrum XII. Ven. 1778 p. 683). Das letztere scheint Dräseke unbekannt gewesen zu sein; sonst hätte er nicht übersehen können, dass derselbe Leontius a. a. O. auch zwei Abschnitte „eiusdem ex libro de incarnatione" bringt[1]). Also noch ein Zeugnis des 6. Jahrhunderts!

Nach alledem ist es unbegreiflich, wie Dräseke p. 256 behaupten kann, „dass ausser Theodoretos nur die handschriftliche Überlieferung für Athanasios zeugt". Die Aussagen des Hieronymus, Theodoret, Leontius, Hadrians, des Constantinopolitanum III — ohne eine Gegeninstanz — lassen sogar Weymans vorsichtigen Ausdruck, dass die Überlieferung nicht gegen Athanasius spreche, als zu schwach erscheinen. Die Tradition ist der herkömmlichen Ansicht durchaus günstig, und wenn sie auch irrig sein kann, so können doch nur Gründe stärkster Art sie erschüttern. — Hören wir also Dräsekes Gründe.

Die zuerst behandelten (p. 259—269) gehen sämtlich auf die angebliche Jugend des Ath. zurück: ein Jüngling von 19/20 Jahren[2]) könne nicht so rhetorisch und nicht so weitschweifig schreiben; könne nicht mit all dem Schmutz des Heidentums in Berührung gekommen sein; könne sich nicht einen *σώφρων ἀνήρ* nennen. — Dräseke geht dabei von Böhringers Chronologie aus, ohne den Versuch zu machen, die Ansetzung des Geburts-

---

1) Das erste Citat „patiens quidem corpus" etc. findet sich im heutigen Buche nicht, ist aber auch von Theodoret (Dial. III; opp. ed. L. Schulze Hal. 1772 IV. p. 243) als aus de inc. genommen eingeführt. Das zweite Stück „Unde ut demonstretur . . non amplius quam triduum exspectavit" steht de inc. 26 141 A f. Es ist sonst, soviel ich sehe, nirgends citiert. Leontius wird es daher kaum aus zweiter Hand haben. — Beiden Citaten vorher geht „Athanasii . . . ex libro II c. Apollinarium".

2) So Dräseke p. 260; p. 263 wird Ath. aber schon 18/19 jährig, p. 264: 18 jährig.

jahres auf 295 (Krüger u. a., 296 Fessler-Jungmann) anders als durch Abdruck der Worte Böhringers zu widerlegen. Ich darf mich demgegenüber mit dem Hinweis auf die Ausführungen von Loofs (RE II³ p. 195 f.) begnügen, die es meines Erachtens höchst wahrscheinlich machen, dass Ath. etwa 293 geboren ist. Nimmt man hinzu, dass nichts gegen eine Datierung unserer Schriften auf die Zeit bis 325 spricht[1]), so war Ath., als er sie schrieb, ein Mann von etwa 30 Jahren! ein Alter, in dem er sich sehr wohl gestatten durfte, über die I 5. 12. 26 erwähnten heidnischen Greuel offen ein ernstes Wort zu reden, zumal in einer apologetischen Schrift: der Hinweis auf jene Unsinnigkeiten des Götzendienstes gehört ja zum gewöhnlichsten Handwerkszeug in der Auseinandersetzung mit den Heiden. — Ebenso wäre nichts dagegen einzuwenden, dass jemand sich als 30 jähriger Mann als *σώφρων ἀνήρ* bezeichnet, wenn dies Wort im Zusammenhange I 26 überhaupt irgend einen Schluss auf das Lebensalter des Verfassers zuliesse[2]).

Was sodann die „Weitschweifigkeiten“ anlangt, so bin ich im Gegensatze zu Dräseke (p. 262) der Ansicht, dass „jeder Kenner des Athanasios mir unbedingt zustimmen wird, wenn ich behaupte, dass die weitschweifige wortreiche Art und Weise der Darstellung demselben durchaus“ nicht „fremd ist“. Man lese nur die ersten drei Reden gegen die Arianer[3]) im Zusammenhange! (z. B. c. Ar. II 67—70!) — Überdies bleibt ein solches Urteil immer subjectiv: zum Beweise dafür darf ich Dräseke selbst heranziehen, der sich (p. 303 f.) inbezug auf eben die vorliegenden „weitschweifigen und wortreichen“ Schriften das Urteil Thilos über Eusebius von Emesa aneignet: „Überall ist die Rede anschaulich und lebendig, bewegt sich rasch fort in kurzen

1) Selbst 327 wäre nicht ausgeschlossen. Loofs a. a. O. macht mit Recht darauf aufmerksam, dass auch in den ältesten Festbriefen die Arianer nicht erwähnt werden. Eine Anspielung auf sie kann man übrigens in den vorliegenden Schriften finden, z. B. I 46 93 B (vgl. Lauchert a. a. O. p. 134). Damit fällt jeder Grund einer Ansetzung auf 318/9. Auch G. Krüger JprTh. 1890 p. 344 datiert sie später als das Auftreten des Arius. Am wahrscheinlichsten ist — wenn Athanasius der Verfasser ist — etwa ± 323, d. h. kurz vor dem Nicaenum.

2) Vgl. Weyman a. a. O. p. 225.

3) Die vierte macht eine Ausnahme.

Sätzen und Gegensätzen und hält den Zuhörer oder Leser durch häufige Fragen in beständiger Aufmerksamkeit und Spannung".

Am stärksten sind die Einwände, die Dräseke aufgrund der ganz unleugbaren rhetorischen Vollendung der Schriften erhebt (p. 260 ff.). Es ist ohne weiteres zuzugeben, dass wir Ähnliches in den sonstigen Schriften des Ath. nicht finden. Indessen urteilt auch ein Kenner wie Weyman (l. c. p. 224), dass wir in dieser Beziehung noch nicht klar genug sehen; eine genaue Sprachvergleichung (z. B. de inc. 19 129 B u. c. Ar. I 7 24 C f.) werde kaum für Dräseke günstig ausfallen. Jedenfalls kann man sich mit der Auskunft begnügen, die freilich Dräseke (ZwTh 1895 p. 528) von Huberts Seite zurückgewiesen hat[1]): wir dürfen annehmen, dass allerdings die späteren Schriften des Ath. nicht mit dem Aufwande an Zeit geschrieben sind wie seine „Jugendarbeit". Dräsekes Frage (StKr. p. 260): „der gereifte Mann sollte später bei so unendlich vielen Gelegenheiten dieser überaus sorgfältig gefeilten, künstlerisch abgerundeten Form der Darstellung sich zu bedienen verschmäht haben?", ist meines Erachtens ohne Berücksichtigung der ganz anderen Verhältnisse gestellt, in denen der gereifte Mann als Bischof, als Vorkämpfer seiner Partei u. s. w. stand. Dazu kommt dann noch der grosse zeitliche Abschnitt, der dies Werk — unter Voraussetzung seiner Echtheit[2]) — von den übrigen des Ath. trennt, und der ganz andere Gegenstand! Wer wird verlangen, dass der Schleiermacher des „christlichen Glaubens" dieselbe Sprache rede wie der der „Reden über die Religion"!

Gegenüber Dräsekes Schluss aus den Gleichnissen: dass der Verf. „ein durch Erfahrung und Reisen und vielfältige Beobachtung des Lebens und seiner Wechselfälle gebildeter und gereifter" Mann sein müsse (p. 264), kann ich nur bemerken, dass die von Dräseke angeführten Beispiele diesen Beweis meines

---

1) Vgl. Lauchert l. c. p. 131.

2) Wenn Dräseke gegen Hubert einwendet, diese Auskunft gehe von der streitigen Echtheit der Schriften aus, so übersieht er, dass es sich hier für Hubert u. a. nicht um einen Beweis für die Echtheit handelt, sondern darum, bei der aus anderen Gründen gewonnenen Überzeugung von der Authentie für scheinbar widersprechende Momente eine plausible Erklärung zu geben. Eine solche scheint mir die angegebene zu sein.

Erachtens nicht erbringen. Alle die Beobachtungen, die dort zugrunde liegen, kann — auch ganz abgesehen von dem „rhetorischen Schulunterricht" — Athanasius in Alexandrien gemacht haben, wie Dräseke es inbezug auf I 8 auch für seinen vermeintlichen Autor annimmt (p. 280). Vollends das Gleichnis aus I 7 ist aus dem, was es belegen soll, erschlossen; dasselbe gilt von II 24 im Zusammenhange des Textes. — Nur wenn von anderer Seite her der zwingende Beweis des nicht-Athanasianischen Ursprungs erbracht ist, können diese Gleichnisse wie die rhetorische Haltung der Schriften zur Verstärkung des Beweises herangezogen werden; in ihnen selbst liegt dieser zwingende Beweis nicht.

Weniger gewichtig ist Dräsekes Hinweis auf die „sinnige Beschäftigung mit der Astronomie", die nach p. 294 auf einen Verf. hindeuten soll, der in der Sternkunde gründlich bewandert ist![1]) Aber man lese nur I 37 u. II 17! Muss der Verf. wirklich Astronomie getrieben haben, um das zu schreiben? um zu wissen, dass in der Nacht, wo die Sonne unter die Erdscheibe getaucht ist, diese Erdscheibe das Licht abhält? oder dass den Mond bei Tage die Sonne in ihrem Lichtglanz verbirgt? Auf mehr als sinnige Naturbetrachtung, auch ohne die astronomischen Liebhabereien eines Eusebius von Emesa, weist hier schlechterdings nichts. Warum sollte Athanasius das nicht schreiben können? Freilich, Dräseke erklärt: „der grosse Kirchenlehrer hat in keinem Abschnitt seines reichbewegten Lebens Zeit und Musse zu sinniger Beschäftigung mit der Astronomie gehabt" (p. 267); aber von dem „reichbewegten" Leben des Ath. vor seiner Bischofswahl wissen wir wenig mehr als nichts.

Auf diesen Einwand scheint freilich Dräseke selbst nicht viel Gewicht zu legen im Vergleich mit dem folgenden: der „bewundernswerten Kenntnis des Homeros und staunenswerten Vertrautheit mit der Gedankenwelt Platons"[2]). Die enthusiastischen Beiworte scheinen reichlich volltönig gewählt; inbezug auf den Homer hält Dräseke selbst stark zurück; vor allem aber die Kenntnis Platos soll bei einem „Jüngling" nicht vorausgesetzt werden können. Mir scheint sie im Gegen-

1 Vgl. Weyman p. 224.
2) Vgl. Weyman p. 225. Krüger ThJBer. 1893. p. 194.

teil bei einem jüngeren Manne viel leichter erklärbar: wie mancher vermöchte heutzutage im Beginn seiner zwanziger Jahre noch mannigfache Citate aus Homer und Plato beizubringen, der nach etwa 15jähriger Amtszeit als Prediger, Jurist oder Arzt dazu schwerlich noch imstande wäre! Darf man an Athanasius andere Anforderungen stellen? auch von ihm haben wir — von den Festbriefen abgesehen — die nächsten datierbaren Schriften nach einem Zeitraum von etwa 15 Jahren, und in dieser Zeit war sein Leben wirklich ein reich bewegtes. Er war ein Mann der Praxis geworden; er hatte Einen grossen Gedanken zu vertreten und hat ihn vertreten mit all der Einseitigkeit, die aus dem Bewusstsein des Rechtes und der Notwendigkeit seiner Position entsprang; er stand an der Spitze des ersten Bischofssitzes im Orient: da hatte er wirklich weder Zeit zu sinniger Naturbetrachtung, noch zu rhetorischem Ausfeilen seiner Schriften, noch zur gelehrten Beschäftigung mit Homer, Plato und Heraklit; was sollte er auch mit Plato gegen Arius und die Arianer? während in einer Schrift an die Heiden sehr wohl Platz dafür war. Zudem: ist nicht gerade das Wertlegen auf Rhetorik und die Vorführung gelehrter Kenntnisse in einem Erstlingswerk am begreiflichsten?

Freilich, die Voraussetzung wäre, dass wenigstens der jugendliche Athanasius sich mit Plato beschäftigt habe, und das soll nach Gregorius von Nazianz ausgeschlossen sein (p. 269) [1]). Auch hier muss ich mich Hubert [2]) anschliessen, trotz der Zurückweisung seiner Annahme durch Dräseke (ZwTh 1895 p. 534). Zunächst geht aus Gregorius' Rede hervor, dass Ath. sich thatsächlich mit den weltlichen Wissenschaften beschäftigt hat; wie eingehend, darüber braucht Gregorius auch dann kein richtiges Urteil zu haben, wenn er in Alexandrien selbst sich zeitweilig

---

1) Gregorius Naz. or. 21 c. 6 (Migne gr. t. 35 p. 1088B): *ἐκεῖνος ἐτράφη μὲν εὐθὺς ἐν τοῖς θείοις ἤθεσι καὶ παιδεύμασιν, ὀλίγα τῶν ἐγκυκλίων φιλοσοφήσας, τοῦ μὴ δοκεῖν παντάπασι τῶν τοιούτων ἀπείρως ἔχειν, μηδὲ ἀγνοεῖν, ὧν ὑπεριδεῖν ἐδοκίμασεν.*

2) Vgl. Loofs RE II³ p. 196 Z. 44 f. Lauchert l. c. p. 130. Weyman l. c. p. 225. Weyman macht auch darauf aufmerksam, dass ein so wissenschaftlich gebildeter Mann wie Gregorius Naz. von seinem Standpunkt aus ein Wissen, wie es diese beiden Schriften repräsentieren, ruhig als gering qualifizieren durfte.

aufhielt. Ob er seine Meinung aus den Schriften des Ath. ableitete, oder ob er sie von Alexandrinern bezog: immer wird im Vordergrund die damalige Stellung des Ath. zu den *ἐγκύκλια* stehen. Athanasius kann sich genügend mit Plato eingelassen haben, um ihn in einem Erstlingswerk reichlich zu benutzen, und zugleich wenig genug, um später nicht auf ihn zurückzukommen (doch vgl. de decr. 28). Nur für das letztere ist Gregorius Zeuge.

Mit alledem soll selbstverständlich nicht die Autorschaft des Ath., sondern nur ihre Möglichkeit dargethan sein.

Aber Dräseke giebt Zeitereignisse an (p. 269 ff.), die einen Rückschluss auf die Abfassungszeit gestatten und damit die Echtheitsfrage zu ungunsten des Ath. entscheiden sollen: denn wenn die Schriften erst um die Mitte des Jahrhunderts geschrieben sein können, so ist allerdings das Fehlen einer ausdrücklichen Polemik gegen die Arianer ein starker Beweis gegen ihn. — Die erste derartige chronologische Andeutung findet Dräseke I 9 20D. Es heisst dort, *οὐ πολλῷ πρότερον ἢ τάχα καὶ μέχρι νῦν* beschliesse der römische Senat die Versetzung von Kaisern unter die Götter. Gemeint ist damit auch nach Dr. an erster Stelle die Apotheose Diokletians; das *τάχα καὶ μέχρι νῦν* aber soll darauf hinweisen, dass inzwischen auch Constantin als divus bezeichnet ist; über den Begriff des divus sei sich unser Verf. unklar gewesen; daher der zweifelnde Ausdruck. — Aber setzen die Worte wirklich voraus, dass inzwischen etwas geschehen ist, das mit jener Vergötterung Ähnlichkeit hat? Liegt es nicht näher, anzunehmen, dass der Verf. hier nur seinen Zweifel ausspricht, ob sich derartige Unsinnigkeiten nicht wiederholen werden? Am Anfang der 20er Jahre, etwa noch unter Licinius, war ein solcher Zweifel durchaus berechtigt; und darauf dürfte auch das Präsens (*δογματίζουσιν*! also nicht bloss Ereignisse der Vergangenheit) deuten.

Die folgenden zeitgeschichtlichen Angaben scheint glücklicher Weise Dräseke selbst nicht sonderlich hoch zu werten: II 55 u. 46 spricht nämlich der Verf. davon, dass jetzt überall die Heiden den abergläubischen Götzendienst verlassen und ihre Zuflucht zu Christus nehmen. Dieser Ausdruck des Siegesbewusstseins, zu dem sich Parallelen doch schon bei Tertullian und Origenes finden, soll zu Anfang des Jahrhunderts noch

keinen Sinn haben und womöglich auf die furchtbaren Zwangsgesetze des Constantius gegen das Heidentum von 341 und 346 deuten! Welche Entwertung jener Stellen!

Ebensowenig sagt Dräsekes Hinweis auf II 51 f.: Dass die heidnischen Völker Bruderkriege führten, brauchte weder ein Athanasius noch ein Eusebius von Emesa aus dem Kampf der Goten und Vandalen von 331 zu lernen; und die Beschäftigung ehemals kriegerischer Völker mit dem Ackerbau braucht doch schlechterdings nicht auf die Ansiedlung der Goten in Mösien zu gehen. Vielmehr erscheint es wie eine Übersetzung des unmittelbar vorher citierten Spruches Jes. 2_4. Micha 4_3 ins Thatsächliche.

Auch die Deutung der Gleichnisse in II 13. 27 auf die Drangsale des persischen Krieges und die Schlacht bei Singara von 344/5 ist äusserst gewagt. Dass hier nur Verhältnisse der Wirklichkeit, bestimmte Ereignisse aus dem Leben des Verf. vorliegen, ist eine blosse Behauptung. Zu II 13 muss Dr. selbst die betreffenden Thatsachen erst auf compliziertem Wege supponieren (p. 274—6); zu II 27 bemerkt er, dass Gleichnisse nicht gepresst werden dürfen![1]) In beiden Fällen entspricht das Bild so sehr der dadurch illustrierten Sache, dass man sich bei der Annahme beruhigen kann, der Verf. habe sich die betreffenden Gleichnisse frei entworfen. Jedenfalls spricht nichts gegen diese Erklärung[2]).

Endlich noch die bisher übergangene Stelle II 24 a. E., die Dräseke p. 269 f. bespricht: sie soll den Beweis liefern, dass die Schrift nach dem Ausbruch der arianischen Kämpfe verfasst ist. Das letztere ist freilich nach I 46 (s. o. p. 5, Anm. 1.) sogar wahrscheinlich, aber aus der Stelle II 24 folgt es nicht. Es heisst hier: „Der Herr hat nicht den Tod des Johannes oder des Jesaia erlitten, um auch im Tode seinen Leib ganz zu bewahren und nicht denen einen Vorwand zu bieten, welche die Kirche teilen wollen." Darin wird man eher oder doch reichlich so gut die Beziehung auf ein Schisma wie auf eine Härese finden, und ein solches Schisma lag in Aegypten seit 306 (Meletius) vor. Dass

---

1) Vgl. Weyman l. c. p. 225.

2) Über die angebliche Beteiligung des Eusebius von Emesa an der Schlacht bei Singara s. u. p. 16.

Dräseke die Anfangsworte von c. 25 hinzuzieht, ist ein schwerer Fehler: nach ihm soll der Verf. zu dem „τοῖς βουλομένοις διαιρεῖν τὴν ἐκκλησίαν" nun die wuchtige und doch für jeden aufmerksamen Leser völlig überflüssige Erklärung abgegeben haben: „dies soll sich auf die beziehen, die ausserhalb der Kirche für sich selbst Spitzfindigkeiten häufen." Dräseke hat dabei den Zusammenhang gänzlich verkannt: der Verf. redet seit c. 21 über die Notwendigkeit des Todes am Kreuze und hat bisher alle Einwände des Verstandes zurückgewiesen; darauf blickt er mit dem *ταῦτα* zu Beginn von c. 25 zurück: die, die draussen [1]) Spitzfindigkeiten häufen, sind selbstverständlich die Heiden; im folgenden will der Verf. wissbegierigen Christen einen tieferen Einblick in das Kreuzesgeheimnis geben. Mit Arius und seinen zanksüchtigen Anhängern (p. 270) oder gar mit Arius und Athanasius zugleich (p. 303!) hat die Stelle nichts zu thun [2]).

Damit sind Dräsekes Gründe gegen die bisherige Ansicht, dass Ath. der Verfasser der beiden Schriften sei, erschöpft! Seine Darlegungen sind meines Erachtens auch in ihrer Gesamtheit nicht geeignet, zu beweisen, dass die Schriften nicht schon im ersten Viertel des Jahrhunderts entstanden, und dass sie überhaupt nicht von Athanasius verfasst sein können (p. 277). Wenn zu der „Rhetorik" nicht stärkere Beweismomente hinzutreten, ist die Unechtheitserklärung mindestens gewagt.

Der zweite Teil von Dr.'s Athanasiana (p. 277 ff.), der sich mit den Indicien für die Person des Verf. beschäftigt, bringt nun noch einige Gründe nach. — Auf die zweifelhafte Widmung an Makarius legt Dräseke selbst mit Recht keinen Nachdruck. Was er dagegen über die ägyptischen, speciell alexandrinischen Merkmale sagt, ist im allgemeinen durchaus zu billigen. Im einzelnen fehlt es freilich auch hier nicht an Anständen: So ist vor allem der Versuch, inbezug auf die Stellung des Verf. zum Hermasbuche einen Gegensatz zu Ath. zu constatieren, entschieden als missglückt zu betrachten. Dass Ath. gelegentlich de decr. 18 456 A [3]) den Gegnern eine Art von

1) Von „ausserhalb der Kirche" sagt der Text nichts. *οἱ ἔξωθεν* ist terminus techn., vgl. 1 Tim. 3 7. 1 Cor. 5 12. 13. Col. 4 5. 1 Thess. 4 12.

2) Vgl. Lauchert l. c. p. 133.

3) Bei Migne tom. I. (1857) kehren die Spaltenzahlen 449—456 zweimal wieder. Hier ist die erste Zählungsreihe gemeint.

Vorwurf aus dem Gebrauche des Buches macht, besagt wenig; denn derselbe Athanasius citiert in derselben Schrift eben dasselbe Werk (c. 4 429 C), und seine Bemerkungen über die Leseschriften überhaupt im 39. Festbriefe (Migne II p. 1437 C) zeigen dass er darüber genau so dachte wie Eusebius. Dass aber auch der Verf. von c. gentes und de inc. (3 101 A) den „Hirten" nicht, wie Dräseke meint, zum eigentlichen Kanon gezählt hat, geht aus dem Beiwort „ὠφελιμωτάτη βίβλος" zur genüge hervor: welcher Grieche des 4. Jahrh. hätte so ein Buch des Kanons bezeichnet?

„Alles wies uns bisher nach Alexandria, sollten wir uns dabei beruhigen dürfen? Ich glaube es nicht", so schliesst Dräseke p. 285 diese Betrachtungen [1]): der Verf. brauche nur zeitweilig sich in Alexandria aufgehalten zu haben. Aber die Art, wie Dräseke sich durch die „unscheinbare Nachricht" I 23 48 A auf die Spur des Unbekannten führen lässt, ist geradezu waghalsig. Der Verf. sagt l. c.: „Der bei einigen als Gott verehrte Fisch wird bei anderen sogar als Speise gefangen". Nun schliesst Dräseke p. 286: „Warum hat der Verf. nur an dieser Stelle, wo es sich um eine mit der ägyptischen an Sinnlosigkeit wetteifernde Götterverehrung handelt, den Namen des Volkes verschwiegen?" Der Fisch wurde nur in Syrien göttlich verehrt: „sollte der Verf. gleichfalls ein Syrer sein und als Christ sich jenes sinnlosen Götterdienstes seiner Volksgenossen geschämt und ... den Namen der Syrer als Fischanbeter absichtlich verschwiegen haben?" [2]) Dräseke giebt freilich zu, dass „diese Schlussfolgerung zu einem vollen Beweise für das Volkstum des Verf. nicht ausreicht". Aber immerhin ist es gerade diese Stelle, durch die er sich — wenigstens seiner Darstellung nach — auf Syrien als Abfassungsort führen lässt. Welch ein Schluss! Und wenn wenigstens noch die Prämissen richtig wären! Aber 1) der Fisch ist keineswegs nur in Syrien verehrt [3]), sondern auch — in Aegypten (vgl. Clemens Al. Protr. 2,39 ed. Potter p. 33 f.)! und 2) der Verfasser verschweigt den Namen des betreffenden Volkes garnicht. Auch an dieser wichtigen Stelle seiner Ausführungen hat Dräseke wiederum

---

1) Über die auf Aegypten deutenden Merkmale vgl. ausführlicher unten.
2) So wörtlich, p. 286!
3) Vgl. A. Dieterich, Die Grabschrift des Aberkios. Leipzig 1896. p. 41.

den Zusammenhang ausser Acht gelassen. Der Verf. legt nämlich a. a. O. dar, dass nicht nur bei den verschiedenen Völkern, sondern sogar bei den einzelnen Stadtgemeinden desselben Landes verschiedene Götterverehrung besteht. Zum Beweise dafür beruft er sich auf die vor aller Augen liegenden Verhältnisse Aegyptens und führt als Beispiele das Krokodil, den Löwen[1]) und den Fisch an. Im folgenden redet er dann wiederum von den Aegyptern. Auch die Fischanbetung ist daher selbstverständlich auf diese zu beziehen. Mit Dräsekes Schluss auf die syrische Abstammung des Verf. ist es also in diesem Falle nichts.

Indessen Dr. glaubt, in unsern Schriften „die unterscheidenden Merkmale der antiochenischen Schule“ nachweisen zu können. Freilich trägt auch die expositio fidei des „Ath.“ durchaus antiochenisches Gepräge; da aber ihre Echtheit sehr anfechtbar ist, so wird man sich auf sie nicht gegen Dr. stützen dürfen. Einer derartigen Stütze bedarf es auch kaum.

Denn die Berufung unseres Verf. auf *αὐτὴ ἡ λέξις* oder *αὐτὰ τὰ ῥήματα* bedeutet nicht, wie bei den Antiochenern, die Ablehnung des allegorischen Verständnisses, sondern ist als Gegensatz zu der falschen Auslegung der betr. Schriftstellen durch die Juden zu verstehen. Viel prägnanter macht übrigens Athanasius in den unbedingt echten Schriften antiochenische Grundsätze geltend, wenn er z. B. darauf dringt, ein Schriftwort nicht dem Zusammenhang zu entreissen, sondern nach Zeit und Umständen zu forschen, also grammatisch-historische Exegese zu treiben (c. Ar. I 54 ff. II 8. 44. 56. III 43; de decr. 14 u. ö.). Freilich hat er nicht immer danach gehandelt; aber er war gerade im Kampf um die Schriftworte gegen die Arianer einfach gezwungen, das spröde Material nach seiner Anschauung zu bearbeiten. Es ist doch ein grosser Unterschied, ob er einem scheinbar widersprechenden Worte ein orthodoxes Verständnis abgewinnen muss, oder ob er, — wie es in unsern Schriften durchweg der Fall ist, — zu bereits entwickelten Gedanken ein nach Belieben gewähltes, nicht vom Gegner aufgedrängtes, Schriftwort als Bestätigung heranbringt. Von einer eigentlichen Exegese biblischer Worte ist in c. gentes u. de inc. überhaupt kaum die Rede.

---

1) Gerade soweit citiert Dräseke selbst die betr. Stelle p. 280 als Beweis, dass der Verf. ägyptische Verhältnisse berücksichtigt!

Dadurch ist der Unterschied, der hier allerdings vorliegt, m. E. hinlänglich erklärt[1]).

Die von Dräseke p. 289 angegebene Übereinstimmung mit Theodorus (dass die Schicksale der Juden des AT die Vorbereitung zur Erlösung aller Menschen bildeten,) ist nicht specifisch antiochenisch, ergiebt also nichts. — Aber der Verf. gebraucht mit Vorliebe das Wort ἄτοπον und sagt einmal κἂν Ἰουδαῖοι μὴ πιστεύωσιν; beides erinnert an Apollinarius: sollte dieser es von dem Verf., seinem syrischen Landsmann, entnommen haben? (p. 290). — Auch dieser Einwand Dräsekes schlägt eher zu gunsten des Athanasius aus; so findet sich ἄτοπον z. B. c. Ar. I 15. 19. 20. vgl. 22. 25. II 25. III 36. 54. 57. 62; de decr. 8. 12; in Mt. 11_{27} c. 1; ad Ser. I 9. 18. 25. (de syn. 10) u. s. w.; und ebenso häufig ist bei Ath. jene merkwürdige Wendung κἂν Ἀρείῳ μὴ δοκῇ u. ä., vgl. c. Ar. I 64. II 2. 22. 23. 70. III 42. 49; de decr. 17; ad Ser. II 9; ad Adelph. 4. 8. u. s. w. Will man also aus dem Vorkommen dieser Worte überhaupt etwas schliessen, so könnte es nur dies sein, dass unsere Schriften von Athanasius stammen, und dass Apollinarius von ihm gelernt hat. — Inbezug auf das Wort εὐδοκία θεοῦ zur Bezeichnung des Werkes Christi verweise ich auf Eph. 1_5 und für Athanasius auf ad Max. 3. — Die „antiochenische" Bezeichnung des Leibes Christi als ὄργανον findet sich auch bei dem nichts weniger als antiochenischen Methodius (conv. III 7_{66}), bei Athanasius c. Ar. III 31. 35. 53; die als ναός in c. Ar. III 53; ad Epict. 10, ad Adelph. 7 f.[2]) — Dräseke vergleicht sodann die Darstellung der heilsgeschichtlichen Thatsachen bei den Antiochenern

---

1) Lauchert p. 132 bemerkt allerdings: „Im übrigen kann ich allen, denen die eigene Kenntnis fehlt, zum Troste sagen, dass überhaupt die gesamte Schriftbehandlung in diesen Büchern durchaus dieselbe ist wie die des spätern Athanasius". Darin geht er entschieden zu weit. Auch der Hinweis auf de inc. 25 genügt nicht, denn der einzige etwa inbetracht kommende Gedanke, dass die Ausbreitung der Hände im Kreuzestode das Heranholen der „beiden Völker" symbolisiere, ist uraltes Gut: Schon Irenäus hat ihn von seinen Presbytern überkommen (V 17,4. Harvey II 372.); vgl. äg. KO. bei H. Achelis TU VI 4. p. 52.

2) Die Stellen sind allerdings spärlich. Doch finden sich gerade in den spätesten Schriften (Festbriefe, ad Epict., ad Adelph., ad Max.) Berührungen mit älteren Werken des Ath.; c. Ar. III 53 bringt nebeneinander die in de inc. bevorzugten, sonst seltenen Worte φανέρωσις, ὄργανον und ναός!

und bei unserm Verfasser: ich kann mir demgegenüber mit Freuden Dräsekes eigene Worte gegen Hubert (ZwTh 1895, p. 526) aneignen: „Sind denn überhaupt die hier gemeinten theologischen Anschauungen nicht von sehr vielen ernsten, wissenschaftlich gebildeten Christen des 4. Jahrh. durchaus geteilt worden?“ Denn zu den von Hubert angeführten, von Dräseke mit jenen Worten abgethanen „theologischen Grundanschauungen“ gehört doch in allererster Linie die Christologie und die Lehre vom Tod und der Auferstehung des Herrn. In den Stellen, die Dräseke p. 292—294 für seine Anschauung ins Feld führt, ist fast kein Wort, das nicht auch Athanasius geschrieben haben könnte[1]). Wenn in seinen späteren Schriften die Bezeichnung *ναός* zurücktritt, aber nicht ganz fehlt, so ist ein solcher Unterschied in der Terminologie bei einem zeitlichen Abstand von etwa 15 Jahren nichts weniger als verwunderlich. Aber wichtiger ist, dass es Dräseke schwer fallen dürfte, neben Athanasius und ausserhalb Alexandriens viele Männer des 4. Jahrh. aufzuweisen, die den Centralgedanken der griechischen Frömmigkeit mit solcher Tiefe und religiösen Wärme vertreten haben, wie der Verfasser von de inc. Eusebius von Emesa scheint nach den Resten seiner echten Schriften nicht zu ihnen zu gehören. —

Für die Behauptung endlich, dass „Athanasios' theologisches Denken“ im Unterschied von dem unseres Verfassers „in allen den dogmatischen Schriften, über die kein Streit herrscht, durchaus trinitarisch bestimmt“ sei (ZwTh 1895, p. 526), ist Dräseke den Beweis schuldig geblieben; er dürfte angesichts von c. Ar. I—III schwer genug fallen.

Nach alledem haben wir nicht den mindesten Grund, Dräsekes Resultat zu billigen (p. 294): der Verf. sei unzweifelhaft einer der bedeutendsten älteren Antiochener. Dräseke hat den Beweis nicht erbracht, dass die auch von ihm anerkannte ägyptische Localfarbe ihren Grund nur in einem vorübergehenden Aufenthalte des einer andern Landschaft angehörigen Verfassers in Alexandrien hat.

---

1) Vgl. Lauchert l. c. p. 135. — Wie sehr an allen entscheidenden Punkten de inc. mit den sicher echten Schriften des Ath. zusammenstimmt, im Unterschiede von allem Antiochenismus, dürfte aus dem christologischen Teil der vorliegenden Abhandlung hervorgehen (vgl. besonders die entscheidenden Stellen § 25. 28. 30).

So läge denn auch keine Veranlassung vor, unter den älteren Antiochenern nach dem Manne zu suchen, auf den die vermeintlichen Merkmale passen, wenn nicht Dräseke eine Widerlegung in extenso verlangte.

Er behauptet also in dem dritten Teile seines Aufsatzes (p. 294ff.): nur auf dem Hintergrunde des Lebens des Eusebius Emes. erklärten sich die im ersten Teile der Untersuchung aufgestellten zeitgeschichtlichen Anspielungen. Aber diese sind, wie erwähnt, sehr zweifelhafter Natur! (s. o. p. 9ff.). Und um als ihren allein möglichen Urheber Eusebius zu erweisen, muss Dräseke mit Hilfe einer ganz unbestimmten Bemerkung des Sozomenus (h. e. III 6) dieselben Ereignisse erst in das Leben des Eusebius hineintragen, die er dann als Beweismittel braucht![1]) — Was vollends die Aussage, dass des Nachts die Sonne nicht scheint (I 29; Dräseke p. 299), mit der Sonnenfinsternis von 346 zu thun haben soll, ist gänzlich unverständlich.

---

1) Sozomenus berichtet a. a. O.: *Ἐγένετο δὲ Κωνσταντίῳ τῷ βασιλεῖ κεχαρισμένος. Ἀμέλει τοι ἡνίκα Πέρσαις ἐπιστρατεύειν ἔμελλεν. αὐτὸν ἐπήγετο. Λέγεται γὰρ πολλὰ δι' αὐτοῦ θαυματουργῆσαι τὸ θεῖον, ὡς μαρτυρεῖ Γεώργιος ὁ Λαοδικεύς.* — Die parallele Stelle bei Sokrates (h. e. II 9) lautet: *Τελευταῖος δὲ ἐπάγει* [sc. *Γεώργιος*], *ὅτι καὶ ὁ βασιλεὺς αὐτὸν ἐπὶ τοὺς βαρβάρους ἀπιὼν ἐπῆγε, καὶ ὅτι τεράστια ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ ἐγένετο.* — Beide berufen sich auf Georg von Laodicea; ob Sozomenus des letzteren Schrift selbst eingesehen hat, ist mehr als zweifelhaft: die Verbindung, die er durch das *γάρ* des letzten Satzes zwischen den Wundern des Eusebius und seiner Hofgunst andeutet, wird darum wohl auf ihn selbst zurückgehen. — Dräseke folgert: weil Constantius den Eusebius jedes Mal auf den Perserzügen mit ins Feld nahm, muss Eusebius die Nöte dieser Kriege, speciell die Schlacht bei Singara, mitgemacht und die Verhöhnung und Misshandlung des persischen Königssohnes mit angesehen haben; er ist also der Augenzeuge, den (nach Dräseke) die Gleichnisse II 13 u. 27 verlangen. — Aber die Deutung dieser Stellen bei Sokr. u. Soz. ist Dräseke nicht unbedingt günstig: dass es jedes Mal geschah, ist im Text nicht gesagt; vor allem aber heisst *ἐπάγειν* garnicht „mit sich nehmen", sondern „holen lassen, citieren". Der Wortlaut bei Sokrates (*ἀπιών*!) legt den Gedanken nahe, dass Eusebius zurückblieb, und dass der Kaiser ihn nur vorher zu sich beschied, etwa um sich aus den Sternen den Gang des Unternehmens vorhersagen zu lassen. Ähnlich scheint auch W. Möller, Lehrb. d. KG. I. Frbg. 1889, p. 398 a. E. den Sokrates zu verstehen. Die Augenzeugenschaft des Eusebius bei Singara ist also sehr zweifelhaft.

Auch mit dem schriftstellerischen Nachlasse des Eusebius Emes. haben die vorliegenden Schriften recht wenig gemein. Wenn unser Verf. seine Leser auf die hlg. Schrift verweist, die die Verkündigung der Wahrheit ausreichend enthalte (I 1. II 56; Dräseke p. 301 f.), so ist das natürlich etwas Anderes, als wenn Eusebius gegenüber der Lehre des Marcellus auf Schriftgemässheit der theologischen Terminologie dringt. Ausserdem steht sowohl I 1 wie II 56 neben dem Kanon die Überlieferung der Väter, von denen man die rechte Auffassung lernen kann; und II 57 (Dräseke p. 302) handelt es sich nicht in erster Linie darum, Leuten reines Herzens angelegentlich die Vertiefung in die Schrift zu empfehlen, sondern umgekehrt darum, dass die Schriftlectüre ein sittliches Leben in Nachahmung der Heiligen voraussetzt. Der Nachdruck liegt also nicht auf der „Schriftforschung“ [1]). Den Anspruch aber, eine schriftgemässe Lehre zu vertreten, hat kein Theologe des 4. Jahrh. fahren lassen.

Ebenso ist die Bezeichnung der Gegner als *φιλόνεικοι* und die Erklärung, dass man selbst als *φιλομαθής* forsche, so allgemein [2]), dass wir von da aus nicht auf die besondere Friedensliebe des Verfassers, die er mit Eusebius teilen soll, schliessen können. Dass aber das *φιλόνεικος* II 24/25 von Dräseke mit Unrecht auf innerkirchliche Gegner des Verf. bezogen ist, ist oben bereits nachgewiesen.

Endlich die Form der Darstellung! Dräseke druckt das Urteil Thilos über Eusebius von Emesa ab und erklärt dann, es „wörtlich genau“ auf unsere Schriften anwenden zu können. Es ist schon oben, p. 5 f., auf den Widerspruch hingewiesen, in den Dräseke sich dadurch mit sich selbst setzt. Thatsächlich trifft Thilos Urteil auf Eusebius von Emesa [3]) zu: hier finden wir die „dialektische Schärfe der Entwicklung der Gedanken“, die „anschauliche und lebendige Rede“, die sich „rasch fortbewegt in kurzen Sätzen und Gegensätzen“ mit häufigen Fragen etc. Gewiss ist das „rhetorische Vollendung“, ebenso wie man den vor-

---

1) Zur Nachahmung der Heiligen vgl. Festbrief II. Larsow p. 64.

2) Zum Überfluss verweise ich für das *φιλομαθής* bei Ath. auf de decr. 2.18, für *φιλόνεικος* auf de decr. 3; c. Ar. I 14; tom. ad Ant. 7.

3) Vgl. die von Thilo ihm vindicierten Reden in Jac. Sirmondi opp. varia I p. 1 ff. Ven. 1728 u. Max. bibl. patr. Lugd. IV. 2 ff. 1677.

liegenden Schriften dasselbe Prädicat zuerkennen kann: nur folgt daraus nicht, dass die Rhetorik nun auch in beiden Fällen von derselben Art sei. Man braucht nur die Fragmente des Eusebius mit ihren raschen, prägnanten Sätzen, in denen Schlag auf Schlag folgt, mit ihren knappen Thesen und Antithesen neben die ruhige, zum Teil „weitschweifige" Haltung von adv. gentes und de inc. zu halten [1]), um Dräsekes Identificierung der beiden Verfasser als mindestens gewagt zu erkennen. —

„Und nun endlich die Hauptstücke der Lehre" (p. 306 ff.)! Über die Stellung zur Schrift ist oben (p. 17) schon geredet. Die Fassung der Menschwerdung als Fleischesannahme durch den Logos und das Einwohnen des Logos im Körper ist für Eusebius so wenig charakteristisch, dass wir vielmehr genau die gleiche Auffassung bei Athanasius finden; dasselbe gilt von der Leidenslosigkeit des Logos (s. u.). Wenn ferner die prononcierten dogmatischen Termini der arianischen Kampfzeit fehlen, so hat schon Loofs RE II³ p. 202 f. [2]) darauf aufmerksam gemacht, dass Ath. selbst noch in c. Ar. I—III das ὁμοούσιος vermeidet; vollends vor dem nicänischen Concil kann das Fehlen solcher Termini kein Verdachtsmoment abgeben. Dräseke erklärt diese Datierung für eine „schwächliche Auskunft" (ZwTh 1895 p. 243 u. 527); aber in unseren Schriften weist nichts darauf, dass der Verfasser jene Termini gekannt und aus Friedensliebe verworfen habe. — Was Dräseke endlich als „ausschlaggebenden Punkt" (p. 307 f.) bietet, ist geradezu nichtssagend. Was soll man davon denken, wenn zum Beweis für die strenge Schriftgemässheit unseres Verfassers angeführt wird, dass er Christus den Logos nennt, der das Vergängliche zur Unvergänglichkeit zurückführen will u. s. w.; dass er ihn mit Vorliebe als Wort, Weisheit und Kraft des Vaters bezeichnet! Diese nirgends fehlenden Benennungen können doch unmöglich zum Beweise für die Autorschaft irgend eines bestimmten Kirchenlehrers herangezogen werden! Die Baruchstelle 3_{38} (II 15) stand so gut im alexandrinischen

1) Die beiden von Dräseke angeführten Beispiele I 32 u. II 40, die sich allerdings dem Charakter der Eusebianischen Rhetorik nähern, sind keineswegs „statt vieler" gewählt.

2) Vgl. W. Bright, DChrB. I p. 197 n.n., der wiederum auf Newman, Ath. Treatises I 17 verweist. Bright bringt es mit der milden Haltung des Ath. gegen die Homoiusianer in de syn. in Zusammenhang.

wie im antiochenischen Kanon, und daraus, dass sie von Apollinarius citiert wird, folgt nicht, dass sie vorher nur von einem anderen Syrer angezogen werden konnte. — Vollends das μονογενής (II 20)! Dies Wort war in semiarianischen Kreisen besonders beliebt und Eusebius von Emesa hat darauf starken Nachdruck gelegt (S. 309): Gerade deshalb hätte es Dräseke auffallen müssen, dass es in unsern Schriften so selten ist. Hatten überdies nur „Semiarianer" das Recht, sich auf Joh. 1 14 zu berufen? Ich kann mich damit begnügen, nur auf den der früheren Zeit des Ath. angehörenden Tractat in Mt. 11 27 zu verweisen, der genau die von Dr. an unserem Verfasser gerühmte einfache Terminologie hat und in seinen 6 Kapiteln fünfmal das μονογενής bringt (vgl. auch Exp. in ps. 44 [45] und 109 [110] u. ö.). — Dräsekes ausschlaggebender Punkt beweist also alles andere eher als die Herkunft von adv. gentes und de incarnatione von Eusebius von Emesa.

Die Erörterung über den ursprünglichen Titel des Werks könnten wir uns darum ersparen, wenn nicht auch hier ein bedenklicher Irrtum Dräsekes mit unterliefe: er behauptet, das zweite Buch (de inc.) sei vorwiegend gegen die Juden gerichtet. Hier ist wohl der Wunsch der Vater des Gedankens gewesen: man gewinnt auf diese Weise eine scheinbar starke Übereinstimmung mit dem angeblichen Titel einer Schrift des Eusebius Emes. „adv. Iudaeos et gentes" bei Hieronymus de vir. ill. 91; auffällig bliebe dabei immerhin noch die unmotivierte Umstellung in dieser Überschrift. — Aber die Worte des Hieronymus legen vielmehr die Vermutung nahe, dass es sich um zwei ganz getrennte Schriften handelt; er bemerkt zu den Werken des Eusebius: e quibus vel praecipui sunt adversum Iudaeos et gentes et Novatianos et ad Galatas libri X etc.; wenn man darin übereinstimmt, dass ad Novatianos ein gesondertes Werk sei, so hört jeder Grund auf, noch adv. Iudaeos et gentes zusammenzufassen; citiert nun auch Ebed Jesu (Dräseke p. 313) von Eusebius ein „Buch gegen die Juden", so ist der nächstliegende Schluss nicht der, dass er von einem zweigliedrigen Titel aus Bequemlichkeit oder infolge mangelhafter Überlieferung die zweite Hälfte fortliess [1]),

1) Dräseke erklärt, ähnliche Fälle in grosser Menge anführen zu können. Um so auffälliger ist es dann, dass er an der Verkürzung der

sondern dass dies Buch gegen die Juden von dem gegen die Heiden zu trennen ist. Die Eusebianische Schrift adv. Iudaeos et gentes ist also eine recht zweifelhafte Grösse. — Aber selbst, wenn sie existierte, könnte sie nicht mit c. gentes und de incarnatione gleichgesetzt werden; man müsste nach der Überschrift annehmen, dass der erste Teil sich mit den Juden beschäftigt; statt dessen werden sie in I nur gelegentlich erwähnt. Aber auch die durchgängige Tendenz gegen sie in II ist keineswegs „eine Thatsache, welche eines besonderen Beweises garnicht bedarf", denn der Verfasser hebt ausdrücklich nur c. 33—40 als Polemik gegen die Juden heraus und wendet sich im übrigen fast durchweg gegen die Heiden[1]). Der Titel adv. Iudaeos et gentes wäre daher für unsere Schriften nichts weniger als bezeichnend. —

Ich glaube, alle wesentlichen Punkte der Beweisführung Dräsekes durchgegangen zu sein; bei aller Hochachtung vor Dräsekes Gelehrsamkeit, und obgleich ich mich ihm in anderen Fragen (s. u.) bereitwillig anschliesse, dürfte das Ergebnis sein: dafür, dass contra gentes und de incarnatione nicht von Athanasius stammen, sind einige, aber nicht durchschlagende, dafür, dass sie nur von einem Antiochener und vollends gerade von Eusebius von Emesa stammen können, sind keine nennenswerten Gründe beigebracht. Trotz Dräsekes häufiger Berufung auf V. Schultze scheinen mir seine Resultate alles andere eher als unerschütterlich.

Vielmehr lässt sich die bis ins 4. Jahrh. zurückreichende Tradition meines Erachtens mit erheblichen Argumenten stützen. Diese positive Ergänzung möge, nachdem die Widerlegung Dräsekes einen so breiten Raum eingenommen hat, diesen Abschnitt schliessen.

In erster Linie kommt die auch von Dräseke gewissenhaft anerkannte ägyptische Localfärbung inbetracht. Aegyptische Verhältnisse führt der Verfasser stets vor anderen ins Feld (vgl. Dräseke p. 277—285); so I 9. 10. 23. 24 (vgl. II 25). 25. Besonders deutlich spricht I 23, wo zum Beweise, dass nicht nur jedes Land, sondern jede Stadt ihre eigenen Götter habe, auf

Überschrift unseres Doppelwerks bei Hieronymus Anstoss nimmt, obgleich dieser noch ausdrücklich von zwei Büchern spricht.

1) Vgl. Fessler-Jungmann I. p. 399.

Aegypten hingewiesen wird[1]) mit den Worten: *περὶ γὰρ τῶν ἐν Αἰγύπτῳ μυσαρῶν οὐδὲ λέγειν ἐστί, πᾶσιν ἐπ᾽ ὀφθαλμῶν ὄντων*: für jeden, der an anderem Orte schrieb, lagen andere Beispiele mehr „vor Augen"; der Verfasser redet offenbar nicht nur aus der Erinnerung an einen 12 Jahre zurückliegenden ägyptischen Aufenthalt heraus, sondern schreibt in Aegypten für Aegypter. Dasselbe erhellt aus II 36 a. E. 37 (vgl. 33 a. E.), wo die Flucht des Jesuskindes nach Aegypten, ebenso wie später von Athanasius in ad Max. 4, als Heilsthatsache gewertet wird: durch seine leibliche Erscheinung in Aeg. ist dort dem Götzendienste ein Ende gemacht: *πάντες γοῦν πανταχόθεν οἱ ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐξομνύμενοι τὴν πάτριον συνήθειαν καὶ τὴν εἰδώλων ἀθεότητα πρὸς Χριστὸν λοιπὸν τὴν ἐλπίδα τίθενται καὶ αὐτῷ καταγράφουσιν ἑαυτούς, ὡς καὶ τοῖς ὀφθαλμοῖς ἔξεστιν ἰδεῖν τὸ τοιοῦτον. οὐδὲ γὰρ ἄλλοτε ἡ τῶν Αἰγυπτίων ἀθεότης πέπαυται*[2])*, εἰ μὴ ὅτε ὁ κύριος τοῦ παντὸς . . . τῷ σώματι κατῆλθεν ἐκεῖ*: auch hier ist für die als allgemein bezeichnete Thatsache Aegypten dem Verfasser das „vor Augen liegende" Beispiel! Überhaupt kann er nur für ägypt. Verhältnisse unbedingt als Augenzeuge in Anspruch genommen werden (Dräseke p. 279 f.). Die Localfärbung weist also unbestreitbar nur auf Aegypten. Dadurch gewinnt das Zeugnis des Hieronymus und des Theodoret eine gewichtige Bestätigung.

Dazu kommt endlich noch die Berührung mit späteren Schriften des Athanasius. Hinsichtlich der Christologie wie der Gesamtauffassung vom Heile muss ich auf die unten folgende Darlegung verweisen (vgl. o. p. 15 Anm. 1). — Darauf, dass die Gedanken von de inc. 6 in c. Ar. II 67. 69, die von de inc. 7 in c. Ar. a. a. O. u. III 31. 33 anklingen, will ich kein Gewicht legen. Bedeutsamer scheint mir, dass sowohl de inc. 20 wie c. Ar. II 55 (vgl. ad Max. 3) der Gedanke wiederkehrt, der Logos habe einen Leib angenommen, um etwas Sterbensfähiges an sich zu haben, und dass in beiden Fällen daran Hebr. 2_{14} f. angeknüpft wird. — De inc. 25 heisst es ferner, durch den Tod am Kreuze als Tod in der Luft sei der Herrscher der Luft (Eph. 2_{2}) besiegt, und daran wird Hebr. 10_{20} und weiter Ps. 24_{7} gefügt:

---

1) Wieder als erstes Beispiel!

2) Als einziges Beispiel!

dieselbe Vorstellung findet sich, wieder in Verbindung mit Eph. 2 2 und Hebr. 10 20 in Festbrief XXII (Migne II p. 1433) und in ad Adelph. 7 a. E., die Verbindung von Hebr. 10 20 mit Ps. 24 7 in ad Adelph. 5. — Die Verspottung des Todes durch Weiber und Kinder wird de inc. 27 u. ep. enc. 2 erwähnt. Zum Wertlegen auf die leibliche Gegenwart des Herrn in Aegypten de inc. 36. 37 vgl. ad Max. 4. Der Gedanke, dass der Herr durch die Wunder bei seinem Tode seine Gottheit bezeugt habe, ist dem Ath. besonders lieb (de inc. 26, s. u. § 42). Die berühmte Stelle de inc. 54 *αὐτὸς γὰρ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν*, klingt im Festbrief X [1]) (Larsow p. 110; Migne II p. 1401 D) nach: „Er stieg zur Verweslichkeit herab, damit das Verwesliche anziehen sollte die Unsterblichkeit; ... er stieg zum Tode herab, um uns die Unsterblichkeit zu schenken und die Toten lebendig zu machen; kurz, er ward Mensch, damit wir .. wieder leben und der Tod nicht über uns herrschen sollte“, vgl. ad Adelph. 4 *γέγονε γὰρ ἄνθρωπος, ἵν' ἡμᾶς ἐν ἑαυτῷ θεοποιήσῃ*. — Vor allem aber kehrt de inc. 46 ff. in der Rede des Antonius an die Philosophen (vita Antonii c. 78 f.), also in einem gleichfalls apologetischen Stücke, wieder: der Hinweis auf die Kraft des Kreuzes Christi, durch die seinen Anhängern, vornehmlich Jungfrauen und Asketen, die Todesverachtung möglich ist; als durch Christus abgethan werden die gleichen Stücke genannt: Götzen, heidnische Weisheit, Magie und Orakel; man vergleiche z. B. vita Ant. 78 952 C *ἡμεῖς δὲ ὀνομάζοντες* bis 79 953 A *ὁ τοῦ Χριστοῦ σταυρὸς γέγονεν* mit de inc. 48 181 B *ἡκέτω δὲ ὁ πεῖραν κτλ.* bis *φαρμακεία κατήργηται* u. 47 180 C f. 31 149 B! Überhaupt ist in diesen Kapiteln der vita Antonii kein Satz, der sich nicht aus de inc. belegen liesse. Diese Gedanken scheinen dem Ath. besonders wert gewesen zu sein, denn auch c. Ar. I 43 i. A. werden sie herangezogen, und zwar selbst im Ausdruck so sehr mit de inc. 46 177 C. 180 A. 55 193 C f. übereinstimmend, dass an einen Zufall nicht wohl gedacht werden kann [2]). — Freilich kann man hier nicht directe Selbstcitate erwarten, aber das Verhältnis zwischen de inc. und den erwähnten Parallelen ist das gleiche,

1) Vom Jahre 338. Auch wenn Dräsekes These richtig wäre, bliebe also dem Athanasius die Priorität, und eine Umgestaltung der DG des 4. Jahrh. wäre durchaus unnötig. Vgl. u. § 18.

2) Vgl. noch oben p. 14 Anm. 2.

wie etwa zwischen c. Ar. III und ad Ser. II; zwischen in Mt. 11 27 und c. Ar. III 36 (vgl. § 4); zwischen c. Ar. II 67—69 und ad Max. 3. Giebt man also zu, dass contra gentes und de incarnatione thatsächlich in den späteren Schriften des Ath. benutzt sind, so wird, besonders angesichts der eben erwähnten sonstigen notorischen Selbstbenutzungen, die Wahrscheinlichkeit erhöht, dass das Werk dem Ath. selbst angehört.

Für die herkömmliche Ansicht spricht demnach 1. die zwar nicht sehr reichhaltige, aber einheitliche und hoch hinaufgehende Tradition und der einheitliche handschriftliche Befund; 2. die besondere Bevorzugung Aegyptens, die nach I 23 und II 37 zur Annahme der Abfassung in Aegypten selbst nötigt; 3. die Berührungen in der Grundanschauung, im Gedankenmaterial und in einzelnen Stellen mit späteren Athanasianischen Schriften, zusammen mit der Beobachtung, dass Ath. nachweislich mehrfach auf eigene frühere Werke zurückgegriffen hat, während die Benutzung zeitgenössischer Schriftsteller bei ihm sonst nicht nachgewiesen ist [1]).

Trotz der rhetorischen Haltung, und obgleich dem genannten zweiten Punkte genüge geschähe, wenn man nur überhaupt einen Aegypter statt eines Antiocheners zum Verfasser wählte, glaube ich nach alledem an der Tradition festhalten zu müssen. — Sind aber die Schriften Eigentum des Athanasius, so wird man sie allerdings in seine frühere Zeit, d. h. in die 20er Jahre des 4. Jahrh., und wahrscheinlich vor das Nicaenum zu setzen haben, also $\pm$ 323 (vgl. o. p. 5 Anm. 1). —

---

§ 2. Expositio fidei.

(Migne I p. 197—208).

Für diese bisher wenig bezweifelte [2]) Schrift liegt die Sache meines Erachtens bedeutend ungünstiger.

1) Giebt man, ganz abgesehen von der Verfasserfrage, zu, dass de inc. in den Reden gegen die Arianer benutzt ist, und billigt man die Ansetzung der letzteren Schrift auf etwa 339 (s. u.), so folgt auch von hier aus, dass de inc. nicht erst um 350 geschrieben sein kann.

2) Doch vgl. J. Kunze, Marcus Eremita. Leipzig 1895, p. 117. Anm. 1.

Schon die handschriftliche Überlieferung lässt zu wünschen übrig; denn als Titel giebt Montfaucon nur: *τοῦ αὐτοῦ ἔκθεσις πίστεως* (Seg.) und das zweideutige: *τοῦ αὐτοῦ ἔκθεσις μεγάλου Ἀθανασίου πίστεως* (Reg. 2502, jetzt 475). Citiert aber wird die Schrift nur von Facundus von Hermiane im XI. Buche seiner Pro defensione III capitulorum libri XII [1]) als expositio symboli des Athanasius. — Dazu fügt Montfaucon p. 197/8 den Hinweis auf Rufinus, de adulteratione libr. Orig. [2]), vgl. Hieronymus, apologia ad Rufinum II 20 [3]), wo erwähnt wird, Athanasius habe in einem seiner Werke den Ausdruck *ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος* gebraucht: dieser Terminus aber findet sich in der exp. fid. 3mal (c. 1. u. 4.), sonst in den als Athanasianisch überlieferten Schriften nur noch im zweifelhaften sermo maior (im heutigen Text 5mal) und im Psalmencommentar 1mal (exp. in ps. 40[41], Migne III p. 197B) [4]). — Nun war das betreffende Werk nach Rufinus ein „libellus", nach Hieronymus ein „liber". Ist die letztere Bezeichnung für einen „libellus" verständlicher als umgekehrt, so würde man von den erwähnten zunächst an exp. fid. denken. Aber jenes Wort kann in der betr. Schrift nur Einmal gestanden haben! [5])

1) Iac. Sirmondi cura et studio editi, Paris. 1629. p. 471.

2) Origenis opp. ed. Lommatzsch XXV p. 396f.

3) Migne lat. t. 23 p. 444.

4) In den sicher unechten Werken noch Disp. c. Arium c. 20 (Migne IV p. 461c) und de s. trinitate dial. IVc. 10 (a. a. O. p. 1265A).

5) Wenn ich Rufinus und Hieronymus recht verstehe, so hatte Hieronymus in einem in Damasus' Auftrag verfassten Glaubensbekenntnis den Ausdruck „homo dominicus" gebraucht und sich zur Rechtfertigung gegen die Einwände der Apollinaristen auf Athanasius berufen; die Apollinaristen erbaten sich den „codex" zur Einsicht, radierten das ihnen unbequeme Wort aus und schrieben es von neuem darüber, um dann später den Hieronymus zu verdächtigen, als habe er es hineingefälscht. Rufinus, dem die Düpierung des Hier. augenscheinlich Freude gemacht hat, redet doch nur von Einer Stelle, ebenso Hier. von nur Einer Rasur. In einer so kurzen Schrift wie der exp. fid. drei derartige Fälschungen vorzunehmen, wäre auch ein etwas gewagtes Spiel gewesen. — Übrigens geht aus diesem Bericht hervor, dass der terminus *ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος* keineswegs, wie man nach Gregorius Naz. ad Cledonium (ep. 101; Migne gr. t. 37 p. 177) meist annimmt, allgemeiner Lieblingsausdruck der Apollinaristen war; er kann ebensowohl antiochenisch verstanden werden, und wird so gerade in exp. fid. u. sermo m. verstanden, im Unterschied von exp. in ps. 40 (gegen Kunze a. a. O.). Vgl. u. § 34.

Daher ist es unwahrscheinlich, dass Rufinus und Hieronymus die exp. fid. im Auge haben. Ihre Angaben werden sich auf eine verlorene Schrift beziehen[1]). —

Als einziger deutlicher Zeuge bleibt danach Facundus Hermianensis. Bei der engen Verbindung aber, in der der Name des Athanasius nun einmal mit dem Symbol stand, ist bei einem Zeugen des sechsten Jahrhunderts ein Irrtum sehr leicht möglich, zumal wenn man inbetracht zieht, dass Facundus sich selbst über die Unzuverlässigkeit seiner Gewährsmänner beklagt[2]).

Was sich über die Zeit der Abfassung sagen lässt, ergiebt allerdings gegen die Annahme der Echtheit keine ernsten Bedenken: Die Gegner werden — wie im sermo maior — nicht genannt, sind aber zweifellos Arianer. Wenn der Verf., der zu den Grundthesen des Apollinarius in diametralem Gegensatze steht, doch nirgends polemisch andeutet, dass sie ihm bekannt sind, so weist dies mit Sicherheit auf die Zeit vor 370. Der Ausdruck *ὅμοιος τῷ πατρί* im eigentlichen Glaubensbekenntnis (c. 1.) ist bei einem Homousianer (c. 2.) nach dem Auftreten der Homoier, also etwa 358, schwer verständlich, und wenn auch das, was in c. 4. vom hl. Geiste gesagt wird, stark formelhaft klingt, so stammt doch diese Formulierung augenscheinlich aus Dionysius Alex. (Ath. de sent. Dion. 17), und in der eigentlichen Darlegung des Bekenntnisses, c. 2 i. A., findet sich keine Spur davon, dass dieser Punkt überhaupt schon in den Gesichtskreis des Verf. getreten ist. Wir dürfen danach die exp. fid. vor 358 ansetzen. Die Grenze nach oben ist weniger deutlich. Vorausgesetzt ist jedenfalls der Arianismus und — trotz der geringen Übereinstimmung — nach c. 2 (*ὁμοούσιος*) das Nicaenum. Aus der Schrift selbst ergiebt sich also nur die Datierung: zwischen 325 u. 358.

Für den Ort der Entstehung wird sich kaum etwas ausmachen lassen. Auffällig ist allerdings im „ersten Artikel" der Zusatz *ἀγέννητον*, der sich sonst nur in arianischen, in einem

---

1) Allenfalls könnte ein Ausschnitt aus der exp. in pss. gemeint sein, wie z. B. auch c. Ar. III 30ff. separat im Umlauf gewesen zu sein scheint; s. u. § 8.

2) Er citiert u. a. auch das Werk des Serapion gegen die Manichäer als Athanasianisch.

armenischen und in 2 antiochenischen Bekenntnissen findet[1]. Man könnte daher an Antiochien denken; doch kann dieser Punkt allein nicht ausschlaggebend sein: als Ablehnung des arianischen Vorwurfs, die „Orthodoxen" lehrten zwei ungeschaffene Wesen, ist das *πιστεύομεν εἰς ἕνα ἀγέννητον θεόν* auch bei einem Alexandriner nicht undenkbar, wenn auch die Aufnahme in die Symbolerklärung auffällig bleibt. — Ebensowenig lässt sich aus der Anführung der Übersetzung des Aquila neben den LXX zu Jer. 31 (38)22 in c. 3 etwas Sicheres für den Entstehungsort schliessen: hexaplarische Notizen waren nicht nur in Caesarea und Antiochien zugänglich[2]. Man wird hier mit einem non liquet schliessen müssen.

Eine andere Frage ist, ob die erwähnten Bemerkungen gerade bei Athanasius zu erwarten sind! Bei ihm scheint mir allerdings der Zusatz von *ἀγέννητος* recht auffällig, da er in c. Ar. I 30ff. u. de decr. 28ff. so heftig gegen dies Wort polemisiert, während es von unserm Verfasser nicht nur als gelegentliches Zugeständnis gebracht, sondern durch die Erweiterung *τὸν ἔχοντα ἀφ' ἑαυτοῦ τὸ εἶναι* als Gegenstand seines eigenen Interesses bezeichnet wird. Bei Ath. überrascht auch die gelehrte Notiz über die verschiedene Übersetzung von Jer. 31 (38)22, die doch hier, wo es sich um eine expositio fidei handelt, ein ganz anderes Gepräge trägt als die Erwähnung des Aquila im Psalmencommentar! Dazu kommt das völlige Schweigen über den Namen der Gegner, die seit Zahn (Marcellus von Ancyra, Gotha 1867 p. 20.) öfter besprochene Ablehnung des *μονοούσιος* (c. 2.), der etwas befremdliche Ausdruck *ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος*, die Abweichung im Texte der erwähnten LXX-Übersetzung zu Jer. 31 (38)22 von dem, den Athanasius in c. Ar. II 46 bietet[3]. Sodann das Verhältnis zum Nicaenum: gewiss sagt man mit Recht, Ath. sei kein Mann der Formel gewesen; aber dass er sich so frei zu jenem Symbol gestellt hätte, ist schwer glaublich. Über das *ἀγέννητος* ist schon gesprochen. Noch auffälliger ist

1) Vgl. Hahn³ § 186. 191. 198. 138. 129. 151; aber auch ep. Alexandri Al. ad Alex. Const. c. 12 (Migne 18 p. 565).

2) Nach Fr. Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt II. Ox. 1875, p. 660 ist übrigens die Angabe der Übersetzung Aquilas vermutlich falsch.

3) Exp. fid. 3 *κύριος ἡμῖν ἔκτισεν εἰς καταφύτευμα σωτηρίαν καινὴν κτλ.* c. Ar. II 46 *ἔκτισε κύριος σωτηρίαν καινὴν εἰς καταφύτευσιν κτλ.*

die Behandlung des „zweiten Artikels“: während es im Nicaenum und den meisten zeitgenössischen Bekenntnissen heisst: *καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα κτλ.* (ohne „*λόγος*“), tritt hier der Logos an erste Stelle, und der Name *Ἰησοῦς Χριστός* fehlt zunächst ganz; erst in der zweiten Hälfte des Kapitels tritt er ein, aber nicht, wie sonst durchweg bei Athanasius [1]), zur Bezeichnung des Einen Herrn, zu dem sich der Glaube bekennt, sondern als Name des Menschen, den der Logos angenommen hat. Überhaupt findet sich hier kaum noch Eine genaue Parallele zum Nicaenum; das *ὁμοούσιος* wird zwar in c. 2. noch beiläufig nachgebracht, aber das dem Ath. so wichtige „*ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός*“ fehlt! — Dazu kommt endlich noch die Christologie, die hier ganz „antiochenisch“ ist: „Jesus“ ist *ὁ κατὰ τὸν σωτῆρα γενόμενος ἄνθρωπος* (c. 3.); dieser vom Logos angenommene Mensch ist als unser Vorläufer in den Himmel eingegangen (c. 1.); mit Prov. 8_{22} ist der Mensch Jesus gemeint (c. 3. 4.) u. s. w. Wie sehr diese Verselbständigung der menschlichen Seite des Herrn dem Ath. fremd ist, dürfte der christologische Teil dieser Abhandlung zeigen; vgl. § 34. 26. 28. Wäre de incarnatione unecht, so könnte man allenfalls annehmen, Ath. habe in früherer Zeit mehr „antiochenisch“ gedacht. Stimmt man aber der Authentie von de inc. — das hier mit c. Ar. u. s. w. ganz zusammentrifft — zu, so bleibt für die Anschauung der exp. fidei kein Raum. Höchstens könnte man an irgend welche momentane Einflüsse denken [2]); aber dann müsste man entweder Nachwirkungen davon in den übrigen Schriften erwarten, oder annehmen, dass Athanasius die Vorstellung vom *ἄνθρωπος τοῦ σωτῆρος* mit Bewusstsein aufgegeben habe. Das kann angesichts des Thatbestandes nur als höchst unwahrscheinlich bezeichnet werden (s. u. § 46).

Fasst man alle erwähnten Bedenken zusammen, so wird es gerechtfertigt erscheinen, wenn ich für die exp. fidei mindestens die Versetzung unter die Dubia des Athanasius befürworte. — Verstärkt wird der Verdacht durch die folgende Schrift.

---

1) Über c. Ar. IV 30ff. u. sermo maior s. u.

2) Der abendländische Aufenthalt kann dafür kaum inbetracht kommen. Die entgegengesetzte Anschauung tritt von ± 336 an zu einheitlich auf.

§ 3. Sermo maior de fide.

(Migne II p. 1261—1292).

Aus dem Titel dieser Schrift hat man die Echtheit der expositio fidei als des zugehörigen „sermo minor“ zu verteidigen gesucht. Thatsächlich sind beide innerlich verwandt und werden mit Recht von Loofs (RE II³ p. 201) nebeneinandergerückt. Dadurch dürfte es gerechtfertigt sein, dass ich dies Werk aus dem 2. Bande der Migne'schen Ausgabe hier anschliesse.

Bis auf Montfaucon wusste man von dieser Schrift nur durch die Citate bei Theodoret und Gelasius (s. u.). Montfaucon entdeckte dann in einem nicht näher bezeichneten [1]) Codex (saec. X) der Laurentiana unsern heutigen sermo m. und publicierte ihn im 2. Bande seiner Collectio nova patrum et scriptorum Graecorum, Paris 1706; von da ging er in den 4. Band (tom. III) der editio Bened.² 1777 u. Migne II über. Freilich scheint der Anfang zu fehlen, und der Text weist, wie schon Montfaucon bemerkte, zahlreiche Lücken auf (s. u. p. 38).

Montfaucon begleitete seine Ausgabe mit einem lebhaften Ausdruck der Freude darüber, dass dies egregium Athanasii opus, in dem Ath. seine Gegner so scharf widerlegt, endlich zum grössten Teil wiederaufgefunden sei [2]). Seine Freude wäre vielleicht etwas gedämpft, wenn er heute in der Migne'schen Ausgabe auf der dem Beginne des sermo m. gegenüberstehenden Seite sein eigenes Urteil über die von Facundus citierte angeblich Athanasianische epistola ad Antiochenos läse: „cum Sirmondo arbitramur, hanc epistolam ad Antiochenos esse admodum suspectam, utpote quae doctrinam complectatur ab Athanasiana penitus abhorrentem. Quodsi a Petro Athanasii successore ea ipsa laudetur, id pari Nestorianorum fraude fortasse factum, quo facilius commentum defenderent“: das Citat, zu dem Montfaucon diese scharfe Ablehnung bringt, entstammt — dem sermo maior (c. 20). — Die Echtheit des sermo m. bezweifelt neuerdings J. Kunze (a. a. O.

1) Allenfalls könnte Plut. IV. cod. XXIII p. 98 ff. s. XI gemeint sein Cat. codd. mss. bibl. Med. Laur. ed. A. M. Bandini, Flor. 1764. Tom. I. (p. 546). [?].

2) Vgl. auch Fessler-Jungmann I. p. 410.

p. 117 Anm. 1); Loofs RE II³ p. 200 nennt ihn „nicht ganz einwandfrei, aber doch wohl echt". —

Gehen wir auf die Überlieferung näher ein. Der Name ὁ περὶ πίστεως λόγος ὁ μείζων findet sich nur bei Theodoret, der in seinem Ἐρανιστής 9 Fragmente daraus mitteilt[1]). Das siebente Fragment des Theodoret fand man auch bei Gelasius[2]) unter der Überschrift „eiusdem"; dass er noch andere Stücke daraus mitteilte, verbarg sich bis jetzt unter dem andersartigen Titel: die beiden vorausgehenden Excerpte („Ath. Alex. in libris c. Arianos" und „eiusdem contra eosdem") sowie ein später folgendes („Ath. Alex. in libris adv. haereticos") gehören gleichfalls unserem sermo an, und zwar das erste und dritte dem 24.[3]), das zweite dem 22. Kapitel. Endlich entstammt ein weiteres, mit „eiusdem" eingeleitetes Excerpt (quod ergo ex ligno etc.) dem 2. Kapitel und stimmt mit der zweiten Hälfte des 6. Fragments des Theodoret überein.

Dazu kommt endlich, wie erwähnt, die bisher nicht beachtete Anführung einiger Stellen aus einer epistola ad Antiochenos des Ath. bei Facundus von Hermiane[4]): die erste steht in unserem sermo m. c. 20, die zweite (etwas verändert) c. 18. und 21; die dritte findet sich im heutigen Text nicht, gehört dem „sermo m." aber zweifellos an; da seine fragmentarische Gestalt anerkannt ist, ergeben sich daraus keine Schwierigkeiten. — Nun führt uns aber Facundus, wie schon aus der angegebenen Bemerkung Montfaucons hervorging, scheinbar noch einen Schritt weiter. Er schreibt nämlich, im Anschluss an das Excerpt aus c. 20 (p. 469) so: hanc autem S. Athanasii ad Antiochenos epistolam, in qua scriptum est duas esse personas, hominis adsumpti et dei verbi adsumentis . . . ., in tanta auctoritate adversus Apollinaristas suscepit ecclesia, ut

---

1) Opp. ed. L. Schulze. tom. IV. Halle 1772. p. 58f. 137f. 239ff. = Migne, Ath. II 1237f. Identificiert sind bei Migne nur 5 Stücke, die am Anfange des sermo stehen (c. 1—4.); ungenau ist die Verweisung bei dem 7. Fragment (p. 1239c) auf „ibid. C"; es steht c. 27 1281 A. — Bisher nicht nachgewiesen waren das erste (= c. 3), das 2te (= c. 36, nicht wörtlich) und das 4. u. 5te, die unmittelbar zusammengehören (= c. 29).

2) De duabus naturis in Christo, adv. Eut. et Nest.; Maxima bibl. patrum Lugd. VIII 704f. = Migne 1239. 1247f.

3) Der Schlusssatz des ersten Fragments ist der Anfang des dritten.

4) a. a. O. (vgl. o. p. 24) p. 468ff.; Migne Ath. II 1260Bf.

ex illa haeresi conversi sua subscriptione ita se sapere faterentur. Unde successor eiusdem Athanasii Petrus, scribens ad episcopos, presbyteros atque diaconos, qui sub Valente imperatore Diocaesaream fuerant exules missi „Sine Deo quippe est, inquit... qui non confitetur integrum hominem salvasse adventu suo salvatorem . . . Si vero quaerere studet, discat ex epistola, quam ad Antiochenos beatae memoriae episcopus Athanasius scribit, ubi omnia diligenter exponit. quam legere incipientes orthodoxi et ita sapere et subscripsisse confirmant." Die genaue Angabe des Facundus lässt kaum einen Zweifel daran aufkommen, dass hier ein echter Brief des Petrus vorliegt. Unter solchen Umständen wäre allerdings die Bezeugung des sermo m. eine ausgezeichnete. Aber nehmen wir die Worte des Petrus selbst, ohne die Auslegung des Facundus, so ergiebt sich nur, dass Athanasius einen Brief an die Antiochener geschrieben hat, dass darin etwas Antiapollinaristisches stand, und dass dieser Brief von den Orthodoxen — wir dürfen hinzufügen: und den Apollinaristen [1]) — unterschrieben wurde. Was nun in unserem sermo m. als Polemik gegen Apollinarius gedeutet werden könnte, ist so belanglos (c. 4 a. E.), dass die vollen Worte des Petrus kaum darauf angewendet werden könnten. Dagegen passt alles ganz vorzüglich zum tomus ad Antiochenos von 362; hier findet sich in c. 7 die Ablehnung des *σῶμα ἄψυχον*, hier die Unterschrift der Abgesandten des Apollinarius, hier die der Orthodoxen, die dabei noch einmal nachdrücklich das *σῶμα ἄψυχον* verwerfen. Es kann also kein Zweifel sein, dass Petrus sich auf diesen tomus ad Antiochenos bezog; Facundus, der nur den sermo m. als „epist. ad Antiochenos" kannte, hat voreilig an diesen gedacht.

Fällt somit auch die Hauptstütze der Tradition, so bleiben doch als Zeugen für den Athanasianischen Ursprung noch Theodoret, Gelasius und Facundus [2]). Die von ihnen citierten Stellen mögen hier noch kurz zusammengestellt werden:

---

1) Es ist an sich wahrscheinlich, dass Facundus die Nachricht von der Unterschrift der Apollinaristen aus demselben Brief des Petrus entnommen hat. Das Folgende dürfte es unzweifelhaft machen.

2) Auch die o. p. 24 erwähnten Stellen bei Rufinus u. Hieronymus hat Montfaucon auf den sermo m. beziehen wollen. Das dürfte nach dem a. a. O. Erwähnten kaum möglich sein.

c. 1 = Theodoret Dial. I p. 59.
c. 2 = Theodoret III p. 239 und von τὸ γοῦν ἀπὸ τοῦ ξύλου an = Gelasius p. 704 G.
c. 3 (bis ἀνείληφε) = Theodoret III p. 240.
c. 3 (Schluss) = Theodoret I p. 58 f.
c. 4 = Theodoret III p. 240 f. [1])
c. 18//21 (s. u. p. 38 f.) = Facundus p. 469 f.
c. 20 (bis πρὸ πάντων) = Facundus p. 468 f.
c. 21 = Facundus p. 469 f.
c. 22 (bis σταυρωθείς) = Gelasius p. 704 F.
c. 24 (ἐπεὶ τοίνυν τινές bis θεότητος σημεῖον) = Gelasius p. 704 E + 706 F.
c. 27 (von ἡ γοῦν ζωή an) = Theodoret III p. 240.
(von ὡς γὰρ τὸ φῶς an) = Gelasius p. 704 G (vgl. 706 H) [2]).
c. 29 (ταῦτα δὲ παρεθέμεθα bis ἀποδεδειγμένον εἰς ὑμᾶς) = Theodoret II p. 137 f. [3])
c. 36 (von καὶ τὸ πλύνειν an) = Theodoret I p. 59 (nicht wörtlich).

Danach scheint es keinem Zweifel zu unterliegen, dass bei jenen Schriftstellern nicht nur ein unserem sermo m. ähnliches Werk, sondern dieser selbst als Athanasianisch genannt ist.

Aber auffällig ist zunächst schon, dass Theodoret von seinen neun Fragmenten fünf dem Anfang des sermo m. entnommen haben soll, und zwar in Dial. III nacheinander c. 2—4! Legt das nicht die Vermutung nahe, dass ein Späterer, der in der Schrift selbst nur die übrigen vier Stücke fand, die fehlenden vorne hinzufügte? Diese Vermutung wird nahezu zur Gewissheit durch die Betrachtung der folgenden Kapitel. Durch das Gleichnis in c. 6 wurde ich an de inc. 9 erinnert. Eine genauere Vergleichung ergab, dass die Kapitel 5—12 sämtlich

---

1) Dasselbe findet sich, augenscheinlich aus Theod. entnommen, in den Acten des Lateranense von 649. secr. V. (Mansi X p. 1088 B f.).

2) Theod. u. Gel. fügen das in unserem Text nicht erhaltene Schriftwort an: ἴδετέ με, ὅτι ἐγώ εἰμι καὶ οὐκ ἠλλοίωμαι (Dt. 32 39 + Mal. 3 6).

3) Bei Theod., wie erwähnt, in 2 Abschnitten. J. L. Schulze hat dies, wie andere Abweichungen, in seiner Theodoretausgabe nach Montfaucons sermo maior corrigiert.

aus de inc. entnommen sind, und zwar wohl nicht ganz ohne Einfluss von den bei Theodoret Dial. III p. 242 aus de inc. excerpierten Stellen [1]), die von den Excerpten aus dem sermo m. nur durch ein Citat aus de inc. c. Ar. getrennt sind.

Im Folgenden stelle ich die betreffenden Stücke aus dem sermo m. und aus de inc. zusammen [2]).

sermo m. 5 = de inc. 8 109 C + 9 112 A (p. 12 12–15 + 13 2–6).
„ „ 6 = „ „ 9 112 A–C (p. 13 11—14 2).
„ „ 7 = „ „ 17 125 A + 20 132 B (p. 25 4–9 + 30 22–25). [1])
„ „ 8 = „ „ 26 141 B f. (p. 39 20–25).
„ „ 9 = „ „ 31 149 C f. (p. 47 9–16).
„ „ 10 = „ „ 43 173 A f. (p. 66 29—67 2).
„ „ 11 = „ „ 17 125 B f. (p. 25 20—26 3).
„ „ 12 = „ „ 41 168 D f. + 42 169 C (p. 62 29—63 6 + 64 3–5. 8–10).

c. 13 und der Anfang von c. 14 (eine Zusammenstellung von 4 Bibelworten) ist dann freilich eigenartig; aber die zweite Hälfte von c. 14 (*οὔτε τὸ παθητὸν σῶμα κτλ.*) ist der exp. fidei entnommen, und zwar ein Satz aus exp. fid. 2 (Migne I p. 204 A), der Rest aus exp. fid. 3 205 A. Auf eine weitere Entlehnung in c. 22 (p. 1276 A *περὶ οὗ καὶ Ἱερεμίας*) aus der exp. fid. 3 (p. 205 A f.) ist schon bei Migne aufmerksam gemacht, und zwar ist diese die directe Fortsetzung von derjenigen in c. 14 [3]).

Dass dies zusammenhangslose Sammelsurium aus de inc. und exp. fid. nicht ursprünglich von Athanasius einem anderen seiner Werke eingefügt sein kann, braucht nicht bewiesen zu werden.

Die Überraschungen sind indessen damit noch nicht am

---

1) Jedenfalls sind sermo m. 5—7 aus der Umgegend der bei Theodoret citierten Stellen genommen; vor allem ist c. 7 a. E. ein Stück aufgenommen, das wir heute in de inc. nicht lesen, das aber von Theod. als daraus entnommen gebracht wird (vgl. o. p. 4 Anm. 1).

2) Ausser den Stellen bei Migne I gebe ich zur genaueren Vergleichung für de inc. die Seiten- u. Reihenzahlen der Sonderausgabe von A. Robertson. 2. ed. London 1893.

3) All dies wird Newman im Auge haben, wenn er den sermo maior „hardly more than a set of small fragments from his other works“ nennt. (W. Bright in DChrB I p. 202). — Zu c. 7 macht auch Fr. Lauchert, Die Lehre des hl. Ath. d. Gr., Leipzig 1895, p. 141, Anm. 1, auf die Übereinstimmung mit de inc. 17 aufmerksam.

Ende. Zu c. 28 finden wir bei Migne p. 1281 die Note: „Haec ipsis verbis leguntur supra num. 17". Der Hinweis ist richtig, aber er reicht nicht aus. Es kehrt nämlich aus der ersten Hälfte des sermo in der zweiten wörtlich wieder

c. 13 a. E. (*αἷμα δὲ οὐκ κτλ.*) in c. 37 1289 B.
c. 15 . . . . „ c. 25 1277 D f.
c. 16 . . . . „ c. 26 a. E. — 27 i. A. (1280 D f.).
c. 17 [1]) } . . . . { „ c. 28 (und 29), 1281 B f.
c. 19 } (1284 C).
c. 18 . . . . „ c. 21 1273 C.

Abgesehen von dem kurzen Satz in c. 13 und von dem noch etwas complicierteren c. 18 laufen also die beiden Stücke ganz parallel; c. 15—19 ist ein Auszug (oder eine Fragmentensammlung) aus c. 25—28 (29). — c. 18 aber, das in 21 wiederkehrt, besteht selbst aus zwei Parallelrecensionen [2]).

Kurz, bis c. 19 einschliesslich haben wir ausser den Fragmenten aus Theodoret c. 1—4, ausser c. 13 u. 14 i. A. kein einziges Stück, das eine selbständige Bedeutung beanspruchen könnte. — Eine völlig befriedigende Erklärung für die eigenartige Zusammensetzung vermag ich nicht zu geben. Möglich wäre, dass der erste Teil (bis c. 19) eine Sammlung von Athanasius-Citaten aus patristischen Werken [3]) wäre; dass dabei Stücke aus de inc. und exp. fid. mit aufgenommen sind, wäre dann besonders leicht erklärlich. Aber dann sollte man halbwegs erwarten, dass auch die Theodoret-Fragmente im 27., 29. und 36. Kapitel im ersten Teile mit derselben Harmlosigkeit verwertet wären, wie c. 15—19 neben c. 25—28. — Man wird daher annehmen können, dass c. 1—4 resp. 12 von anderer Hand hinzugefügt sind als 15—19.

Jedenfalls kann der sermo m. nicht in seiner heutigen Form Theodoret u. s. w. vorgelegen haben. —

Ist so in den ersten 19 Kapiteln die Einheitlichkeit aufgehoben, und finden sich dort auch aus anderen Schriften des Ath.

---

1) Der Schluss von c. 17 ist der Anfang von c. 19.

2) Der Einschnitt ist vor *Ἰησοῦς δὲ ὁ Χριστός* zu machen; s. u. p. 36 f.

3) Aus Facundus p. 471 (Migne 1260 C) geht vielleicht hervor, dass thatsächlich die Nestorianer Citate aus dem sermo m. vorgebracht haben.

zahlreiche Entlehnungen, so muss nun indessen sogar die Berechtigung der Berufung auf Gelasius und Facundus zweifelhaft werden. Ihr Zeugnis hatte Wert, solange die heutige Gestalt des sermo m. inbetracht kam. Aber da sie ihre Citate unter einem anderen Titel bringen, so könnten auch hier, wie c. 22b die exp. fid., Fragmente aus einem anderen Werke eingemischt sein [1]).

Zunächst Gelasius: Seine Fragmente finden sich unter folgenden Titeln:

(p. 704)	1. Athanasii in libris contra Arianos	=	c. 24a.
	2. eiusdem contra eosdem	=	c. 22a.
	3. eiusdem (= Theod. p. 239)	=	c. 2b.
	4. eiusdem (= Theod. p. 240)	=	c. 27b. [2])
(p. 706)	5. Athanasii in libris adv. haereticos	=	c. 24b.

Dass er mit c. Ar. und adv. haer. ein und dasselbe Werk citiert, ist zweifellos, da das oben als Nr. 5 citierte Fragment sogar seinen Anfang mit dem Schluss von Nr. 1 gemein hat. Dadurch ist die Zusammengehörigkeit der Fragmente 1. 2 und 5 untereinander gesichert. Wenn das 3. und 4., die nach Theod. dem sermo m. sicher entnommen sind, mit „eiusdem" daran angeknüpft werden, so liegt die Vermutung nahe, dass sie gleichfalls derselben Schrift angehören, d. h. dass das Gelasianische c. Ar. und adv. haer. mit dem sermo m. identisch ist. Indessen erscheint das vierte Fragment bei Gelasius noch einmal, wiederum mit der Überschrift „eiusdem", und diesmal in Verbindung mit de inc. c. Ar. (p. 706 H.); auch an mindestens Einer anderen Stelle hat er durch das blosse „eiusdem" eine vorher nicht erwähnte Schrift eingeleitet [3]), und seine Belegstellen decken sich ihrem Umfange nach mit denen bei Theodoret so häufig (etwa $1/3$) [4]), dass die Annahme nahe liegt, er habe sehr stark mit secundären Quellen gearbeitet. Auf seine Titelangaben ist also kein Verlass.

---

1) Die Fragmente des Fac. u. Gel. finden sich ja unmittelbar nach c. 19, nämlich c. 20. 21. 22. 24! — Die Wichtigkeit, die die Frage der Echtheit des sermo maior für die Darstellung der Christologie des Ath. hat, möge die Umständlichkeit der Untersuchung entschuldigen.

2) Es folgen zunächst andere Citate.

3) Bei Amphilochius v. Iconium: p. 705 G. vgl. Theodoret Dial. III, p. 249.

4) Die aus Ath. zur Hälfte.

Es haben darum innere Gründe zu entscheiden; und wenn in jenen Fragmenten 1. 2 und 5 ganz dieselbe christologische Anschauung, derselbe, doch sonst nicht häufige, Ausdruck *κυριακὸς ἄνθρωπος* wiederkehrt, so scheint allerdings ihre Zugehörigkeit zur Urgestalt des sermo maior ziemlich gesichert. — Aus denselben Gründen sind die Bedenken gegen die Facundus-Fragmente zurückzustellen (z. B. das charakteristische: Iesus Christus, qui iuxta hominem salvatoris intelligitur = sermo m. 28 u. s.: *ὁ κατὰ τὸν σωτῆρα νοούμενος ἄνθρωπος*).

Eine andere Frage ist, ob c. 20—22, an die Excerpte c. 14—19 angeschlossen, an richtiger Stelle stehen. Wenn c. 21 mit *ἐλεγχόμενοι τοίνυν κτλ.* zu Prov. 8_{22} überleitet, c. 20 diese Stelle aber schon voraussetzt, so scheinen sie mindestens unter einander in Unordnung geraten zu sein. Dazu kommt der Inhalt von c. 23—24: c. 23 setzt ein mit den Worten „Wenn alle die göttlichen Sprüche geistlich fassen könnten, hätte er nicht begehrt, ihnen die geistliche Gabe mitzuteilen“ u. s. w. (vorausgesetzt ist wohl Hebr. 5_{12} ff.); in c. 24 fährt der Verf. fort: „So müssen denn wir als verständige Haushalter der göttlichen Geheimnisse das Wort so austeilen, wie jeder es fassen kann. . . . Da nun einige . . ., die noch nicht Schüler sind, leichtfertiger Weise ans Lehren gegangen sind, . . . so liegt uns Zwang ob, wie Judas schreibt, durch diesen Brief darzulegen, welche Worte die Gottheit des Logos und welche den um unseretwillen angenommenen Menschen treffen“. Es folgt danach ein summarischer Überblick über die evangelische Geschichte nach diesem Gesichtspunkt [1]) und in c. 25 ff. die Besprechung einzelner Bibelstellen und ihrer „richtigen“ Auslegung. Dass das Folgende im wesentlichen einheitlich ist, folgt aus der überall gleichen Auffassung und aus den grösseren Zusammenhängen (vgl. c. 26. 28—30: Hebr. 3_1f.).

Die angeführten Worte aus c. 23—24 machen durchaus den Eindruck einer Einleitung; vorher c. 20—22 zu denken, ist kaum möglich. Der Stamm des ganzen Werkes wäre dann c. 23—39; die Excerpte aus Theodoret (c. 1—4), Facundus (20a, 21a) und Gelasius (22a) und c. 13 (s. o. p. 32) wären darin einzuordnen.

---

1) Dabei einige Berührungen mit Hippolyt? vgl. Theodoret Dial. II, p. 132f.

Der Name der Schrift bei Gelasius und Facundus würde zu dieser Auffassung passen. Auch der Titel bei Theodoret liesse sich wohl danach deuten [1]).

Endlich ist, bevor wir zur Erörterung über die Echtheit der als ursprünglich herausgestellten Stücke schreiten, noch die Frage nach der Integrität der heutigen Textrecension zu stellen [2]).

Der Vergleich mit Theodoret und Gelasius führt auf geringe Abweichungen, die bei Gelasius zum Teil auf Missverständnis des griechischen Textes zurückgehen (c. 22!). Eine Ergänzung bieten beide für den Schluss des 27. Kapitels durch den Zusatz (vgl. oben p. 31. Anm. 2.): *ὥς φησιν ἐν προφητείᾳ ὁ κύριος περὶ ἑαυτοῦ· ἴδετέ με ὅτι ἐγώ εἰμι καὶ οὐκ ἠλλοίωμαι.* — Auch das erste Fragment des Facundus (c. 20) stimmt mit unserem heutigen Texte; um so auffallender ist die starke Abweichung seines zweiten Fragments von c. 18//21. Wie erwähnt (p. 33), enthält c. 18 zwei Parallelrecensionen zu c. 21. Ich stelle die vier Texte im folgenden neben einander:

Facundus p. 469 f.	sermo m. c. 18 b.	c. 18 a.	c. 21.
„Iesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula". Heri quidem ante saecula sempiternitatem significat: hodie autem terrenum saeculum: in saecula vero		[περὶ τοῦ Ὁ δὲ Ἰησοῦς προέκοπτεν ἡλικίᾳ καὶ σοφίᾳ καὶ χάριτι·]	Ἰησοῦς Χριστὸς χθὲς καὶ σήμερον, ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας

1) Ausgeschlossen ist freilich nicht — und Theod. legt es nahe —, dass ursprünglich, wie in exp. fid., an der Spitze eine Symbolerklärung stand. Das dritte Fragment des Facundus, im heutigen sermo nicht erhalten, könnte davon, wegen der Erwähnung des hlg. Geistes, den Schluss und die Überleitung bilden. Dann müsste man freilich auch die Behandlung von Prov. 8 22 vor c. 23—24 stellen, und diese Schwierigkeit scheint mir recht gross.

2) Dass der sermo nicht vollständig ist, ist unbestritten. Vgl. o. p. 28.

post transitum huius vitae. Iesus Christus autem, qui iuxta hominem salvatoris intelligitur, non est ipse. qui enim provectum aetatis suscepit, aliquando infans existens et aliquando vir incipiens quasi annorum XXX, sicut ait Lucas, non potest ipse esse.	Ἰησοῦς δὲ ὁ Χριστὸς ὁ κατὰ τὸν σωτῆρα νοούμενος ἄνθρωπος, αὐτός ἐστιν ὁ προκοπὴν ἡλικίας ἐπιδεχόμενος, ποτὲ νήπιος τυγχάνων, ποτὲ ἀνήρ, ἀρχόμενός τε ὡσεὶ ἐτῶν λ', ὥς φησιν ὁ Λουκᾶς.	λέγεται δὲ ὁ κατὰ τὸν σωτῆρα νοούμενος ἄνθρωπος, ὁ αὐτὸς ποτὲ νήπιος ὢν καὶ ποτὲ προκόπτων ἡλικίᾳ καὶ σοφίᾳ καὶ χάριτι, ἀρχόμενός τε ὢν ὡσεὶ ἐτῶν λ', ὡς ὁ εὐαγγελιστὴς Λουκᾶς φησι· τὸ δὲ προκοπὴν καὶ ἡλικίαν ἐπιδεχόμενον σῶμα αὐτό ἐστι κτίσμα καὶ ποίημα.	λέγεται ὁ κατὰ τὸν σωτῆρα νοούμενος ἄνθρωπός· ὁ αὐτὸς ποτὲ νήπιος ὢν καὶ ποτὲ προκόπτων ἡλικίᾳ καὶ χάριτι, ἀρχόμενος ὡσεὶ ἐτῶν λ'· ὡς ὁ εὐαγγελιστὴς Λουκᾶς φησι· τὸ δὲ προκοπὴν καὶ ἡλικίαν ἐπιδεχόμενον σῶμα αὐτό ἐστι τὸ κτίσμα καὶ ποίημα.

Die Zusammengehörigkeit der vier Stellen springt ins Auge. Dass es sich um Hebr. 13 8 handelt, wird aus c. 21 auch für c. 18a und b deutlich. Aber die Behauptung, mit „Jesus Christus gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit" werde „der Mensch des Erlösers, der an Alter und Weisheit zunahm", bezeichnet, — diese Behauptung ist so unsinnig, dass man auch ohne Facundus auf Textverderbnis schliessen muss[1]). Sie passt auch nicht in die ganze Anschauung des sermo m. hinein, der alle menschlichen Aussagen auf den Menschen Jesus, alle göttlichen auf den Logos allein bezieht; dazu stimmt aber ganz vorzüglich der Wortlaut bei Facundus; und schon die

1) Zum Beweise dafür darf ich anführen, dass ich vor Kenntnis des Facundus-Fragments daran dachte, Hebr. 13 8 aus der Verbindung mit dem Folgenden zu lösen und zu c. 20 zu ziehen.

blosse Thatsache, dass wir im sermo m. drei verschiedene Bearbeitungen haben, ist ein beredtes Zeugnis dafür, dass die ihnen zugrundeliegende ursprüngliche Fassung dogmatisch anstössig gewesen ist. Es dürfte darum ausgeschlossen sein, dass dem Facundus etwa nur ein nestorianisch gefälschtes Exemplar vorgelegen habe[1]).

An anderen Stellen des sermo m. ist eine ähnliche Umgestaltung des Textes nicht zu erkennen. Aber jedenfalls bleibt als Ergebnis: wenn der sermo m. eine dogmatische Correctur erfahren hat, so ist sie im orthodoxen, nicht im nestorianischen Sinne vorgenommen. —

Dass unser Text Lücken enthält, wird allgemein zugegeben; aber auch die Anordnung scheint in dem Erhaltenen vielfach gestört; so scheint der Schluss von c. 26 und c. 27 eingesprengt in die Abhandlung über Hebr. 3_1f. (c. 26—30) und wird an eine spätere Stelle gehören, wohl in Zusammenhang mit c. 35, das sich auf die in c. 27 citierte Stelle 1 Pe. 3_{18}f. zurückbezieht; mit c. 27 scheint das Theodoret-Fragment = sermo m. c. (2.) 3. (4) zusammenzugehören; c. 13 passt recht gut zwischen c. 24 und 25, wohin auch die durchgängige Parallele des ersten Teiles zum zweiten (15—19 = 25 ff.) weist; c. 36—37, beginnend mit dem Segen des Jakob über Juda (Gen. 49_{11}), in c. 37 übergehend zum Abendmahl, wird nach der Andeutung in c. 37 (παραβολή) ein Stück aus der Auslegung von Joh. 15_1 ff. (vgl. sermo m. c. 14. 27) sein; u. s. w. Aber mehr als einzelne Vermutungen lassen sich darüber nicht aufstellen. Eine wirkliche Reconstruction des ursprünglichen Werkes scheint nicht mehr möglich.

So ist also das bisherige Ergebnis: von dem durch Theodoret (Facundus und Gelasius) als Athanasianisch bezeugten sermo maior ist uns nur ein Teil erhalten, der den Grundstock des von Montfaucon edierten sermo m. bildet; er ist von Überarbeitung nicht frei, hat Umstellungen erfahren und weist starke Lücken auf.

Aber können wir für diesen Rest wenigstens die Autorschaft des Athanasius festhalten? Die Überlieferung,

---

1) Besonders deutlich wird die Ursprünglichkeit des Textes im Facundus aus dem ihm am genauesten entsprechenden Stück 18b.

deren Einzelheiten oben (p. 29 ff.) angeführt sind, ist für Ath. nicht ungünstig. Aber der Inhalt spricht entschieden gegen ihn. Die Sache liegt hier genau wie bei der expositio fidei; beide zeigen in der Auffassung wie der Formulierung der Christologie (z. B. *ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος*, *ὁ κατὰ τὸν σωτῆρα γενόμενος* [*νοούμενος*] *ἄνθρωπος*, u. s. w.) eine solche Verwandtschaft, dass man sie meines Erachtens Einem Verfasser zuschreiben muss, und dass das Urteil über die eine Schrift auch für die andere gilt. Ich kann darum hier im wesentlichen auf die Behandlung der Echtheitsfrage für die expositio fidei verweisen (o. p. 26 f.): auch im sermo m. finden sich keine Spuren einer späteren Zeit als der ersten Hälfte des 4. Jahrh. Das *πλήρη γὰρ ἀνείληφε τὸν ἄνθρωπον* (sermo m. c. 4 = Theod.) würde den Apollinarismus nur dann voraussetzen, wenn die Athanasianische Herkunft zuvor bewiesen wäre; thatsächlich hat schon Eustathius von Antiochien mit Energie die Vorstellung vom *σῶμα ἄψυχον* bekämpft, und nach Antiochien weist auch die christologische Auffassung unseres Verfassers [1]). Freilich wird die menschliche Seite des Herrn auch hier stellenweise *σῶμα* genannt, aber während bei Athanasius der Umfang dieses Terminus — vorsichtig ausgedrückt — undeutlich bleibt, lässt unser Verf. keinen Zweifel darüber, dass er sich die Incarnation als Annahme eines ganzen Menschen denkt (c. 2. 3. 4. 20. 21 u. s. w.). Die Erklärung der Schriftstellen erfolgt nach dem Princip der Verteilung auf den Logos und den Menschen Jesus, statt wie bei Ath. auf den ewigen und den menschgewordenen Logos (s. § 28 u. p. 27. 40). Gleichzeitig mit den anderen Schriften ist daher der sermo m. undenkbar. Wenn aber Ath. in c. Ar. und sonst seine Deutung der betreffenden Bibelworte nur mit Mühe durchführen kann; wenn er fortwährend mit Schwierigkeiten ringt, die sich vom Standpunkte des sermo maior spielend erledigen lassen (vgl. z. B. zu Mc. 13$_{32}$, unten § 40); und wenn er dabei doch nie auf diese antiochenische Erklärung als einen Ausweg verfällt, so scheint es ausgeschlossen, dass er denselben Ausweg vorher in einer *ἔκθεσις πίστεως* und einem *λόγος περὶ πίστεως* betreten hat. Dazu kommt die oben (p. 27)

---

1) Zweimal, c. 36 u. 39, findet sich allerdings die Bemerkung, dass eine Erzählung nicht *κατὰ τὴν ἱστορίαν* zu verstehen sei.

erörterte Schwierigkeit, den sermo m. wie die exp. fid. zwischen de inc. und in Mt. 11 27 einzuschieben (doch vgl. u. § 46).

Ich glaube daher, den sermo maior gleichfalls dem Athanasius absprechen zu müssen.

An eine nestorianische Fälschung ist dabei kaum zu denken: sie müsste mindestens für die exp. fid. mit geradezu beispiellos raffinierter Berücksichtigung der dogmengeschichtlichen Stufe vor dem Auftreten der Pneumatomachen vorgenommen sein. Der Verfasser ist vielleicht ein Antiochener aus der Mitte des 4. Jahrh. Die Übertragung der Autorschaft auf Athanasius könnte allerdings für den sermo m. und die exp. fidei den Nestorianern zur Last fallen. —

§ 4. In illud: omnia mihi tradita sunt a patre meo etc. (Mt 11,27).

(Migne I p. 207—220).

Dieser kurze Tractat (vielleicht Teil eines grösseren Werkes?) folgt in den Hss. meist auf die Reden gegen die Arianer; äusserlich ist er m. W. nicht bezeugt. Indessen sind Form und Inhalt so ganz Athanasianisch, dass die Echtheit nicht bezweifelt werden kann.[1]) — Eine Bestätigung für diesen Ursprung bietet das Verhältnis von c. 3f. zu c. Ar. III 36: an der letzteren Stelle ist unser Tractat augenscheinlich benutzt: Ath. redet c. Ar. III 29—35 über den Kanon zur rechten Schriftauslegung, der in der Verteilung der Aussagen auf den ewigen und den menschgewordenen Logos besteht; er kündigt 35 400 A an, danach zunächst die falsche Auslegung von Joh. 3 35. Mt. 11 27 u. s. w. beseitigen zu wollen, giebt dann aber eine Erklärung, die mit jenem „Kanon" nichts zu thun hat, dagegen mit in Mt. 11 27 c. 3f. auffällig übereinstimmt: das παρεδόθη u. ä. beziehe sich darauf, dass der Logos sein Sein dem Vater verdanke, als Glanz vom Licht; es

1) Das Schlusskapitel (c. 6) hat allerdings einen schwerfälligeren Satzbau, ungewöhnliche Ausdrücke, steht mit c. 5 nicht in deutlichem Zusammenhang, hat die τρεῖς ὑποστάσεις und die μία οὐσία. — Indessen reichen diese Gründe zur Beanstandung wohl nicht aus.

habe den Zweck, dem Sabellianismus zu zeigen, dass nicht er selbst der Vater sei (c. 36 400 B vgl. in Mt. 11 27 c. 5 217 B. 4 216 B); als Beispiel führt er dann das Sonnenlicht redend ein: „Alles zu erleuchten gab mir die Sonne“ (36 401 B, vgl. in Mt. 11 27 c. 4 216 B) u. s. f. Ath. scheint also in c. Ar. III 36 von seinem eigentlichen Gedankengang durch die Benutzung seines früheren Tractats abgebracht zu sein.

Mit der dadurch zugleich gegebenen frühen Datierung stimmt die Angabe des 1. Kapitels „*οἱ τῆς αἱρέσεως Ἀρείου Εὐσέβιός τε καὶ οἱ σὺν αὐτῷ*“: danach ist in Mt. 11 27 zu Lebzeiten des Eusebius, also vor 342, geschrieben [1]); die sehr einfache Terminologie [2]) bestätigt diese Ansetzung und rät, möglichst weit hinaufzugehen. Der Tod des Arius ist nicht mit Bestimmtheit vorausgesetzt. —

Zur epistola encyclica (Migne I p. 219—240, vom Jahre 339) [3]) und zur apologia c. Arianos (ibid. p. 239—410, vom Jahre ± 350) habe ich nichts zu bemerken. Für die Theologie des Athanasius kommen beide Werke nicht inbetracht.

---

§ 5. Epistola de decretis Nicaenae synodi contra Arianos.

(Migne I p. 411—476).

Die Echtheit ist unbestritten und unbestreitbar. Die Datierung ist sehr unsicher. Augenscheinlich ist der Tod des Eusebius von Caesarea (c. 3) und des Eusebius von Nikomedien (c. 9) vorausgesetzt. Dass man von den Arianern erwarten kann, sie würden sich mit Waffengewalt Anerkennung verschaffen (c. 2), weist auf die Zeit des Constantius; dass es als Erwartung für die Zukunft ausgesprochen wird, auf eine augenblickliche Ruhezeit. Daraus ergiebt sich die Ansetzung auf 346—355. Etwas Genaueres (Montfaucon p. 413: „zwischen 350

---

1) So Tillemont a. a. O. p. 725; Montfaucon bei Migne I p. 207 u. a.

2) s. o. p. 19.

3) Loofs RE II³ p. 199 scheint mir mit dieser Datierung im Recht zu sein; Montfaucon setzt sie auf 341 an.

u. 354"; Loofs RE II[3] p. 199: „zwischen 347 u. 353, wohl 351") wird sich kaum ausmachen lassen. — Über das Verhältnis zu c. Ar. I. s. u. p. 48f.

---

§ 6. Epistola de sententia Dionysii.

(Migne I p. 477—522).

Auch hier sind keine Zweifel an der Echtheit möglich. — Die Benediktiner führen einige sehr allgemeine Gründe für die zeitliche Ansetzung auf dieselben Jahre wie de decr. an und sprechen die Vermutung aus, dass die Arianer mit der Behauptung, Dionysius sei ihr Bundesgenosse, gegen de decr. 25 hätten protestieren wollen, wo Ath. den Dionysius als testis veritatis für das *ὁμοούσιος* anführt. Allein zu dieser Annahme liegt kein Grund vor: in c. 1, wo Ath. über die Veranlassung seines Schreibens spricht, erwähnt er nichts davon, dass die Opposition der Arianer in diesem Punkte durch ihn selbst hervorgerufen sei; ausserdem hätten die Arianer sich auch, wenn jene Vermutung richtig wäre, gewiss nicht entgehen lassen, den Origenes gegenüber de decr. 27 gleichfalls für sich mit Beschlag zu belegen.

Dagegen weist allerdings [1]) wohl c. 27 521 A in eine ähnliche Ruhezeit, wie sie für de decr. vorausgesetzt wird: *ἀλλ᾽ οὐδεὶς αὐτοῖς ἔτι πιστεύσει, κἂν βιάσωνται συκοφαντεῖν· κατεγνώσθη γὰρ ἡ αἵρεσις παρὰ πᾶσιν.* — Die Berührung zwischen de sent. 17 504 C. (Worte des Dionysius) und de decr. 30 473 A [2]) ergiebt zwar nichts Sicheres, da Ath. den Brief des Dionysius bei der Abfassung von de decr. ja ohnehin benutzte; immerhin liegt die Annahme nahe, dass er sich damals auch schon mit eben

---

1) Obgleich mehrfach geredet wird, als lebte Arius noch! c. 16. 23. 24.

2) Es handelt sich um die Erklärung, dass in dem Vaternamen Gottes zugleich der Hinweis auf den Sohn liege. In de decr. sollte man nach dem Zusammenhang die entgegengesetzte Behauptung erwarten, dass der Name „Vater" vom „Sohne" aus verständlich werde. So ist es auch in der Parallelstelle c. Ar. I 33. In de decr. 30 ist also offenbar der Gedankengang durch ein fremdes Element gestört, das ich in den betr. Worten des Dionysius zu finden glaube (s. u. p. 49).

dieser Stelle aus dem Dionysiusbriefe eingehender beschäftigt hatte oder gerade beschäftigte. Vielleicht ist darum de sent. Dion. kurz vor oder etwa gleichzeitig mit de decr. anzusetzen[1]). Doch kann hier nur von Vermutungen die Rede sein.

Auf der anderen Seite scheint mir in c. 10 eine Andeutung zu liegen, dass die Reden gegen die Arianer bereits vorausgegangen sind. Als *ἀνθρωπίνως εἰρημένα περὶ τοῦ σωτῆρος* werden hier kurz zusammengestellt (p. 493 B): *τὸ Ἐγὼ ἡ ἄμπελος, ὁ Πατὴρ ὁ γεωργός· καὶ τὸ Πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτόν· καὶ τὸ Ἔκτισε καὶ Τοσούτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων*: Das sind genau dieselben Stellen, die in c. Ar. I 53—II 82[2]) behandelt, I 53 angekündigt, III 1 rückblickend zusammengefasst sind, und wie in de sent. 10, so folgt in c. Ar. III 1 ff. der Hinweis auf Joh. 14 10 „Ich im Vater und der Vater in mir". Dass Ath. später seine kurzen Andeutungen in de sent. 10 als Programm für c. Ar. benutzt habe, wird man kaum annehmen können; danach hat er also hier auf c. Ar. zurückgegriffen, d. h. die epist. de sent. Dion. ist nach den Reden gegen die Arianer geschrieben.

Nach der Datierung, die ich für c. Ar. in Anspruch nehmen möchte, ist man bei diesem Resultat nicht genötigt, von der zeitlichen Gleichsetzung mit de decr. abzugehen.

---

§ 7. Ad episcopos Aegypti et Libyae epistola encyclica contra Arianos.

(Migne I p. 535 - 593).

Die Ansetzung dieser Schrift auf 356 (357?) steht fest[3]). Überliefert ist sie meist[4]) im Zusammenhang mit den Reden gegen die Arianer und trägt gewöhnlich sogar die Aufschrift *λόγος πρῶτος*, d. h. or. c. Ar. I (s. u.). Dass diese Bezeichnung

---

1) So auch Fessler-Jungmann I p. 413.

2) Dort nur noch ausserdem Act. 2 36. — Der Hinweis auf Joh. 15 ist dem viel umstrittenen Wort des Dionysius entnommen.

3) Vgl. Montfaucon p. 535. Loofs p. 199.

4) Soweit mir die Handschriftencataloge zugänglich waren, überall.

unrichtig ist, bedarf keines Beweises. In c. 15—17 scheint mir vielmehr c. Ar. II schon vorausgesetzt zu sein (vgl. besonders ep. enc. 15, 16 573 A f. mit c. Ar. II 39 229 B f.).

Die Apologie an Constantius und die über seine Flucht (Migne I p. 593—641; 643—680) gehören den Jahren 356—8 an[1]. die historia Arianorum ad Monachos (und ep. ad Serapionem de morte Arii; Migne I p. 679—796) derselben Zeit[2].

§ 8a. Orationes I—III. contra Arianos.

(Migne II p. 9—468.)

Angefochten ist von den vier Reden gegen die Arianer nur die letzte; da auch die handschriftliche Bezeugung für sie zu wünschen übrig lässt, so ist sie gesondert zu betrachten. Bei den unbestrittenen drei ersten Reden handelt es sich wesentlich um die Datierung. — Die Überlieferung bedarf einer kurzen Bemerkung. Photius redet von *ἡ κατὰ Ἀρείου καὶ τῶν αὐτοῦ δογμάτων πεντάβιβλος* (Bibl. Cod. 140 p. 98 A. Migne gr. 103, p. 420 B), d. h. er rechnet die ep. enc. mit hinzu[3]; ebenso mehrere Handschriften; danach variiert auch die Zählung in den Citaten bei Kirchenschriftstellern und in Concilsacten. Bis auf Montfaucon zählte man auch in den Ausgaben allgemein die ep. enc. als erste, unsere erste als zweite Rede u. s. w. — Auch der Titel ist nicht überall derselbe: Cyrill (Mansi IV p. 592) nennt das Ganze *τὸ περὶ τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου τριάδος βιβλίον* (!), Theodoret (Dial. II, opp. IV p. 136) das zweite Buch *ὁ πρὸς τὰς αἱρέσεις λόγος β'*; zwei Fragmente, die dem dritten Buche entnommen sind (Migne II p. 1324 C f.), tragen die Überschrift: *εἰς τὸ Ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο.* Damit können indessen kaum die Reden gegen die Arianer überhaupt oder auch nur die ganze dritte Rede gemeint sein; man wird die Vermutung wagen dürfen, dass etwa c. Ar. III (29) 30 ff. separat im Umlauf war. —

1) Montfaucon p. 593: ap. ad Const. 356; p. 643: ap. de fuga 357/8: Loofs p. 199 setzt die erste auf Sommer 357, die zweite „wenig später".

2) Vgl. Montfaucon p. 683: 358; Loofs p. 199: 357/8.

3) Über die Frage, ob auch c Ar. IV mitgerechnet ist, s. u. p. 51 f.

Wenden wir uns sodann der Datierung zu, so ist zunächst zu fragen, ob alle drei Reden auch zeitlich zu einander gehören. Zu Beginn des zweiten und des dritten Buches äussert Ath., er habe geglaubt, durch die bisherigen Ausführungen die Arianer zum Schweigen zu bringen; das sei nicht gelungen u. s. w. Danach nimmt Montfaucon (Migne I p. CXXXVIII B) an, es sei ihm jedes Mal durch neue Einwände der Gegner die Feder in die Hand gedrückt. Dagegen macht J. Fisch [1]) geltend, dass ja schon or. I 53 die Schriftstellen ankündige, die zum grösseren Teil erst in or. II behandelt werden; or. III 1 aber fasst eben diese Schriftstellen noch einmal zusammen. Das Ganze scheint allerdings „nach einem ursprünglichen einheitlichen Plane" gearbeitet zu sein. Thatsächlich spricht Athanasius denn auch mitten in or. I (29 72 A) und II (18 184 C f.) ebenso wie II 1 und III 1 seine Verwunderung darüber aus, dass die Gegner nicht durch die bisherigen Widerlegungen — die sie doch noch nicht gelesen haben können — überwunden sind. Danach giebt wohl auch II 1 und III 1 mehr einen Stimmungsaccord als ein wirkliches Motiv. —

Als Zeit der Veröffentlichung nehmen Montfaucon und nach ihm die Neueren das Jahr 358 an. Diese Datierung hat ihren Grund wohl ursprünglich darin, dass Ath. in der epist. ad Serap. de morte Arii c. 1 (I p. 685 A) und in der der hist. Ar. ad mon. vorausgeschickten epist. ad mon. c. 1 und 2 (ibid. p. 692 A. 693 A) von einer dogmatischen Bestreitung der Arianer spricht, die er ihnen gesandt habe; dazu kommt eine ähnliche Bemerkung in ad Ser. I 2 532 B, und endlich die Thatsache, dass Ath. in ad Ser. II 1 einen Auszug aus seiner früheren Schrift zu geben verspricht und dann zunächst in diesem ganzen zweiten Brief die Christologie factisch unter ziemlich engem Anschluss an c. Ar. giebt. Die Vermutung lag also nahe, dass c. Ar. eben jenes an die Mönche übersandte Werk sei. Indessen ist nach ad Ser. III 1 kein Zweifel, dass mit jener „früheren Schrift" ad Ser. I gemeint ist (s. u.); die Bemerkung in ad Ser. I 2 ist ganz allgemeiner Natur; die in der epist. de morte Arii und ad mon. berührte Abhandlung aber charakterisiert Athanasius selbst als

1) Bibl. d. Kirchenväter. Ausgew. Schriften des hl. Athanasius, Kempten 1872. I p. 200.

eine kurze, und wenn man bedenkt, dass den Mönchen schon ad Ser. I als zu lang erschien (ad Ser. II 1 608 C), so wird man von der Identificierung von c. Ar. mit jener Schrift an die Mönche absehen müssen [1]).

Gegen Montfaucon, der auch ohne diese Stützen an der Ansetzung + 358 festhalten zu müssen glaubte, hat neuerdings Loofs (RE II³ p. 200) den Versuch gemacht, unsere Schriften höher hinaufzurücken und zwar auf 338/9. Seine Gründe sind freilich nicht alle stichhaltig; dass z. B. nach II 43 240 A die Protection der Arianer eben erst begonnen haben müsse, wird sich kaum beweisen lassen; an zeitgeschichtlichen Anspielungen sind die 228 Spalten bei Migne überhaupt so arm, dass auch die Nichterwähnung der Ereignisse (Verfolgungen u. s. w.) seit 339 nicht ins Gewicht fallen kann: auch das Exil in Trier u. s. w. wird nicht berührt; endlich sind auch Ausdrücke wie *κατὰ τὴν ἐμὴν οὐθενίαν* und die Bemerkung, dass er nur Material liefere, mit dem die *λογιώτεροι* weiterbauen können, kein Beweis, dass er sich damals noch nicht als Hauptvertreter der Orthodoxie fühlte, denn noch 358 (ep. ad Ser. de morte Arii 5 689 C; ep. ad mon. 1—3 692 f.), ja, noch 371 (ad Epict. 12 1069 B) redet er ganz ähnlich.

Aber was von den Loofs'schen Gründen übrig bleibt, ist meines Erachtens noch stark genug und lässt sich noch erweitern. In erster Linie kommt die Erwähnung des Asterius inbetracht. Zwar wird er auch de decr. 8 und 20 citiert, aber an beiden Stellen als Grösse der Vergangenheit. Auch c. Ar. I 30. II 28 vgl. 24. 37. III 2 heisst es zwar von ihm *ἔγραψεν, γέγραφεν* u. s. w.; dagegen sprechen I 32. II 40 und III 60 von ihm im Präsens, und zwar in einer Weise, dass man annehmen muss, er sei noch am Leben (vgl. auch den Angriff III 2). Hinzukommt, dass sein *συνταγμάτιον*, wie Loofs mit Recht bemerkt, zusammen mit des Arius Thaleia, noch das Hauptwerk der Gegner bildet (vgl. bes. I 32). Ja, die Ansetzung auf das Jahr 358 wird schlechterdings undenkbar, wenn man beachtet, dass er, der in c. Ar. als allbekannte Grösse erscheint, in de syn. 18, um 359, eingeführt werden muss als *Ἀστέριος δέ τις ἀπὸ Καπ-*

1) Auch Montfaucon hat sie I p. 679 geradezu preisgegeben; vgl. Fessler-Jungmann I p. 414 f.

παδοκίας πολυκέφαλος σοφιστής, εἷς ὢν τῶν περὶ Εὐσέβιον, ἐπειδὴ θύσας κτλ.: war Asterius um 359 schon so unbekannt, dass er mit einem *τις* bezeichnet wird, unter Angabe seiner ganzen Personalien, so muss c. Ar. sehr erheblich viel früher geschrieben sein. — Dasselbe kann man mit Loofs aus der Erwähnung des Eusebius Nic. I 22. 37. II 24 schliessen; endlich wird Loofs im Recht sein, wenn er aus I 22 57 B f. II 19 185 B. II 34 220 A f. herausliest, dass „die Tage Bischof Alexanders und die Anfänge der arianischen Häresie noch nicht so gar weit zurücklagen“: als Ergänzung dazu kann man etwa noch I 1 13 B: *ἐπλάνησέ γε τῶν ἀφρόνων ἤδη τινάς* hinzuziehen.

Dazu kommen andere Erwägungen: Die Formel der Synode zu Philippopolis von 343 [1]) hat der 4. antiochenischen Formel einige Anathematismen angefügt, darunter: . . eos, qui dicunt . . . quod neque consilio neque voluntate pater genuerit filium, anathematizat sancta et catholica ecclesia; dasselbe hat die *ἔκθεσις μακρόστιχος* von 345 [2]) aufgenommen. Die hier bekämpfte Anschauung ist aber die, die Athanasius c. Ar. III 59—67 ausführlich dargelegt hat, und zwar ohne auch nur anzudeuten, dass ihm eine darauf bezügliche Synodalformel bekannt ist. Die Priorität scheint also bei ihm zu liegen [3]). Davon, dass er dasselbe schon vorher in einer anderen Schrift vertrat, wissen wir nichts, und dass man sich gegen mündliche Äusserungen seinerseits mit solchem Nachdruck verwahrte, ist nicht wahrscheinlich. Das Nächstliegende wird doch sein, den betr. Anathematismus als Protest gegen c. Ar. III zu betrachten; danach müssten die Reden gegen die Arianer vor 343 und, da sie Gewaltthätigkeiten erst für die Zukunft erwarten (II 43 240 A), wohl vor der Verbannung des Athanasius, d. h. 339, verfasst sein [4]).

Neben den aus c. Ar. selbst gewonnenen Daten und neben dieser möglichen Beziehung zu den erwähnten Synoden führt weiter auch der Vergleich mit anderen Schriften des Ath.

---

1) A. Hahn, Bibl. d. Symbole u. Glaubensregeln. [3] Breslau 1897. § 158. Vgl. Loofs l. c. p. 27.

2) A. Hahn, l. c. § 159.

3) Auch Harnack a. a. O. II[3] p. 239 Anm. 4 fasst den Satz als Polemik gegen Athanasius.

4) Sicher ist dieser Schluss natürlich nicht, aber im Zusammenhang mit allem anderen immerhin sehr wahrscheinlich.

zu einer früheren Ansetzung. Man halte z. B. die Erklärung von Prov. 8 22 in c. Ar. II (18)44—82 mit der in de decr. 13f., de sent. Dion. 11, ep. enc. 17, ad Ser. II 7 zusammen: dort eine allgemeine Unsicherheit: das ἔκτισε soll auf die Menschwerdung gehen und vom Logos ausgesagt werden, weil er einen geschaffenen Leib hat: es soll = κατέστησε sein; es soll endlich rational gedeutet werden, weil Gott allen Menschen seine göttliche σοφία eingeschaffen hat. In de decr. u. s. w. tritt dagegen mit absoluter Sicherheit die Eine Erklärung auf, dass es auf die Menschwerdung zu deuten sei; das spricht entschieden dafür. dass c. Ar. älter ist als jene anderen Schriften. Für das Verhältnis zu ep. enc. 15ff. ist dasselbe schon oben als wahrscheinlich angedeutet, für das zu de sent. Dion. 10, worauf ich allen Nachdruck legen möchte, meines Erachtens bewiesen (s. o. p. 43). — Sodann kommt das Verhältnis zu ad Ser. II inbetracht: die letztere Schrift ist im wesentlichen ein Auszug aus c. Ar., zeichnet sich aber durch die Einheitlichkeit der Schriftauslegung vor jenen Reden aus und — bietet auf ihren 8 Spalten 10mal das Wort ὁμοούσιος, das auf den 228 Spalten von c. Ar. I—III ein einziges Mal begegnet! Das kann kein Zufall sein. Man wird schliessen dürfen, dass zur Zeit von c. Ar. der Kampf sich noch nicht so sehr auf dieses eine Wort zugespitzt hatte; auch dies würde uns also in die frühere Zeit führen[1]).

Endlich kommt zu alledem noch die enge Berührung von c. Ar. I 30ff. mit de decr. 28ff. hinzu. Es würde zu weit führen, wenn ich die Parallelen hier in extenso abdrucken wollte; ich verweise nur auf c. Ar. I 30 73A u. de decr. 29 469D; c. Ar. I 30 73Cf. u. de decr. 28 469Af. 29 469Cf.; c. Ar. I 31 76B u. de decr. 29 469Df.; c. Ar. I 32 77Cf. u. de decr. 28 469B. Vollends stark, bis zu ausgedehnter wörtlicher Wiederholung ist die Berührung in c. Ar. I 33f. u. de decr. 30f.[2]) = II 80C — 84A und I 472D — 473C. —

1) Wenn W. Bright in DChrB I p. 197n. das Fehlen des ὁμοούσιος in c. Ar. auf die versöhnliche Haltung des Ath. gegen die Homoiusianer in der Zeit um 358 (vgl. de syn.) zurückführen will, so widerspricht dem eben ad Ser. II; dass diese Schrift zunächst ein Brief an Mönche ist, reicht zur Erklärung nicht aus.

2) Wie ich nachträglich bemerke, hat darauf schon W. Bright in DChrB I, p. 195n.x. u. J.C. Thilo in seiner Ausgabe der opera dogmatica selecta des Athanasius p. 215n.h aufmerksam gemacht.

Die wichtigsten Unterschiede sind folgende: in c. Ar. I 30 73 C illustriert Ath. die einzelnen Bedeutungen des Wortes *ἀγένητον* durch Beispiele, in de decr. 28 469 A fehlen diese; für die Priorität des einen oder anderen Textes ergiebt sich daraus allerdings kaum etwas; die Erklärung liegt wohl darin, dass de decr. an einen gebildeten Mann, c. Ar. an den weiten Kreis des grossen Publicums gerichtet ist; überhaupt ist c. Ar. populärer (vgl. z. B. c. Ar. I 30 76 A *μηδὲ ὅλως ἔχον ἑαυτοῦ τινα πατέρα* und de decr. 29 469 D: *τὸ μὴ ἔχον τοῦ εἶναι τὸν αἴτιον κτλ.*). — Wichtiger ist, dass Ath. in c. Ar. I 30 76 A ausdrücklich den Asterius als Urheber einer 4. Erklärung des *ἀγένητον* nennt[1]). Dass er erst nach der Abfassung von de decr., also in den 50er Jahren, jene Erklärung als Eigentum des Asterius (in seinem *συνταγμάτιον*) kennen lernte, ist nicht wahrscheinlich; näher liegt die Annahme, dass Ath. in de decr. den Namen als nicht mehr wesentlich fortliess. — In dem oben bezeichneten, in beiden Schriften wörtlich wiederkehrenden Stücke ist de decr. um ein geringes kürzer; überflüssige Worte wie *καὶ μεῖζον* neben *βέλτιον, ἔργων* neben *γενομένων, δημιουργόν* neben *ποιητήν, ἐξ ἀνάγκης,* der Schluss von c. Ar. I 33, der eine Wiederholung des Vorhergehenden ist, *εὐσεβέστερον* neben *ἀληθέσ[τερον]*, das neben *ποικίλην* entbehrliche *ὥστε τοῦ ἐρωτωμένου κτλ.* (Migne II, p. 81 B) u.s.w. fehlen. — Die Ersetzung von *τὸ δὲ πατὴρ ἐφ' υἱοῦ μόνον σημαίνεται καὶ ἵσταται* (c. Ar. I 34 81 B) durch *τὸ δὲ τοῦ πατρὸς ὄνομα τὸ ἴδιον ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ γέννημα γνωρίζει* (de decr. 31 473 A f.) ist in de decr., wo Ath. vor allem das *ἐκ τῆς οὐσίας* verteidigt hat, durchaus begreiflich, während umgekehrt die Umsetzung des Ausdrucks von de decr. in den von c. Ar. kaum erklärt werden könnte. Endlich scheint auch c. Ar. I 33 81 A *ἐκ τοῦ υἱοῦ τοῦτον σημαίνει* nach dem vorangehenden *ἐκ τῶν γενομένων ἔργων αὐτὸν ποιητὴν . . λέγουσιν* ursprünglicher als die parallele Stelle in de decr. 30 473 A *εὐθὺς ἐν αὐτῷ καὶ τὸν υἱὸν σημαίνει*: zumal da sich für eine solche Abänderung in de decr. ein Grund in der Anlehnung an Dionysius Alex. finden lässt (s. o. p. 42, Anm. 2). — Zum Schlusse sei noch auf die ganze Anlage der betr. Werke verwiesen: In c. Ar. hat die Zurückweisung des *ἀγένητον* ihre notwendige Stelle innerhalb der

1) Sie stimmen allerdings nicht ganz überein.

Behandlung jener Fragen, die die Arianer an die simpliciores zu richten pflegten (I 22 ff.); in de decr. dagegen ist sie offenbar nur an den eigentlichen Gegenstand der Schrift angehängt; da Athanasius im Eingange der Ablehnung des *ἀγένητον* in c. Ar. I 30 73 B die Synode von Nicaea [1]) erwähnt hatte, lag es nahe, jenes Stück an de decr. anzugliedern.

Wenn man nun auch auf die Constatierung litterarischer Abhängigkeit wegen ihrer unausbleiblichen Unsicherheit nicht zu viel Gewicht legen darf, so dürfte doch die aus den übrigen Gründen wahrscheinliche Datierung hierdurch noch eine recht erhebliche Stütze empfangen. Für die Abfassung um 358 spricht schlechterdings garnichts. Man kann also c. Ar. I—III mit ziemlicher Bestimmtheit auf die Zeit vor 350, mit Wahrscheinlichkeit (vgl. o. p. 47) [2]), wenn auch die entschiedene Stellung des Constantius nach I 10. II 43. III 28 auffällig sein könnte, auf etwa 339 ansetzen. Die Abhandlung in Mt 11 27 ist schon benutzt (s. o. p. 40 f.).

---

§ 8b. Oratio IV. contra Arianos.

(Migne II. p. 468—525).

Inbezug auf die vierte Rede gegen die Arianer hat, wie es scheint, schon P. Felckmann [3]) Schwierigkeiten empfunden. Seine vorsichtig geäusserten Zweifel wurden indes überhört und die Einheit aller vier Reden wie etwas völlig Selbstverständliches behandelt. Wenigstens die letztere, wenn auch nicht die Echtheit

---

1) Hier ist auch nur von *οἱ ἐν Νικαίᾳ συνελθόντες ἐπίσκοποι* die Rede, de decr. 27 dagegen von *οἱ μακάριοι πατέρες*, vgl. ad Ser. II 5 616 B!

2) Vgl. die dogmengeschichtlichen Beobachtungen von Loofs, RE II³ p. 203, Z. 11 ff., wonach es wahrscheinlich ist, dass c. Ar. zwischen dem Aufenthalt in Trier und dem in Rom verfasst ist.

3) Appendix zur editio Commeliana der opp. Athanasii (Tom II) 1601 p. 46: Er bezweifelt, dass or. IV von Photius mitgerechnet sei. Alle Hss bezeugten freilich Ath. als Verfasser. Kap. 34 mache aber den Eindruck als sei es gegen Nestorius gerichtet.

von or. IV ist A. Harnack (a. a. O. II³ p. 203, Anm. 2.) aufzugeben bereit. Ähnlich scheint auch J. Fisch (a. a. O. p. 200. 548 [s. o. p. 45]) zu urteilen. J. Dräseke hat dann in ZwTh 1893, p. 290—315 („Maximus philosophus?") auch die Echtheit nachdrücklich bestritten. G. Krüger und, nach dessen Andeutungen, auch A. Robertson scheinen ihm beizustimmen (vgl. ThLZ 1893 p. 358 f.). — Fr. Lauchert hat sich (a. a. O. p. X) mit einer oberflächlichen Ablehnung begnügt, Fr. Loofs (RE II³ p. 200 f.) sein Festhalten an der Tradition begründet.

Prüfen wir zunächst auch hier die Überlieferung. In Ergänzung zu Dräsekes Bemerkungen darüber ist zu erwähnen, dass wir aus or. IV. kein einziges Citat bei Kirchenschriftstellern oder in Synodalacten finden! — Was die Handschriften anlangt, so kann die Verschiedenartigkeit der Zählung (als or. IV oder V) nach dem oben p. 44 Angeführten allerdings nicht befremden. Ebenso besagt die kahle Überschrift in cod. Reg. I Montfaucons (= Reg. 474, s. XI)[1] „*τοῦ αὐτοῦ*" wenig; selbst das Fehlen der or. IV in Montfaucons Reg. II (= Reg. 859, s. XVI in.)[2] könnte auf einem Zufall beruhen, da der betr. Codex keine Athanasiushandschrift ist. Auffallend ist dagegen, dass cod. Angl. zu or. IV keine Numerierung bietet, noch bedenklicher, dass cod. Basil. die vier Reden zählt als I. II. III. **VI**; zur Erklärung dafür verweist Montfaucon selbst (Migne II p. 9)[3] darauf, dass in einigen Hss. die meist als or. I erscheinende ep. enc. als 4te, de inc. c. Ar. (Migne II p. 981 ff.) als 5te Rede gegen die Arianer genannt wird, z. B. in cod. Felckm. anon. 5![4] Eine Bestätigung dafür liegt in einer von Montfaucon (a. a. O.) mitgeteilten Randnotiz des cod. Seg. und Gobler., auf die Dräseke p. 301 wieder aufmerksam macht: danach hat der Monophysit Severus die ep. enc. gleichfalls als or. IV bezeichnet, während

1) Catalogus codd. mss. Bibl. Reg. tom. II. Paris 1740. p. 66.

2) Im erwähnten Catalog p. 166. („Reg. I" bei Dräseke p. 302, Z. 23 ist Druckfehler).

3) Nach P. Felckmann a. a. O. p. 46.

4) Doch scheint dieser Codex nur für die Anordnung von de inc. c. Ar. an c. Ar. I—III Zeuge zu sein; d. h. er bietet wohl ep. enc. an erster Stelle. Ob er or. IV überhaupt enthält, ist aus Montfaucons Bemerkung nicht zu ersehen.

Theodorus von Pharan die jetzige or. III so nennt [1]): sicher hat also Severus unsere or. IV nicht als mit I—III zusammengehörig gekannt.

Dieser unanfechtbare Schluss Dräsekes findet nun, wie ich hinzufügen kann, seine Bestätigung in mehreren Handschriften. So fehlt die or. IV in einem Codex der Bodleiana (Roe Gr. 29) [2]), in cod. Ricc. 4 (s. XV) [3]) und in cod. Monac. 26 (s. XVI) [4]); cod. Laur. S. Marco 695 (s. XIV) [5]) enthält, ebenso wie die genannten, die ep. enc. und or. I—III an 4.—7. Stelle und bringt erst an 31ter, zwischen ad Maximum und ad Ser. III, die vierte Rede nach [6]). Auch ein alter Index opp. Athanasii in Venedig, den Montfaucon in der Bibliotheca bibl. mss. nova I 477 (Paris 1739) mitteilt, enthält nur or. I—III.! Ausser an dieser letzten Stelle — also in allen eben erwähnten Hss. — folgt auf or. III sofort de inc. c. Ar., das, wie erwähnt, in cod. Felckm. an. 5 direct als fünfte Rede auftritt. — Rechnete man die ep. enc. nicht mit, so konnte de inc. c. Ar., hinter or. III stehend, wohl auch als or. IV. c. Ar. bezeichnet werden, und auch dafür haben wir, wenn ich recht sehe, einen Beleg: Gregorius von Nazianz sagt or. 38 3 (Migne gr. t. 36. p. 320 C) zu der Beziehung des Trishagion auf die *μία ϑεότης* und *τρεῖς ὑποστάσεις*: *ὃ καὶ ἄλλῳ τινὶ τῶν πρὸ ἡμῶν*

---

1) Er hat also ep. enc. vor unserer or. I. — Dass Theodorus eine fünfte Rede (unsere vierte) überhaupt nicht kannte, folgt daraus selbstverständlich nicht (gegen Dräseke p. 302).

2) Catalogi libr. mss. Angliae et Hiberniae in unum collecti. Ox. 1697. p. 38.

3) G. Vitelli, Indice de' codice gr. Riccardiani etc.; Studi ital. di fil. class. II 1894, p. 476.

4) Cat. codd. mss. bibl. reg. Bavaricae, ed JChrL de Aretin. vol. I. tom. I (ed. J. Hardt) München 1806. p. 133.

5) E. Rostagno e N. Festa, Indice dei codici gr. Laurenziani non compresi nel catalogo del Bandini. Studi ital. di fil. class. I. 1893. p. 193.

6) Nach der Reihenfolge der Schriften und Sondereigentümlichkeiten in den Titeln scheinen diese codd. allerdings miteinander verwandt zu sein. In cod. Laur. (u. Bodl.) scheint die ältere Grundlage aller dieser codd. durch Anfügung fehlender Werke nach einer Hs. vom Typus des Seg. ergänzt. In diesem zweiten Teile ist dann in cod. Laur., wie oben erwähnt, c. Ar. IV an 31. Stelle nachgeholt. — Andererseits bilden aber auch codd. Seg., Reg. I. (474), Reg. 475 u. Gobler., die or. IV mit I—III verbinden, wohl nur Eine Gruppe. (Für Gobler. vgl. A. Robertson, Vorrede zur 2. Sonderausgabe von de incarnatione, Lnd. 1893, p. XII.)

πεφιλοσόφηται κάλλιστά τε καὶ ὑψηλότατα; dazu wird a. a. O. n. 20 nach einem Scholion bemerkt: *οἶμαι αὐτὸν Ἀθανάσιον λέγειν ἐν τῷ δ' πρὸς τὰς αἱρέσεις εἴτουν κατὰ Ἀρειανῶν*, und hinzugefügt: nec aliter sentit Nicetas[1]): in der heutigen dritten oder vierten Rede sucht man eine ähnliche Stelle vergeblich; dagegen finden wir de inc. c. Ar. 10 eine Ausführung, auf die der Scholiast sich bezogen haben wird[2]).

Wird so also ausser der ep. enc. nachweislich auch de inc. c. Ar. zu den Reden gegen die Arianer gezählt, so verliert das Zeugnis des Photius (cod. 140, s. o. p. 44) von der *πεντάβιβλος* gegen die Arianer alle Sicherheit der Beziehung auf unsere or. IV (s. o. p. 50 Anm. 3).

Das Ergebnis dieser Betrachtung der Tradition und der handschriftlichen Überlieferung ist also:

1) c. Ar. IV ist von äusseren Zeugnissen gänzlich verlassen[3]);

2) die Zusammengehörigkeit mit or. I—III ist mit ziemlicher Sicherheit zu bestreiten, weil or. IV in mehreren Handschriften völlig fehlt, und weil, wiederum nach mehreren Hss. und nach äusseren Zeugnissen, sich an or. III sofort andere Werke des Athanasius (ep. enc., de inc. c. Ar.) anschliessen[4]);

3) Danach müssen sich schon von hier aus Zweifel an der Echtheit erheben. —

Dazu kommen aus der Schrift selbst gewonnene Bedenken gegen Athanasius als Verfasser (vgl. Dräseke p. 298ff.): so die Sprache und Schreibweise, auf die Dr., vielleicht allzu vorsichtig, wenig Gewicht legt, obgleich sie von der in or. I—III stark absticht; so die Gelehrsamkeit des Verfassers, der z. B. (c. 29) zum Beweise für die Gleichung *μονογενής* = *ἀγαπητός* Homerverse heranzieht: auch wenn man die classische Bildung des Athanasius nicht so gering veranschlagt wie Dräseke, muss

---

1) Ich bin auf dies Scholion aufmerksam geworden durch eine Andeutung bei Tillemont VIII, p. 730.

2) Für die Meinung des Gregorius selbst folgt daraus natürlich nichts.

3) Dies Geschick hat aber auch c. Ar. I getroffen; ausschlaggebend ist also dieser Punkt allein nicht.

4) Von einer weiteren Behandlung der Frage nach der Zusammengehörigkeit mit or. I—III darf ich wohl absehen. Ausser einem Bruchteil der Hss. spricht nichts dafür.

doch diese Art ihrer Verwendung auffallen; endlich (Dräseke p. 298): die vierte Rede trägt ein ganz verändertes Gepräge („auf durchweg philosophischer Grundlage und mittels zwingender dialektischer Beweisführung“). Ich kann mich namentlich in diesem letzten Punkte Dräseke nur anschliessen; ein Kapitel z. B. wie das 4. oder 5., mit seinem unerbittlichen logischen Fortgang, mit seiner knappen Erörterung und Widerlegung aller theoretisch möglichen Einwände ist bei Athanasius beispiellos. Die Kürze und Prägnanz des Ausdrucks sticht, im Zusammenhang mit der Dialektik, von der Breite bei Athanasius stark ab und giebt auch solchen Stellen, die inhaltlich durchaus zu seiner Auffassung passen, ein verändertes Aussehen, z. B. c. 6 476 B f.: *οὐ γὰρ ὁ λόγος ἐνδεὴς ἦν ἢ γέγονε πώποτε· οὐδὲ πάλιν οἱ ἄνθρωποι ἱκανοὶ ἦσαν ἑαυτοῖς διακονῆσαι ταῦτα· διὰ δὲ τοῦ λόγου δίδοται ἡμῖν· διὰ τοῦτο ὡς αὐτῷ διδόμενα ἡμῖν μεταδίδοται· διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ὡς αὐτῷ διδόμενα εἰς ἡμᾶς διαβῇ. ἄνθρωπος γὰρ ψιλὸς οὐκ ἂν ἠξιώθη τούτων· λόγος δὲ πάλιν μόνος οὐκ ἂν ἐδεήθη τούτων κτλ.* In alledem ist kein Gedanke, zu dem sich nicht Parallelstellen bei Athanasius reichlich aufweisen liessen, aber die Form ist eine ganz andere.

Dem Bedenken, das sich daraus ergiebt, suchen Fisch und Harnack (a. a. O.) durch die Annahme abzuhelfen, dass c. Ar. IV nur ein Entwurf sei[1]). Dadurch würde sich allerdings die auffällige Knappheit z. T. erklären; manche Stellen machen geradezu den Eindruck, als wolle der Verf. sich nur durch eine vorläufige Notiz den Gedankengang für eine künftige Ausführung andeuten, z. B. c. 3 472 B *τὸ αὐτὸ δὲ καὶ περὶ ‚δυνάμεως‘*; c. 4 473 B *τὸ αὐτὸ δὲ καὶ περὶ ‚υἱοῦ‘*, vgl. 16 489 B; dahin könnte man allenfalls auch die kurzen zeitwortlosen Sätze wie c. 15 f. 489 A rechnen. Als Abbreviatur liesse sich das kahle *ἰδιοποιεῖται* c. 22 500 C und das einfache *ἕνωσις* zur Bezeichnung der Incarnation (c. 32 517 A u. ö.) verstehen; auch der abrupte Anfang von c. 1. 5. 9. 31 würde so erklärlich.

Aber wenn man auch in der Widerlegung der Arianer c. (1) 4—8 vielleicht nur eine Skizze sehen könnte, so ist doch die

1) Auch Newman sah darin nur eine ungeordnete Materialiensammlung (W. Bright in DChr. B. I p. 196).

Auseinandersetzung mit Sabellius (Marcellus) c. 8—29 keineswegs ein blosser Entwurf, und da die Prägnanz des Ausdrucks auch in diesem Teile herrscht, so muss sie als schriftstellerische Manier des Verfassers gelten. Weiter ist auch die „Dialektik der Beweisführung“ nicht durch die Fisch-Harnacksche Hypothese erklärt: ein Mann, der in seinen Vorarbeiten so streng logisch vorgeht, der so, wie es in c. 4 472 C f. geschieht, Teile und Unterteile gliedert, wird schwerlich in seinen ausgeführten Werken eine „aphoristische, nicht streng systematische Aneinanderreihung der Gedanken“ (Sträter a. a. O. p. 77) bieten! Wer, wie Athanasius, alle Gegner, Arianer wie Antiochener (vgl. ep. ad Adelph.) als Eine Grösse behandelt, deren gemeinsames Kennzeichen die Herabwürdigung des Logos ist, hält nicht die feinsten Nüancen ihrer Lehren, auch nicht in einer Skizze, so auseinander wie unser Verf. in c. 15 488 C. 20—22. 21 500 B f.!

Die erwähnte Hypothese leistet also nicht, was sie soll, und der Einwand gegen die Echtheit bleibt unentkräftet.

Endlich noch die „Lehrbesonderheiten“! Mit dem, was Dräseke hierüber p. 308 ff. anführt, vermag ich mich freilich nicht zu identificieren: dass Sabellius als Vorläufer des Marcellus und nicht der Arianer (!) inbetracht kommt, ist seit Zahn (Marcellus v. Ancyra, Gotha 1867 p. 199 ff.) unbestreitbar. Aber andere Abweichungen von der Anschauung des Athanasius sind bedeutsam. Ich beschränke mich auch hier wesentlich auf die Logoslehre und die Christologie. Für die erstere kann ich auf Loofs RE II³ p. 203, Z. 21—28 verweisen: Loofs führt hier aus, dass in den 4 Reden gegen die Arianer neben einer durch abendländische Einflüsse veranlassten neuen Terminologie die alte z. B. bei dem Begriffe *ὑπόστασις* noch nachwirke: es sei z. T. noch = Einzelwesen: Die sechs Stellen, die er als Beweis heranzieht, und die allerdings jene Deutung vertreten, sind sämtlich der or. IV entnommen! — „Noch offenbarer ist das Nachwirken einer ältern ... von Ath. später aufgegebenen Terminologie bei den das Wesen des Sohnes im Verhältnis zu dem des Vaters charakterisierenden Aussagen“ (a. a. O. Z. 28 ff.): Athanasius bringt das *ὁμοούσιος* nur einmal in or. I und zweimal in or. IV, und der beliebteste Ausdruck ist *ὅμοιος τῷ πατρί*: Loofs führt eine Fülle von Beispielen an, und die Thatsache ist auch unleugbar: aber eben dieses *ὅμοιος*, das in or. I—III so bevorzugt ist, fehlt in

der ganzen or. IV vollständig! — Also ὑπόστασις in der angegebenen Bedeutung nur in der vierten, ὅμοιος nur in der ersten bis dritten Rede: Die Vermutung liegt mindestens nahe, dass wir es eben mit der Terminologie zweier verschiedener Verfasser zu thun haben![1])

Inbezug auf die eigentlich christologischen Anschauungen muss ich leider auch hier dem zweiten Teil der Arbeit vorgreifen. Bei Athanasius wird, sicher von in Mt. 11 27 bis zu ad Epict., die menschliche Seite des Herrn stets als σῶμα oder σάρξ bezeichnet; beides findet sich zwar auch häufig in or. IV, aber daneben der sonst gemiedene Ausdruck ἄνθρωπος, ja ὅλος ἄνθρωπος (s. u. §§ 20. 23)! Während weiter Ath. mit „Christus" unbedenklich auch den präexistenten Logos meint, finden wir hier daneben die ausdrückliche Erklärung (wie in c. Apoll.) τὸ τοίνυν συναμφότερον νοῶμεν τὸν Χριστόν, λόγον τὸν θεῖον ἡνωμένον τῷ ἐκ τῆς Μαρίας ἐν τῇ Μαρίᾳ (c. 34 520 B u. ö.; vgl. u. §§ 34. 36). — Unter „Jesus" versteht Athanasius nach seiner stricten Aussage den menschgewordenen Logos, c. Ar. IV dagegen den „Menschen aus Maria" (36 524 B; vgl. exp. fid. u. sermo m.; s. u. §§ 23 u. 34). — Für die Vereinigung des Logos mit seiner menschlichen Seite verwendet c. Ar. IV 30 ff. mit auffallender Vorliebe das Wort ἕνωσις, das sich bei Athanasius m. W. nur einmal (ad Epict. 9; daneben aber in c. Apoll.) findet (s. u. § 29) u. ä. m.[2])

Man könnte einwenden: wenn c. Ar. IV aus dem Zusammenhang mit c. Ar. I—III gelöst werde, so hätten wir hier vielleicht ein anderes Stadium in der Entwicklung des Athanasius, und statt aus den christologischen Formeln Verdachtsmomente zu entnehmen, müsse man vielmehr erst aus c. Ar. IV die Anschauung des Athanasius erheben. Aber dieser Einwand wäre nur dann richtig, wenn c. Ar. IV zu einer Zeit geschrieben wäre, aus der wir keine deutlicheren Zeugen für die Gedanken und Termini des Ath. haben: Marcellus aber veröffentlichte sein Werk 335;

---

1) Damit fällt natürlich Loofs' gut begründete These von der Entwicklung in der Lehre des Ath. vom Logos nicht hin.

2) Die andersgeartete Terminologie findet sich überwiegend in dem letzten Teil, c. 30—36, der sich gegen „Samosatener" wendet. Dieser Abschnitt beginnt abrupt. Ich möchte wenigstens die Möglichkeit seiner Abtrennung andeuten; für sehr wahrscheinlich halte ich sie nicht.

dass eine Schrift gegen ihn nicht im Abendland geschrieben sein wird, ist anzunehmen. Von 335—337 (Nov.) war Athanasius in Trier; 339 (März)—346 in Rom u. s. w. Nehmen wir die Zeit nach 346, so rückt or. IV in die Nähe von de sent. Dion., de decr. u. a.; setzen wir sie auf 338, so collidiert ihre Anschauung mit der von in Mt 11 27 und von c. Ar. I—III: dies zeitliche Zusammenfallen aber wird, nach den dargelegten Lehrunterschieden, ihrer Echtheit tödlich[1]). —

Ich fasse zusammen, was sich für die Frage der Authentie ergeben hat:

1) Durch die Überlieferung ist die Einheit von c. Ar. IV und I—III unwahrscheinlich, die Echtheit von c. Ar. IV zweifelhaft gemacht.

2) Gedankengang und Stil in c. Ar. IV erwecken sehr starke Bedenken.

3) Eigentümlichkeiten der Lehre und ihrer Formulierung sprechen gegen Athanasius als Verfasser.

Mit Rücksicht auf die nicht zu leugnenden mannigfachen Berührungen mit dem Gedankenmaterial des Athanasius würde man, wenn man die Unechtheit zugiebt, doch am besten c. Ar. IV einem Schüler oder Arbeitsgenossen des Athanasius zuschreiben. Maximus philosophus, an dessen 381 dem Gratian überreichten de fide adv. Arianos liber Dräseke denkt (p. 312f.), ist durch die Tendenz der Schrift gegen Marcellus und durch die Bezeichnung der Arianer als *οἱ περὶ Εὐσέβιον* (c. 8) ausgeschlossen[2]); die letztere führt doch wohl (vgl. Loofs RE II³ p. 201) auf die Zeit vor dem Tode des Eusebius, d. h. vor 431/2. Andererseits setzt die Verzweigung der Marcellischen Lehre c. 15. 20ff. — wenn es sich nicht etwa nur um verschiedene Ausdrücke bei Marcellus resp. um Consequenzmachereien des Verf. handelt, — voraus, dass man nicht mehr in allernächster Nähe seines ersten

---

1) Auch wenn man c. Ar. I—III später ansetzt, ändert sich wenig. In Mt. 11 27 und schon de inc. stimmen zu auffallend mit den übrigen Schriften zusammen. (Vgl. o. p. 15. 27 u. § 46).

2) Die scheinbare Stütze, die Dräseke durch die erwähnte Zusammenstellung von ad Maximum u. c. Ar. IV im cod. Laur. S. Marco 695 (s. o. p. 52) erhält, ist unbrauchbar, weil jene Zusammenstellung augenscheinlich auf einem Zufall beruht.

Auftretens stand. Die Zeit um 340 ist danach die wahrscheinlichste. — Die Person des Verf. wird sich kaum ermitteln lassen [1]).

---

§ 9. Ad Serapionem epistolae IV.

(Migne II p. 525–676).

Die heutige Reihenfolge dieser Briefe ist erst durch Montfaucon aufgrund mehrerer Handschriften hergestellt, mindestens für ep. I—III unbedingt mit Recht; denn ep. II u. III, die zweifellos eine Einheit bilden und nur durch ein Versehen getrennt sein können, wollen ausdrücklich nur ein Auszug aus einer früheren Schrift sein, und damit ist, wie der Inhalt von ep. III zeigt, ep. I gemeint. Athanasius hat also auf Bitten des Serapion (I 1) zuerst zur Widerlegung der „Pneumatomachen" ep. I geschrieben; der Bitte um eine verkürzte Wiedergabe kommt er in ep. II u. III nach, indem er in ep. II dem Abschnitte über den hlg. Geist einen solchen über Christus voranstellt: *οἵαν γὰρ ἔγνωμεν ἰδιότητα τοῦ υἱοῦ πρὸς τὸν πατέρα, ταύτην ἔχειν τὸ πνεῦμα πρὸς τὸν υἱὸν εὑρήσομεν* (III 1, vgl. III 3 a. E.). Geschrieben sind diese Briefe nach I 1 u. 33 *ἐν τῇ ἐρήμῳ,* also zwischen 356 und 361. — Benutzt ist in ep. II vor allem c. Ar. III, daneben stellenweise de decretis Nic. synodi. Zweifel an der Echtheit können kaum auftauchen. —

Fassen wir ep. IV ins Auge, so ist zu unterscheiden zwischen c. 1—7 u. 8—23. Auch diese beiden Stücke sind erst von Montfaucon aneinandergerückt, m. E. mit Unrecht.

c. 1—7 ist nach c. 1 die Antwort auf einen neuen Brief des Serapion: Trotz aller vorangegangenen Abweisungen kommen die Gegner jetzt mit neuen lächerlichen Einwänden; sie behaupten:

---

1) Der Schluss, c. 30ff., kämpft gegen ähnliche Gegner wie z. T. ad Epict. (s. u. p. 68) und zeigt mehrfache Berührungen mit c. Apoll.; falls er abzutrennen wäre (s. o. p. 56, Anm. 2), würde man gut thun, ihn mit dieser Schrift zusammenzustellen. — Wenn Dräseke mit Recht den Didymus als Verf. von c. Apoll. I vermutet, so könnte von ihm, der seit 340 Lehrer der Katechetenschule in Alex. war, vielleicht auch c. Ar. IV um 340 stammen (?).

ist der hlg. Geist kein Geschöpf, so ist er Sohn und des Logos Bruder; betont man aber, dass der hlg. Geist alles vom Sohne empfängt, so sagen sie: dann sei Gott der Grossvater des hlg. Geistes. Bekämpft wird diese Sophisterei wesentlich durch den Hinweis darauf, dass man sich vor der Terminologie der Schrift zu beugen habe. — Auffällig ist, dass, trotz des wiederholten *νῦν* u. s. w. in c. 1, der gleiche Einwand schon in ep. I 15f. zurückgewiesen ist. Da indes IV 1 auf die ausführlichere Polemik in ep. I u. s. w. zurückblickt, so wird auch hier die von den Benedictinern angenommene Reihenfolge aufrecht zu erhalten sein.

Anders steht es mit IV 8—23. In den Hss. ist es meist separat erhalten. Eine Ausnahme machen nach Montfaucon cod. Seg. und Reg.; beide enthalten nur am Rande den Sondertitel (*τοῦ αὐτοῦ*) *περὶ* (*τοῦ*) *εὐαγγελικοῦ ῥητοῦ κτλ.* Gobl. und Felckm. 1 haben *πρὸς τὸν αὐτὸν Σεραπίωνα,* Felckm. 2 hat keine Überschrift; Angl. u. Bas. dagegen benennen es . . *Ἀθανασίου* . . *εἰς τὸ ῥητὸν τοῦ εὐαγγελίου: ὃς ἂν εἴπῃ κτλ.* (Mt. 12 32); unter demselben Titel wird es eingeführt in den Acten des Laterankoncils von 649 (Mansi X, p. 1104). — Danach kann man an der Zusammengehörigkeit mit ad Ser. IV ernstlich zweifeln. Montfaucon führt als seine Gründe nur an (Migne II p. 527 und 647): es folge in allen Hss. auf die ep. IV, und der Anfang (*περὶ δὲ οὗ γράφων ἐδήλωσας*) zwinge zu jener Angliederung. Aber selbst in cod. Seg. und Reg., die für ihn die Grundlage bilden, schliesst IV 7 mit einer Doxologie! Ausserdem ist die Behauptung, dass alle Handschriften die erwähnte Reihenfolge haben, falsch. Nicht nur, dass IV 8ff. unter dem Titel *εἰς τὸ ῥητὸν κτλ.* sich auch in einer Handschrift findet, die keinen der andern Briefe enthält [1]): auch in Codices, die alle vier Briefe bringen, erscheint IV 8ff. mit der angeführten abweichenden Überschrift als Sonderstück; so in cod. Laur. S. Marco 695 [2]), Ricc. 4, Mon. 26, Bodl. Roe Gr. 29 im Anschluss an c. Apoll. I, im Venediger Catalog [3]) hinter c. Ar. III. Die Überlieferung ist also der Zusammenstellung keineswegs sehr günstig. — Dass IV 8 mit der Partikel *δέ* einsetzt,

---

1) Bibl. Laur. Plut. IV cod. XX s. XII. (vgl. o. p. 28, Anm. 1).

2) Hier findet es sich allerdings in der zweiten Hälfte (vgl. o. p. 52, Anm. 6) noch einmal, und dann in Verbindung mit ep. III u. IV 1—7.

3) Zu allen diesen Stellen vgl. o. p. 52.

beweist natürlich nicht mehr, als dass es wohl an eine andere Schrift, nicht, dass es gerade an ad Ser. IV 1—7 anzuhängen ist. Montfaucon meint seine These damit stützen zu können, dass Athanasius in ep. I und III eben die Stelle Mt. 12 32 angeführt habe; Serapion habe sich darum nach ihrer genaueren Bedeutung erkundigt u. s. w. Aber der Inhalt unseres Stückes macht diese Vermutung hinfällig: nicht die geringste Andeutung taucht im ganzen Abschnitt auf, dass der Verf. Pneumatomachen zu Gegnern hat: Die Sünde wider den hlg. Geist, die ihnen in ep. I und III vorgeworfen wird, bedeutet hier die Lästerung der Gottheit und Menschheit Christi zugleich (IV 17). Ist diese rein christologische Fassung zur Zeit von ad Ser. I—IV 7 denkbar?

Dazu kommt der Schluss IV 23 676 B, wo der Verf. die Hoffnung ausspricht, der Briefempfänger werde jetzt ein besseres Verständnis des Evangelienwortes (Mt. 12 32) und der Psalmen gewonnen haben: in der ganzen ep. IV aber sind bis dahin nur beiläufig vier Psalmstellen citiert (c. 3. 5. 16)! Die von Montfaucon entdeckte Einheit mit IV 1—7 ist darum m. E. unbedingt aufzugeben.

Etwas Bestechendes hat Tillemonts Vermutung (VIII, p. 257), wegen der erwähnten Anspielung auf die Psalmen unseren Abschnitt mit der epistola ad Marcellinum (Migne III, p. 9—45) zusammenzustellen. Mehr als blosse Möglichkeit ist freilich auch das nicht. Aus IV 8—23 selbst lässt sich nur entnehmen, dass die Gegner Arianer, Christomachen sind (22 673 C), und dass der Kampf um die Lehre von der Homousie des hl. Geistes wohl noch nicht entbrannt ist.

Einige Bedenken könnten sich aus der für Athanasius reichlich pathetischen Sprache (z. B. c. 8. 12. 14) ergeben; auch dass ein Mann seiner Stellung sich nach Empfang der Anfrage erst bei Origenes und Theognost nach der Erklärung umsieht, dass er sich ihnen gegenüber lediglich als Schüler weiss und seine eigene Deutung nur als den „tieferen Sinn“ der ihrigen zu geben wagt (c. 12 652 C), ist auffällig. Doch scheinen mir diese Gründe nicht ausreichend, um die Echtheit zu bezweifeln. —

§ 10.

Die epistola de synodis Arimini et Seleuciae habitis stammt von 359, die vita Antonii nach A. Eichhorn (Ath. de vita ascetica test. coll. Halle. Diss. 1886 p. 53ff.) wohl von 357. — Der tomus ad Antiochenos, geschrieben im Namen des alex. Concils von 362, ist, wie p. 30 nachgewiesen, schon von Petrus von Alex. citiert. Dass sich das 7. Kapitel gegen Apollinarius richte, ist mit Recht fast allgemein aufgegeben: die angegriffene These ist auch Eigentum der Arianer. Harnack (II³ p. 316) hält freilich die frühere Annahme aufrecht, unter missverständlicher Berufung auf Dräseke; der letztere (TU VII 3 4. 1892, p. 28) meint, es wende sich gegen (auch von Apoll. u. seinen Gesandten verurteilte) Schüler oder Anhänger des Apollinarius, die die Homousie des Leibes mit dem Logos vertraten. Davon deutet der tomus nichts an; ebensowenig der Brief des Apollinarius an Basilius (Dräs. p. 118). Die Identificierung der alex. Synode von 362 mit der von Epiphanius h. 77 2 erwähnten gegen diese „Schüler des Apoll.“ (Voigt, p. 308; Dräseke, p. 28) ist durch nichts gerechtfertigt. —

---

§ 11. De incarnatione dei verbi et contra Arianos.

(Migne II p. 981—1028).

Diese Schrift ist schon vor Montfaucon dem Athanasius ab- und dem Apollinarius zugesprochen worden. Auch Tillemont (VIII p. 715) hat erhebliche Bedenken, entscheidet sich aber zum Schlusse mit Montfaucon für die Echtheit. Gegen die letztere erklären sich F. Chr. Baur (a. a. O. p. 587 Anm. 3); W. Möller (RE I² p. 747; Lehrb. d. KG. I Frbg. 1889. p. 399, vgl. dazu Loofs a. a. O.); W. Bright (DChr B I p. 200) und Fr. Loofs (RE II³ p. 202); für dieselbe Fessler-Jungmann I. p. 408, O. Bardenhewer (Patrologie, Frbg. 1894. p. 235) und Fr. Lauchert (a. a. O. p. XI Anm. 1), die letzteren unter Ansetzung auf + 365, d. h. ungefähr gleichzeitig mit de trinitate et spiritu sancto. (s. u.)

Citiert wird das Werk schon von Theodoret als *λόγος* resp. *τόμος πρὸς Ἀρειανούς* (Dial. II u. III; opp. IV p. 138 u. 241),

von Gelasius als „de incarnatione“ (Max. bibl. Lugd. VIII p. 706), von Facundus an einer von Montfaucon übersehenen Stelle (ed. Sirmond. Paris 1629. p. 109f.) als liber de trinitate, von der Lateransynode als *περὶ τριάδος καὶ σαρκώσεως λόγος κατὰ Ἀπολλιναρίου;* in den Acten der 6. ökum. Synode von Ephraem von Antiochien als *περὶ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας ἤγουν ἐπιφανείας τοῦ θεοῦ λόγου,* und weiter von derselben Synode als *περὶ τριάδος καὶ σαρκώσεως;* ähnlich bei Joh. Damascenus.

In den Hss. ist es entweder an de incarnatione contra Paulum Samos. (Migne IV p. 89ff.) oder an c. Ar. III (s. o. p. 52) angegliedert. Die Überschrift variiert auch hier stark. Das „*περὶ τριάδος*“ einiger Väter scheint allerdings ganz zu fehlen. Basil., Felckm. 3 u. 5 haben: *περὶ τῆς ἐνσάρκου ἐπιφανείας τοῦ θεοῦ λόγου καὶ κατὰ Ἀρειανῶν*; Seg. bietet: *περὶ τῆς τοῦ μονογενοῦς λόγου ἐνανθρωπήσεως κατὰ Ἀρείου καὶ Ἀπολλιναρίου;* ähnlich Anglic.; mit Auslassung des Namens „Arius“: Gobler. u. Felckm. 1; Felckmanns zweiter anonymer Codex hat: *ἕτερος τοῦ αὐτοῦ κατὰ Ἀρειανῶν καὶ ὅσοι ἕπονται τὰ Ἀρείου*[1]). — Auf diesen Überblick ist unten zurückzukommen.

Die Einwendungen gegen die Echtheit des Tractates berufen sich in erster Linie auf c. 10 1000B: *εἷς θεὸς ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι* und c. 8 996C: *θεὸς σαρκοφόρος.* Beides sei für Athanasius unmöglich. Für das erstere ist dies m. E. unbedingt zuzugeben, wenn, wie der trinitarische Mittelteil zu verlangen scheint, die Schrift + 365 verfasst ist. Dass auf der alexandrinischen Synode von 362 das Reden von 3 Hypostasen als erlaubt hingestellt ist (tom. ad Ant. 5), ist kein Gegenbeweis, denn noch in der epist. ad Afros 4 (Migne II p. 1036B) setzt Ath. ausdrücklich *ὑπόστασις* mit *οὐσία* gleich, wie vorher in de decr. 27 465B, während er allerdings in seiner früheren Zeit (vgl. in Mt. 11 27 c. 6) von 3 Hypostasen gesprochen zu haben scheint. Weniger stichhaltig ist die Berufung auf den apollinaristischen Klang des Wortes *σαρκοφόρος*: zwar kann es hier nicht wie Migne II p. 1325A aus *σάρκα φορῶν* verderbt sein, sondern ist

1) Dieselbe Überschrift hat cod. Mon. 26, fol. 224 u. Ricc. 4, fol. 169, vermutlich auch Laur. S. Marco 695, Bodl. Roe Gr. 29 (vgl. oben p. 52): Felckm. 2 scheint also dieser Gruppe anzugehören. Nach A. Robertson, Ausgabe von de incarnatione² Lnd. 1893 p. XII ist Felckm. 2 von Wallis identificiert.

wegen des parallelen *πνευματοφόροι* ursprünglich; aber es kann eben in dieser Parallele gelegentlich gebildet sein. — Endlich erhebt W. Bright (l. c.) noch den Einwand, Joh. 14 28 werde hier (c. 4) anders gedeutet als in c. Ar. I 58 a. E. u. III 7, nämlich auf den menschgewordenen statt auf den ewigen Logos. Aber an jenen beiden Stellen hat Ath. sich mit Joh. 14 28 nicht ausdrücklich beschäftigt, und die Verschiedenheit in der Erklärung einer einzelnen Stelle kann gerade bei ihm überhaupt kein ausschlaggebendes Gewicht haben.

Es bleibt danach nur der an erster Stelle genannte Grund übrig. Auch seine Bedeutung würde stark herabgemindert, wenn eine frühere Datierung als ± 365 möglich wäre — oder wenn die „3 Hypostasen" garnicht der ursprünglichen Schrift angehörten. Für das letztere aber lassen sich erhebliche Argumente beibringen: Schon der blosse Aufriss des Ganzen macht die trinitarische Partie verdächtig; c. 1—8 ist durchaus christologisch und schliesst mit den Worten *αὐτὸς οὖν ὁ ἀληθινὸς καὶ φύσει υἱὸς τοῦ θεοῦ τοὺς πάντας ἡμᾶς φορεῖ, ἵνα οἱ πάντες τὸν ἕνα φορέσωμεν θεόν.* cap. 9 setzt dann unvermittelt[1]) ein: *ἀσεβὲς οὖν ἐστι κτιστὸν ἢ ποιητὸν λέγειν τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ.* Im Folgenden beginnt nun eine Aufzählung von biblischen Belegen dafür, dass dem hlg. Geiste dieselben Prädicate zukommen wie dem Vater und dem Sohne (bis c. 19 1017 A); nur c. 11—12 werden plötzlich wieder christologisch, und zwar geben sie eine zum grossen Teil wörtliche Wiederholung der cap. 2—6 i. A; von c. 19 1017 A an ist dann gleichfalls alles christologisch, mit Ausnahme eines kleinen Satzes c. 19 1017 B und des Schlusses von c. 19 1017 C f.; der letztere ist hier ganz offenbar eingeflickt, und ebenso lässt sich 1017 B ohne Schwierigkeit herauslösen.

Dieser Überblick über den Gang der Abhandlung erweckte mir schon Zweifel, bevor ich darauf aufmerksam wurde, dass c. 9—19 weithin wörtlich mit dem Dubium „de trinitate et spiritu sancto" übereinstimmen; schon Migne II p. 1207 n. 27 u. 1213 n. 30 ist auf diese Verwandtschaft aufmerksam gemacht[2]), aber sie geht viel weiter, als dort angegeben ist.

---

1) Die nebensächliche Erwähnung des hlg. Geistes c. 8 997 A kann kaum als Anknüpfungspunkt gelten.

2) Vgl. auch Fessler-Jungmann I p. 408.

Auch von der durchgängigen Berührung in den Citaten und ihrer Gruppierung abgesehen ist an der Benutzung des einen durch den andern nicht zu zweifeln: wörtlich stimmt c. 13 1005 B (*καὶ ὅταν λέγῃ*) bis C (*ἐγεννήθησαν*) mit de trin. 11 1201 C bis 12 1202 A (zum Schluss auszugartig) überein. Darauf wird in c. 13 1005 C ebenso wie in de trin. 12 1202 B die Lüge des Ananias als Beispiel herangezogen; die beiden Citate am Schlusse von c. 14 1008 C f. finden sich mit dem gleichen Zwischensatze in de trin. 5 1195 B f.; cap. 17, der Beweis, dass Gott Vater, Sohn und hlg. Geist Führer und Berufer ist, steht bis auf das Citat Gal. 1 11 (p. 1013 B) ebenso in de trin. 9 a. E. 1199 B. 10 1200 B f., woran sich sofort c. 18 = de trin. 11 (die Propheten reden im Namen des Vaters u. s. w.) anschliesst. Endlich kehrt der Schlusssatz von c. 19, den wir oben als eingesprengt bezeichneten, in de trin. 21 1216 B wieder.

Nun ist freilich die Echtheit von de trinitate et spiritu sancto, das nur lateinisch erhalten ist, zweifelhaft, und ich vermag sie, so wahrscheinlich sie mir ist, nicht zu erweisen (s. u.). Jedenfalls aber gehört diese Schrift noch der Mitte des 4. Jahrh. an, und dafür, dass nicht sie von de inc. c. Ar. abhängig ist, spricht schon, dass in ihr die betreffenden Stücke meist in einem grösseren Zusammenhange stehen, während de inc. c. Ar. 9 ff. geistlos und ohne innere Verknüpfung nur die einzelnen Prädicate für jede der drei göttlichen Hypostasen nachweist [1]); dazu kommt der Verdacht, der sich gegen de inc. c. Ar. schon aus dem Aufbau erhob, und endlich der Titel.

Tillemont a. a. O. erklärt die Überschrift (s. o. p. 62) für nicht zutreffend; die Tendenz der Schrift liege im Nachweise der Homousie der drei Hypostasen, und die Beziehung der menschlichen Aussagen auf den fleischgewordenen Logos sei nur Ein Mittel zur Durchführung jenes Gedankens. Dass diese letzte Behauptung verfehlt ist, wird bei der Lectüre ohne weiteres klar; aber richtig ist, dass der handschriftliche Titel *περὶ ἐνανθρωπήσεως* u. ä. zu der Schrift, wie sie uns vorliegt, schlecht passt, während das in den späteren Citaten überlieferte *περὶ τριάδος καὶ σαρκώσεως* oder *π. σαρκώσεως καὶ τριάδος* (Joh. Damasc.) dem Inhalte genau entspricht. Wenn trotzdem, wie in allen Hss., auch bei

1) Etwa wie die unechte katechismusartige Abhandlung de communi essentia patris et filii et spiritus sancti (Migne IV p. 29 ff.).

Theodoret und Gelasius, (die ihre Excerpte nur dem christologischen Teile entnehmen,) in der Überschrift jede Beziehung auf eine trinitarische Partie fehlt, und wenn der Name de trinitate zuerst bei Facundus auftaucht, so ist es auch von hier aus nicht unwahrscheinlich, dass die mittleren Kapitel dem ursprünglichen Werke nicht angehören.

Nimmt man alles, den Aufbau, die Berührung mit de trin. et spiritu sancto, und die Geschichte des Titels zusammen, so wird die Ausscheidung von c. 9—19 i. A. kaum noch auf Bedenken stossen können. Offenzuhalten ist dabei die Möglichkeit, dass auch in c. 9 (zweite Hälfte), 11 u. 12 (s. o. p. 63) noch einiges ursprüngliche Gut aufbewahrt ist; allenfalls wäre aber auch c. 19 1017 A (*οὐ γάρ ἐστι δεύτερος θεός*) als directe Fortsetzung zu c. 8 (*ἵνα.. τὸν ἕνα φορέσωμεν θεόν*) begreiflich. — Damit fällt dann auch der erheblichste Anstoss in c. 10: *μία θεότης καὶ εἷς θεὸς ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι* fort.

Ist denn nun der Rest Athanasianisch?

Der Ausdruck *σαρκοφόρος* c. 8 ist, wie erwähnt, bei Ath., der so häufig von *σάρκα φορεῖν* redet, nicht unerklärlich, wenn auch singulär; auch aus dem *ἄνθρωπος τέλειος* (ibid., p. 996 C) lässt sich nichts gewinnen. Er spricht nicht, wie Montfaucon (p. 983) will, gegen Apollinarius, denn es heisst nicht, der Logos habe einen vollkommenen Menschen angenommen, sondern *ἑνωθεὶς σαρκὶ γέγονε σάρξ, ἄνθρωπος τέλειος* (s. u. p. 91 f.); ebenso gut ist er aber auch bei Athanasius verständlich (vgl. c. Ar. III 55 437 B *σὰρξ ἐγένετο καὶ γέγονεν ἄνθρωπος*). — Von anderer Seite her ist trotzdem die Echtheit anfechtbar: c. 5 a. E. 6. 12. 20. 21 wird nämlich zur Erklärung für die bei Ath. so häufig wiederkehrende These, dass die menschlichen Widerfahrnisse nicht dem Logos, sondern uns gelten, der Gedanke herangezogen, dass die Christenheit = Kirche sein Leib ist, wir alle Einer in Christus; von hier aus wird u. a. Prov. 8 22, 1 Kor. 15 24—28, Act. 2 36 erklärt; ja, c. 21 1021 A heisst es geradezu: *οὐ περὶ τῆς θεότητος αὐτοῦ λέγει, ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν, ἀλλὰ περὶ τῆς ἀνθρωπότητος αὐτοῦ, ἥτις ἐστὶ πᾶσα ἡ ἐκκλησία, ἡ ἐν αὐτῷ κυριεύουσα καὶ βασιλεύουσα μετὰ τὸ αὐτὸν σταυρωθῆναι κτλ.*! Bedenkt man, wie unsicher Ath. in der Bestimmung des Überganges der Heilsthatsachen vom Herrn auf uns ist, wie er dabei nicht über den Hinweis auf die *συγ-*

γένεια τῆς σαρκός u. ä. hinauskommt und den Gedanken *σῶμα κυρίου = ἐκκλησία* nur hie und da gelegentlich streift, ohne sich seiner Bedeutung für die Lösung des vorliegenden Problems bewusst zu werden (vgl. p. 105f.): dann wird man doch zögern müssen, ihn auch für den Verfasser dieser Schrift zu halten, dem eben jene Vorstellung zur befreienden Zauberformel geworden ist: es ist kaum anzunehmen, dass er in sämtlichen anderen Werken auf den einmal mit solcher Energie aufgegriffenen Ausweg sollte verzichtet haben, ohne an seine Stelle etwas Besseres setzen zu können.

Dazu kommen, bei aller Übereinstimmung mit den Grundanschauungen des Ath. vom Heile, doch noch mehrere Abweichungen im Einzelnen. So ist c. 4 989 C *ὁμοούσιος* mit *κατὰ φύσιν ἴσος*[1]) zusammengestellt, während Athanasius schon in c. Ar. von *ταὐτότης τῆς φύσεως, μία φύσις* u. s. w. redet; selten ist bei ihm auch die Unterscheidung von *σάρξ* und *πνεῦμα* (statt *θεότης* u. ä.) in Christus, die de inc. c. Ar. 22 1024 B. 11 1004 A auftritt. — Vor allem aber muss die Auslegung von 1 Kor. 15 24 ff. auffallen, wonach Gott bis zur Unterwerfung aller durch Christus *ὡς δι' ἀνθρώπου σωτῆρος*, nachher nur durch ihn *ὡς διὰ λόγου θεοῦ* herrscht (c. 20 1021 A). Es scheint also, dass der Logos sich, wie nach Marcellus[2]), dann „seiner menschlichen Natur wieder entkleidet" (s. u. § 45).

Auch wenn man auf die m. E. kaum zu leugnende Verschiedenheit der Sprache kein Gewicht legt, wird man daher am besten unsere Schrift auch nach der Ausscheidung des mittleren Teils unter den Dubia belassen. Ganz ausgeschlossen ist ihre Echtheit nicht. Dass sie dem 4. Jahrh. angehört, ist sicher, denn die Gegner sind Anhomoier (c. 1 985 A). Allenfalls können in c. 8 (*σαρκοφόρος*; auch die erwähnte Gegenüberstellung von *πνεῦμα* u. *σάρξ*) apollinaristische Anklänge gefunden werden, aber sie sind wenig belangreich. —

1) Durch die Anlehnung an Phil. 2 6 dürfte es kaum genügend erklärt sein, da den Verf. nichts zwingt, das „Gottgleichsein" in die *φύσις* zu verlegen.

2) Vgl. Th. Zahn, Marcellus v. Ancyra. Gotha 1867, p. 180.

§ 12. Epistola ad Afros episcopos.

(Migne II p. 1027—1048).

Erwähnt wird eine Synode unter Damasus und mehrere andere Conciliabula. Danach ist die Datierung auf ± 370 wahrscheinlich (Montfaucon: 369, vgl. Loofs RE II³ p. 200). In c. 5f. ist de decr. 19f. stark benutzt. — Die Gegner sind nicht Anhomoier, sondern Homoier, die aufgrund der nicischen Formel von *οὐσία* und *ὑπόστασις* nichts wissen wollen (c. 4 1036 A f. 7 1041 A). Demgegenüber betont Athanasius in diesem Synodalschreiben die Alleingenugsamkeit des Nicaenums (besonders c. 2!). Wichtig ist, dass er dabei mit voller Schärfe *οὐσία* und *ὑπόστασις* identificiert (c. 4 1036 B). —

---

§ 13. Epistolae ad Epictetum, ad Adelphium, ad Maximum philosophum.

(Migne II p. 1047—1069; 1069—1084; 1083—1089).

In den Hss. und älteren Ausgaben stehen diese drei Briefe nicht zusammen. Tillemont datierte denn auch ad Max. auf ± 361, ad Adelph. auf „nach 362", ad Epict. auf 369 oder 371 (VIII, p. 725. 242). Erst Montfaucon hat alle drei zusammengeordnet und auf etwa 371 angesetzt. Anhaltspunkte für die genauere zeitliche Datierung fehlen in ad Adelph. und ad Maximum allerdings fast ganz. Indessen erinnern sie in ihren Formeln, in den angezogenen Beispielen wie in der Beschreibung der Gegner so sehr an ad Epict., dass man Montfaucons These wird zustimmen müssen. Da nun ad Epict. 1 die römische Synode von 369/70 erwähnt[1], ist die Datierung auf etwa 371 allerdings sehr wahrscheinlich. —

Der Brief an Epiktet hat ein fast kanonisches Ansehen erlangt. Apollinarius hat ihm seine Zustimmung gegeben, Epiphanius ihn schon in seine Bestreitung der Apollinaristen (haer. 77)

---

1) Dadurch erledigt sich Dräsekes Bemerkung TU VII, 3, p. 28, Anm. 1.

aufgenommen [1]). Im nestorianischen Kampfe ist er gefälscht worden, doch zeigt die wesentliche Übereinstimmung des heutigen Textes mit dem des Epiphanius, dass uns die echte Recension erhalten ist. Dogmatische Correcturen finden sich c. 5 1060 A (μὴ χωρισθεὶς αὐτοῦ) u. 8 1064 A (ζῶσαν), beide weder von Epiphanius noch von den besten Hss. geboten.

Streitig ist, wie man sich die hier bekämpften Gegner vorzustellen hat. In ad Adelph. und ad Max. sind es zweifellos nicht Arianer [2]), — obgleich Athanasius sie so nennt, — sondern eine antiochenische Richtung: sie sehen nicht im Logos, wohl aber in seinem Leibe ein κτίσμα, dem sie die Anbetung verweigern (ad Adelph.), und sie behaupten, der Gekreuzigte sei nicht der Herr, sondern sein Leib bezw. der von ihm angenommene Mensch (ad Max.). Bunter ist das Bild, das ad Epict. (c. 2 u. s.) entwirft: sie lehren, das Fleisch sei der Gottheit des Logos ὁμοούσιος, der Logos sei in Fleisch und Knochen verwandelt, die Gottheit sei beschnitten, die Ablehnung der Homousie des Leibes führe zur Tetras statt der Trias u. s. w. Einige behaupten sogar, der am Fleische leidende Christus sei nicht der Herr und Gott, oder der Logos sei nicht Mensch geworden, sondern, wie bei den Propheten, auf einen heiligen Menschen nur herabgekommen, oder endlich der Sohn sei nicht mit dem Logos identisch. (Vgl. zu den letzten Thesen c. Ar. IV 30ff.!) — Gemeinhin nahm man an, dass es sich hier um Apollinaristen handle, die z. T. dazu gekommen seien, den Menschen Jesus dem Logos als selbständige Person gegenüberzustellen (! so noch L. Atzberger, a. a. O. p. 184, vgl. Fessler-Jungmann, I. p. 409). Das ist natürlich unmöglich. H. Sträter (a. a. O. p. 92) und J. Kunze (Marcus Eremita, Leipzig 1895, p. 111 f.) haben mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass die hier angegriffenen Lehren nicht Einer Partei angehören: „wir haben es mit Sätzen zu thun, welche teils der Schule des Apollinarius entstammen, teils unter apollinaristischem Einfluss aus der orthodoxen und aus der arianischen Lehre gefolgert sind" (Sträter); der Einschnitt ist in ad Epict. vor c. 10 zu machen (Kunze). Die zweite, selbst nicht

---

1) Baurs Verdacht gegen die Echtheit (a. a. O. p. 608) ist darum auf alle Fälle unbegründet.

2) Vgl. Fessler-Jungmann. I. p. 409.

ganz einheitliche Partei ist dieselbe, die in ad Adelph. und ad Max., ja in ihren Vorläufern schon in c. Ar. III 30ff.[1]) und tom. ad Ant. 7 804 C f. bekämpft wird: für eine antiochenische Zweiteilung war Athanasius nicht zugänglich[2]).

Die an erster Stelle beschriebene Irrlehre pflegt man (so Sträter im angeführten Satze) als apollinaristisch zu bezeichnen. I. A. Dorner (a. a. O. p. 978, Anm. 2), W. Möller (RE I^2 p. 746) und neuerdings J. Dräseke (Ges. patr. Unters., Altona u. Leipzig 1889, p. 181) erklären sich dagegen; auch Atzberger (a. a. O. p. 166) meint: „ob diese Sätze unabhängig von Apollinarius ausgesprochen wurden oder nicht, kann mit voller Sicherheit nicht nachgewiesen werden". J. Kunze (a. a. O. p. 111, Anm. 5) dagegen behauptet, man könne nicht im Ernst leugnen, dass hier in der That auf Apoll. bezug genommen werde, wenn es auch nur entstellte Abarten oder Übertreibungen seiner Lehre seien (p. 112). — Indessen fehlt, wie schon Montfaucon hervorhob, gerade das Specificum des Apollinarismus, die Lehre vom *σῶμα ἀνόητον* in Verbindung mit der Trichotomie. Die Vorstellung von der Homousie des Leibes aber ist von Apollinarius sogar energisch abgewiesen. Gewiss konnten sich diese und ähnliche Vorstellungen an seine Anschauung anlehnen (Atzberger, p. 171) und um 376 soweit angelehnt haben, dass Epiphanius den Brief an Epict. gegen Apollinaristen verwenden konnte. Aber dass diese „doketisierenden" Vorstellungen nicht vor und ausserhalb des apollinaristischen Kreises existiert haben können, ist nicht zu erweisen. Im Gegenteil: Hilarius, de trin. X, bes. 15—18, zeigt, wie weit man schon vorher ging[3]), und gegen die Vorstellung von einer Verwandlung des Logos ins Fleisch hat schon die Synode von Sirmium 351 (c. 12 u. 13, Hahn[3] p. 197 f.), ja ähnlich Athanasius selbst c. Ar. I 36 (vgl. vita Ant. 74) protestieren müssen. Immerhin mögen solche wirre Lehren wenigstens ihr plötzliches Auflodern einer Einwirkung von apollinaristischer Seite verdanken, und so wird

---

1) Dies ist in ad Epict. benutzt.

2) Wie weit übrigens wirkliche Behauptungen der „antiochenischen" Gegner vorliegen, und wie weit es sich nur um Consequenzen handelt, die die sog. „Apollinaristen" aus dem ihnen als Samosatenisch erscheinenden orthodoxen Standpunkt zogen, bleibt undeutlich. Sträters vorsichtige Fassung trifft in ihrer Unbestimmtheit das Richtige.

3) Vgl. A. Harnack a. a. O. p. 167, Anm. 1; p. 300—302.

man gut thun, bei dem vorsichtigen Urteile Atzbergers, mit dem Dräseke übereinstimmt, stehen zu bleiben. —

Der Brief ad Maximum scheint nach c. 5. im wesentlichen auf einem Entwurf des Maximus selbst zu beruhen; Ath. will nur τὸ περὶ τοῦ θείου σταυροῦ hinzugefügt haben [1]). Daraus erklären sich wohl auch die hier besonders zahlreichen Anklänge an andere Schriften des Athanasius, die Maximus zu grunde gelegt haben wird (bes. de inc., s. o. p. 21 f., und c. Ar. II. III.). Doch finden sich solche Benutzungen, bes. von c. Ar., auch in ad Epict. und ad Adelph. (c. 8!). —

---

§ 14. Contra Apollinarium libri duo.

(Migne II p. 1091—1132. 1132—1165).

Schon vor Montfaucon sind Zweifel an der Echtheit dieser Schriften laut geworden, von Montfaucon aber als unbegründet zurückgewiesen. Auch hier gebührt J. Dräseke [2]) das Verdienst, die Frage von neuem in Fluss gebracht und meines Erachtens zum mindesten nach der negativen Seite hin erledigt zu haben (StKr. 1889 p. 79 ff.; Ges. patr. Untersuchungen, Altona und Leipzig 1889 p. 169 ff.) [3]). Die Unechtheit von c. Apoll. ist ihm, nach seiner Bemerkung in ZKG. XV 1895 p. 604, von O. Zöckler, V. Schultze, N. Bonwetsch, A. Engelbrecht, G. Krüger [4]) und H. Gelzer zugegeben; dazu kommen noch O. Bardenhewer (Patrologie, Freiburg 1894 p. 236) und Fr. Loofs (RE II³ p. 201 f.). Die Richtigkeit der Tradition ist dagegen von F. X. Funk (ThQ 1890, p. 312) und H. Sträter (a. a. O. p. 75 ff.) verteidigt, von Fr. Lauchert (a. a. O. p. XI Anm. 2) constatiert. Gegen Sträter wendet sich wiederum Dräseke in ZwTh. 1895 p. 251 ff.

Für die Echtheit beruft man sich seit Montfaucon vor allem auf die „tot veterum testimonia“ (Funk, Sträter, Lauchert): aber

---

1) Vgl. u. § 42.

2) Doch vgl. schon vorher Baur (a. a. O. p. 605 f.), Böhringer (a. a. O. p. 567 f.) und W. Möller RE I² p. 747.

3) Ich benutze die letztgenannte Ausgabe.

4) Doch vgl. ThJBer. 1895 p. 179 f.

diese beginnen erst im 6. Jahrh. mit Johannes Maxentius, Proklus und Leontius von Byzanz! Dass diese Tradition nicht auf Einer Stufe steht mit der Bezeugung von de inc. durch Hieronymus, ad Epict. durch Epiphanius, oder auch nur mit Angaben des Theodoret, ist selbstverständlich [1]).

Über den handschriftlichen Befund hat Dräseke (Ges. patr. Unters. p. 169 f.) die nötigen Angaben gemacht. Das Wichtigste ist, dass dabei nichts auf eine Zusammengehörigkeit der beiden in Frage stehenden Bücher weist. Leontius von Byzanz [2]) und die Acten des Conc. Const. III [3]) nennen allerdings unser „zweites Buch" den *δεύτερος λόγος κατὰ Ἀπολιναρίου*. Aber — das kann ich zu Dräsekes Ausführungen nachtragen — Montfaucons Behauptung, dass auch in allen Handschriften die heutige Anordnung vorliege, ist nicht richtig. In cod. Laur. S. Marco 695, cod. Bodl. Roe Gr. 29, cod. Ricc. 4, cod. Monac. 26 und im venetianischen Index [4]) steht das zweite Buch vor dem heutigen ersten. — Dräseke macht sodann (a. a. O. p. 171 ff.) darauf aufmerksam, dass I an einen bestimmten Mann gerichtet ist, II nicht; dass in I wie in II die „massgebenden Gesichtspunkte" gesondert angegeben werden, dass die Schlussgedanken die gleichen sind, dass in beiden Schriften dieselben Gegenstände behandelt werden, aber in verschiedener Anordnung. Aus alledem folgt mit zwingender Notwendigkeit, dass man I und II nicht weiterhin als Ein zweigliedriges Werk betrachten darf [5]). Die Zusammengehörigkeit lässt sich nur durch die erwähnte Überschrift *δεύτερος λόγος* an je einer Stelle bei Leontius und in den Concilsacten von 680 stützen: beides aber besagt nicht mehr, als wenn die ep. enc. als or. I c. Arianos citiert wird (s. o. p. 43).

Damit ist freilich nicht die Unechtheit bewiesen, aber für diese sprechen erhebliche andere Momente.

Zunächst die „Schreibweise" [6]), deren Eigenartigkeit auch

---

1) Vgl. Dräseke ZwTh. 1895 p. 256. Ges. patr. Unters. p. 177.

2) Gallandi, Bibl. vett. patrum, tom. XII p. 683.

3) act. VIII = Mansi tom. XI p. 360.

4) Vgl. zu alledem o. p. 52.

5) Weiter führen diese Gründe meines Erachtens nicht. Dräsekes Annahme, dass wir es auch mit zwei verschiedenen Verfassern zu thun haben, ist möglich, aber nicht bewiesen.

6) Vgl. Dräseke p. 178 f.

Montfaucon zugiebt. Wenn er und Sträter p. 79 demgegenüber sich darauf berufen, dass „die Zurückweisung der Gegner I 6 mit denselben Gründen und bisweilen mit denselben Wendungen erfolge“ wie in ad Epict. u. s. w., so folgt daraus nicht mehr, als dass der Verf. die letzten Briefe des Ath. kannte, und dass er etwa ein Schüler des Ath. war. Sträter (p. 77 f.) meint, ein „Schüler“ würde sich sklavischer an sein Vorbild angeschlossen haben. Alles in den Büchern sei Athanasianisch; nicht nur einzelne Gedanken und Eigentümlichkeiten des Stils, „nein, der ganze Ideengehalt, die ganze Tendenz, der Grundgedanke der Werke im ganzen und im einzelnen ist so durch und durch Athanasianisch, dass man, falls die Tradition für die Ermittelung des Verf. gar keine Anhaltspunkte böte, doch zunächst an unsern hl. Lehrer denken würde“. „Die Idee, dass . . . in der Person und dem Leben des Gottmenschen die Vergöttlichung der menschlichen Natur nach allen ihren Lebensmomenten im Princip vollzogen ist, diese Idee, mit welcher Ath. den Arianismus geschlagen hat, wird auch hier gegen den Apollinarismus ins Feld geführt als das stärkste Argument gegen die Wahrheit der Häresie“. — Aber was von alledem spricht gegen die Annahme, dass hier ein Schüler des Ath. — wenn man nur nicht darunter sofort einen unselbständigen Abschreiber versteht — zu uns rede? Es heisst doch die Wirksamkeit des Ath. stark unterschätzen, wenn man meint, seine Ideen seien lediglich sein persönliches Eigentum geblieben! Lebt nicht auch ein Cyrill in denselben grossen Anschauungen? Dass sich aber die Einzelheiten der Auffassung keineswegs mit denen des Ath. decken, dürfte unten gezeigt werden. Ja, Sträter selbst giebt zu, dass „die Idee, für die der Heilige gelebt, gearbeitet, gestritten und gelitten hat“, gerade in c. Apoll. „bis in weite Consequenzen verfolgt ist und mit besonderer Kraft, Klarheit und Schärfe auftritt“. Dass Athanasius selbst aber diese Consequenzen gezogen hat u. s. w., ist nach seiner Haltung in ad Epict., ad Adelph., ad Max. geradezu unwahrscheinlich (s. § 46), und weder dem Stile noch den einzelnen Gedanken nach kann c. Apoll. I und II unbedenklich neben diese Briefe gerückt werden (Sträter p. 79). Den befremdlichen Anfang des ersten Buches geben Montfaucon und Sträter selbst zu: der Ausweg: Athanasius habe sich hier, wie es so leicht geschehe, der Schreibweise des Adressaten anbequemt, ist ein

verzweifelter und könnte nur dann für möglich gelten, wenn im übrigen nicht gleichfalls in Stil und Terminologie Differenzen beständen. —

Das durchschlagende Argument gegen die Echtheit giebt Dräseke (a. a. O. p. 180 ff.) in dem Ausweis, dass „in beiden Büchern auf Schriften des Apollinarios Bezug genommen wird, welche erst nach des Athanasios' Tode geschrieben und bekannt geworden sind". Wenn noch 373 Basilius von einer Lehrabweichung des Apollinarius nichts weiss, wenn noch 376 Epiphanius die christologische Hauptschrift des Laodiceners nicht zu kennen scheint, und wenn auf eben diese Schrift die Bücher c. Apoll. I. II sich beziehen (Dräseke a. a. O. p. 183 ff.), so können sie unmöglich um 372 von Athanasius verfasst sein. Dräsekes Nachweis ist meines Erachtens zwingend, und auch der Widerlegungsversuch Sträters (p. 79 ff.) zeigt, dass er sich der Kraft der Argumente kaum entziehen kann. Er will die Fragen getrennt wissen: welche Sonderstellung Apoll. schon um die Mitte der sechziger Jahre eingenommen habe; wann er seine Werke geschrieben und einem kleineren Kreise mitgeteilt habe, wann sie öffentlich weiter bekannt geworden seien (p. 81 f.). Es gelingt ihm aber nicht, nachzuweisen, dass gerade die charakteristische Trichotomie und ihre Anwendung auf die Christologie älter sei als 373 resp. 376. „Dass die These in den ersten Jahren des 7. Jahrzehnts sonst nicht erwähnt wird, ist nicht verwunderlich, da der Apollinarismus sich hinter zweideutigen Bekenntnissen versteckte" (p. 86); trotzdem soll sie aber doch vorher aufgestellt und so weit bekannt geworden sein, dass der hl. Kirchenlehrer eine Widerlegung zu verfassen sich veranlasst sah! Ath. kann also davon „gehört" haben; oder er kann andere, nicht in die grössere Öffentlichkeit gedrungene Schriften des Apoll. mit dem gleichen Inhalt gelesen haben; oder die erwähnte Hauptschrift, auf deren Datierung Dräseke sich stützt, lag vielleicht, bevor sie 375/6 bekannt wurde, schon 372 fertig vor und wurde selbst von Ath. eingesehen; oder endlich, er beabsichtigte nur eine Reihe von falschen Behauptungen, welche damals insbesondere unter den Schülern des Laodiceners hervortraten, zu widerlegen, ohne von der Heterodoxie des Apollinarius selbst zu wissen.! (p. 88 f.). Die letzte Annahme scheint dann von

Sträter bevorzugt zu werden, denn er findet den Zusatz *κατὰ Ἀπολιναρίου* im Titel nicht zutreffend (p. 90)[1]).

Mir scheint diese Summierung von unwahrscheinlichen Möglichkeiten gegen die einfachen von Dräseke angeführten Thatsachen[2]) nichts ausmachen zu können.

Dazu kommen dann die inneren Gründe! Es ist schon erwähnt, dass die Bücher c. Apoll. die Grundidee des Ath. in grösserer Schärfe und mit strenger, fast mechanischer Consequenz durchführen. Während die Einzelheiten unten behandelt werden müssen, sei hier nur auf das Wichtigste verwiesen: In ad Epict. redet Ath. c. 5 und 6, als ob es keine menschliche *ψυχή* in Christus gebe: der Tod erscheint als Trennung des Logos vom Leibe; der Leib wird ins Grab gelegt, der Logos steigt in den Hades; dagegen betont c. Apoll. I 17 u. ö., der Tod Christi müsse dem unsern genau entsprechen, d. h. in der Trennung von Seele und Leib bestehen; in die Unterwelt gehe die Seele, mit ihr und dem Leibe bleibe der Logos geeint (s. u. § 42 f.). — Weiter spricht Ath. in ad Epict. 10 davon, dass der Gekreuzigte Gott sei[3]); demgegenüber steht in c. Apoll. II 11 1152 A die Ablehnung sogar des Ausdrucks *θεὸς διὰ σαρκὸς ἔπαθεν*! man soll sagen: *διὰ θεοῦ ἐν σαρκὶ αὐτοῦ τὸ πάθος γέγονε*! Das ist bei Athanasius unerhört. — Der Name „Christus“ wird in c. Apoll. I 10. 13. II 2 u. s. f. speciell auf den Gottmenschen bezogen, wie sonst nur noch in c. Ar. IV 30 ff. (vgl. p. 56. § 34). — Was die Terminologie anlangt, so macht Sträter p. 137 mit Recht geltend, dass die uns geläufige Anwendung der Wörter *οὐσία, φύσις, ὑπόστασις* sich nur in c. Apoll. finde! Nur in dieser Schrift wird die menschliche Seite Christi als „Natur“ bezeichnet; nur hier finden wir den Ausdruck *ἕνωσις φυσική* (s. u. § 32. § 29); nur hier die Bezeichnung *σύστασις* für das menschliche Wesen (II 1. 2. 6. 18)! Manches davon mag

---

1) Übrigens lautet die Überschrift an Einer Stelle (Conc. Const. III Act. X. Mansi XI p. 421): *ὁ περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως λόγος κατὰ Ἀπολιναριανῶν.*

2) Man braucht über die Sicherheit unserer Kenntnis von Apoll. und seinen Schriften nicht so optimistisch zu urteilen wie Dräseke, um ihm doch an diesem Punkte unbedingt zuzustimmen.

3) Allerdings steht hier *θεός* nicht im Subject, sondern im Prädicat.

ja aus dem Sprachgebrauche der Gegner entnommen sein (z. B. wohl die ἕνωσις φυσική); anderes weist unzweifelhaft daraufhin, dass der Verf. sich mit der Psychologie vertrauter gemacht hat, wenigstens mehr auf sie reflectiert, als Athanasius. Vollends ausschlaggebend ist endlich das Verständnis des ὁμοούσιος, das der Verf. nicht etwa im Gegensatz entwickelt, sondern das er voraussetzt, und von dem aus er argumentiert: I 9 1109 A heisst es: *τὸ ὁμοούσιον τὴν μὲν ταὐτότητα τῆς φύσεως ἔχει, τὴν δὲ ἰδίαν τελειότητα ἐν ἑαυτῷ ἐπιδείκνυται*, und dem entspricht I 12 1113 B: *τὸ ὁμοούσιον καὶ ἀπαθὲς καὶ ἀνεπίδεκτον θανάτου πρὸς τὸ ὁμοούσιον ἕνωσιν καθ' ὑπόστασιν οὐκ ἐπιδεχόμενόν ἐστιν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν, καθ' ὑπόστασιν δὲ τὴν ἰδίαν τελειότητα ἐκδεικνύμενον.* Danach ist zwischen *ὁμοούσια* eine Einheit nur nach der *φύσις* möglich, nicht nach der *ὑπόστασις*, d. h. der Verf. vertritt die jungnicänische Terminologie: *μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις*, während Athanasius noch ad Afros 4 mit dem Nicaenum *οὐσία* und *ὑπόστασις* gleichsetzt. Es ist ein unausweichlicher Schluss, dass er nicht der Verfasser von c. Apoll. I. II sein kann (vgl. noch §§ 23. 43).

Die Bücher gegen Apollinarius scheinen mir nach alledem kaum noch Anspruch auf den Namen Dubia zu haben. — Dass sie von einem Alexandriner stammen, der die grosse Grundanschauung und manche Einzelheiten dem Athanasius verdankt, ist im höchsten Grade wahrscheinlich. Ähnlichkeiten und Abweichungen erklären sich dadurch am leichtesten (vgl. Dräsekes Nachweis p. 194—197). Ob Dräsekes Annahme, dass wir zwei Verfasser vorauszusetzen haben, und seine Vermutung, dass I von Didymus, II von Ambrosius stamme, begründet ist, wage ich nicht zu entscheiden. Für die Verteilung scheint mir nicht eben viel zu sprechen. Im Rahmen dieser Abhandlung genügt es, die Unechtheitserklärung begründet zu haben. —

---

§ 15. Liber de trinitate et spiritu sancto.

(Migne II p. 1189—1218).

Die Schrift ist nur lateinisch erhalten, ist aber zweifellos Übersetzung eines griechischen Originals, das dem 4. Jahrh. an-

gehört. Die Überlieferung ist mangelhaft (vgl. Montfaucons Vorbemerkungen), der Text wohl nicht ganz intact; z. B. begegnet die Verbindung von 1 Thess. 5 23 mit 1 Kor. 6 11 dreimal, die von Ro. 8 11 mit Ps. 104 29 f. zweimal; c. 10 1200 A f. kehrt c. 20 f. 1215 D f. wieder; auch c. 11 a. E. 12 i. A. und 13 i. A. können kaum ursprünglich neben einander gestanden haben. — Aus dem Inhalte ergeben sich gegen die Echtheit keine Bedenken; die mit de inc. c. Ar. übereinstimmenden Partien (vgl. o. p. 63 f) haben in de trin. augenscheinlich einen besseren Zusammenhang. Auffallen könnte nur, dass hier die charakteristische Formel (*ὁ πατὴρ δι᾽ υἱοῦ ἐν πνεύματι κτλ.*) fehlt, durch die Ath. in ad Ser. I. das Verhältnis der drei göttlichen Personen in ihrem Wirken ausdrückt. Ein ausschlaggebender Einwand dürfte dies indessen nicht sein. Da ich aber für die Authentie keinen sichern Beweis zu geben vermag, so behandle ich de trin. et spiritu sancto als Dubium (vgl. Loofs, RE II[3] p. 201).

---

§ 16. Fragmenta varia.

(Migne II p. 1217—1332).

Eine Besprechung der Fragmente und eine Zusammenstellung derjenigen, deren Identificierung mir gelungen ist. dürfte sich deshalb empfehlen, weil einerseits das Material dadurch vereinfacht und übersichtlicher wird, andererseits falschen Schlussfolgerungen vorgebeugt wird: z. B. sind bei Atzberger p. 195 n. 7 nebeneinander drei identische Stellen citiert; das *σαρκοφόρος* Migne II p. 1325 A, auf das man sich für de inc. c. Ar. 8 beruft, ist aus *σάρκα φορῶν* (c. Ar. III 35) verderbt, u. s. w. —

Die Fragmente des Theodoret aus dem sermo m., die Migne II p. 1237 f. abgedruckt sind, sind oben bereits nachgewiesen; sie finden sich der Reihe nach in c. 3. 36. 1. 29. 29. 2. 27. 3. 4.

Christologisch wichtig ist das Fragment der 6. ökum. Synode *τῆς ὁμοιώσεως κτλ.*. p. 1240 D ff.; in den überlieferten Werken findet es sich nicht; die Echtheit ist nicht ganz ausgeschlossen, obgleich die zugrunde liegende Anschauung nicht mit dem über-

einstimmt, was sich aus den unzweifelhaft echten Schriften des Athanasius ergiebt (vgl. unten § 41).

Die beiden bei Migne folgenden Stücke haben keinen selbständigen Wert:

p. 1244 D οὕτω γὰρ καὶ ὁ θάνατος κτλ. = c. Apoll. I 6 1104 B.
p. 1245 A f. ἐν ᾗ ὁ πρὸ αἰώνων κτλ. = c. Ar. IV 36 524 C f. + ad Adelph. S 1081 C + de inc. 7 f.[1])

Das Fragment aus einem Briefe an Eupsychius (p. 1245 f.) wird unecht sein. Theodoret (opp. IV p. 167) und Eulogius (bei Photius Bibl. cod. 229 p. 258 A) nennen als Verfasser eines Schreibens an Eupsychius den Atticus von Constantinopel.

Die Excerpte des Gelasius (p. 1247 f.) entstammen dem sermo m. c. 24. 22. 24 (s. o. p. 29).

Das erste Fragment des Johannes Damascenus (p. 1249 A) ἐν ἀρχῇ γὰρ κτλ. ist = c. Apoll. I 15 1120 B.

Das für die christologische Frage bedeutsame Stück

p. 1256 D f. ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ κτλ. steht auf dem Standpunkte des Verf. von c. Apoll.; nachweisen kann ich es nicht.

p. 1260 A διὰ τοῦτο θεολογεῖται κτλ. ist = c. Apoll. II 18 1164 B f. Die „epist. ad Antiochenos" des Facundus ist = sermo maior, u. zw. c. 20 u. (18) 21; (das dritte Frgm. steht im heutigen Text nicht) vgl. o. p. 29.

p. 1261 A Quid erat voluntarium etc. ist gleichfalls dem Facundus (a. a. O. p. 506) entnommen, wird aber von ihm ausdrücklich dem Cyrill zugeschrieben, ist also nur durch ein Versehen der Herausgeber als Athanasianisch gestempelt.

Über den sermo maior de fide s. o. p. 28 ff.

Die beiden ihm angehängten Fragmente (p. 1291 A f. D f.) gehören ihm jedenfalls nicht zu. Über die Echtheit wage ich keine Entscheidung. Das zweite setzt allerdings Anschauungen voraus, die wir bei Athanasius den Arianern gegenüber sonst nirgends finden.

---

1) Das letztere auszugartig. Die letzten drei Zeilen vermag ich nicht nachzuweisen. — Ähnlich zusammengesetzt ist A. Mai's Nachtrag zu De passione et cruce domini (Migne IV p. 249) aus ad Adelph. 3 f. + ad Max. 2 + c. Ar. I 7.

p. 1313 B: *Εἰ μὲν μηδενὸς κτλ.* ist = ep. enc. 10 560 B f. + 11 561 B, nur ist dabei „Arius“ durch „Macedonius“, „Christomachen“ durch „Pneumatomachen“ ersetzt.

p. 1320 C: *καὶ τὸ ἐν πατρὶ κτλ.* ist = c. Sabellianos c. 7 f. (Migne IV p. 109 B f. A).

p. 1321 B: die Bemerkung, dass Ath. über das Grab Adams geschrieben habe, wird sich auf de passione et cruce domini c. 12 (Migne IV p. 208 A) beziehen.

ibid. *μηδὲ ἐν τοῖς ἡμετέροις κτλ.* = sermo de patientia 6 (Migne II p. 1304 C).

p. 1321 C: *ἵν' οὖν μὴ κωλύηται κτλ.* findet sich, als Frgm. aus c. Novat. II, auch p. 1317 C.

p. 1321 D: *πιστεύω εἰς ἕνα θεὸν κτλ.* ist = Disp. c. Arium 5. (Migne IV p. 441 D f.).

p. 1324 A: *ἡ μέντοι τριὰς κτλ.* = ad Epict. 9 1065 B.

ibid. B: *βέλτιον ἀποροῦντας κτλ.* = c. Ar. II 36 224 B.

ibid. C: *τίς οὖν ἔτι κτλ.* = de syn. 38 760 B.

ibid. *καὶ ὥσπερ πτύσαντος κτλ.* = c. Ar. III 41 409 B f.

ibid. *ταῦτα ἀναγκαίως κτλ.* = c. Ar. III 35 397 B.

p. 1325 A: *θεὸς καὶ ἄνθρωπος κτλ.* = c. Apoll. I 16 1124 A [1]).

p. 1325 C: „epist. ad Eusebium, Lucinianum [2]) et socios“ ist = tom. ad Ant. 8 805 A.

Von den hier nicht genannten Fragmenten können die folgenden mit ziemlicher Sicherheit (meist aus dogmengeschichtlichen Gründen) als unecht gelten:

p. 1224 A ff. *πῶς λέγετε κτλ.* (vgl. 1224 B).

p. 1224 C—1230 quid argumentum etc. (vgl. 1226 B. 1227 B. D. u. s. w.).

p. 1232 *πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν κτλ.* [3]).

p. 1233 A ff. *πολλὴν τῶν ἐναντίων κτλ.* (= p. 1227 A ff.).

p. 1249 A u. B. *εἶτα ὁ ἐν βίῳ κτλ.* und *ὅτι κἂν εἰς ἀστέρα κτλ.* [4]).

p. 1252 A ff. *τελευτήσαντος Ἡρώδου κτλ.* [5]).

---

1) Darauf weist auch Atzberger p. 202 hin.

2) rect. Luciferum.

3) Vgl. F. Kattenbusch, Das apost. Symbol. I. Freiburg 1894, p. 273 ff. u. Loofs RE II³ p. 201 f.

4) Vgl. Tillemont p. 732.

5) Benutzt ist nicht, wie Migne III p. 1362 angenommen wird, Josephus,

p. 1293 B f. ἐπειδὴ γὰρ Παῦλος κτλ. u. τούτοις ὠχυρωμένοις κτλ.[1]).
p. 1296 C ταῦτα δὲ κτλ. (von Athanasius Hagiorita).
p. 1295—1309 sermo de patientia[2]).
p. 1309—1313 sermo in ramos psalmorum[1]).
p. 1327—1332 de azymis (p. 1328 B. C ist Apollinarius erwähnt).

Über die übrigen Fragmente wage ich kein Urteil zu fällen. —

Zum Abschluss dieses litterarhistorischen Teiles seien die in betracht kommenden Schriften nach der oben angenommenen zeitlichen Anordnung zusammengestellt:

c. gentes und de incarnatione .	± 323.
in illud Mt. 11 27	± 336.
c. Ar. I—III.	338/9.
apol. c. Arianos.	± 350.
ep. de sent. Dionysii	346-355.
ep. de decr. Nic. synodi . . .	346-355.
ep. enc. ad ep. Aeg. et Libyae .	356.
apol. ad Constantium	± 357.
apol. de fuga sua.	± 357.
hist. Ar. ad Monachos	± 357.
vita Antonii	± 357.
epistolae ad Ser. I—IV 7	± 359.
de synodis	359.
tom. ad Antiochenos.	362.
epist. ad Afros.	± 369.
epist. ad Epictetum.	371.
epist. ad Adelphium.	371.
epist. ad Maximum.	371.

An unbestimmter Stelle ist ad Ser. IV 8 ff. einzuschalten.

---

sondern Eusebius h. e. I 8 u. 6 (vgl. die Notiz über Julius Africanus p. 1253 A). — Die folgenden Stücke p. 1253 D f. u. 1257 B. finden sich auch unter den exegetischen Fragmenten, Migne III p. 1369.

1) Vgl. Montfaucons Vorbemerkung.

2) Der Verfasser scheint nach p. 1304 B kein Bischof zu sein.

Unter die Dubia resp. Spuria rechne ich:

1) expositio fidei.
2) sermo maior de fide.
3) c. Ar. IV.
4) de inc. c. Arianos.
5) c. Apoll. I u. II.
6) de trinitate et spiritu sancto.

II. Die Menschheit Christi nach Athanasius.

§ 17. Fr. Loofs hat jüngst (RE II³ 1897, p. 202. 204) die Anschauung des Athanasius von der Menschheit Christi für einer neuen Untersuchung wert erklärt und die Meinung ausgesprochen, es lasse sich hier von einer Entwicklung reden. Danach ist der Gegenstand dieser Abhandlung gewählt. Die inbetracht kommenden Fragen sind die nach dem Umfange der vom Logos angenommenen Menschheit und die nach dem Verhältnis des Logos zu seiner menschlichen Seite. Ein Überblick über die gesamten christologischen Aussagen des Athanasius müsste zur Bestätigung und Ergänzung dienen. —

Zwar ist dasselbe Thema innerhalb der grösseren Werke über Athanasius natürlich bearbeitet, z. T. sogar recht ausführlich, wie z. B. in den eingangs citierten Schriften von Baur, Voigt, Atzberger, Schultz, Sträter und Lauchert; aber einerseits konnte dabei keine eingehende Berücksichtigung aller Quellenstellen stattfinden, andererseits ist durch die Kritik der Quellen selbst eine neue Prüfung geboten: gehen doch fast alle jene Werke von c. Apoll. aus, um dann den Beweis zu versuchen, dass in den übrigen Athanasianischen Schriften die gleiche Anschauung vorliege.

Die ursprüngliche Absicht, in chronologischer Reihenfolge alle Schriften einzeln vorzuführen, musste ich bei der durchgängigen Gleichartigkeit der Anschauung aufgeben, um endlose Wiederholungen zu vermeiden. Was an der Loofs'schen These von der Entwicklung des Athanasius in dieser Hinsicht richtig ist, muss sich innerhalb des Ganzen zeigen; es ist nicht wesentlich genug, um die Einteilung zu bestimmen. — Zugrunde zu legen ist wohl am besten das sog. dogmatische Hauptwerk, die Reden gegen die Arianer, doch so, dass auch die übrigen Schriften zu ihrem Rechte kommen und etwa abweichende Ge-

danken als solche gekennzeichnet werden. Die oben als Dubia resp. Spuria bezeichneten Werke verwende ich nur bei den wichtigsten Differenzen und hebe sie im Druck durch Cursivschrift des Titels heraus.

Einer kurzen Rechtfertigung bedarf der Verzicht auf ausführlichere Benutzung der exegetischen Werke, vor allem des Psalmencommentars: Commentare sind für die Erhebung der dogmatischen Gedanken eines Autors ja überhaupt die unzuverlässigste Fundgrube; wenn diese Unzuverlässigkeit auch bei allegorischer Auslegung nicht ganz so stark ist, wie wohl sonst, so ist sie doch dadurch nicht aufgehoben, und wo man über so viel absolut sicheres Material verfügt, wie bei Ath. aus fast allen Zeiten seines Lebens, kann die Beschränkung darauf kaum bedenklich sein. Eine Abweichung habe ich übrigens nicht bemerkt; es könnte sich höchstens — so unwahrscheinlich es mir ist, — um die eine oder andere einzelne Stelle handeln.

§ 18. a. Bei der Erhebung des Stoffes auch aus den sicher echten Schriften ist indessen mit Vorsicht zu verfahren. Zunächst wäre es unbillig, von Ath. eine stricte Antwort auf die Fragen des 5. Jahrhs. zu verlangen. Vor Apollinarius — und von einem Kampfe des Ath. gegen ihn wissen wir nichts, wenigstens nichts Sicheres (s. o. p. 69ff.) — lag eine präcise Formulierung der Christologie im engeren Sinne nur ausgesprochenen Systematikern wie etwa Origenes nahe. Ein solcher Systematiker aber — und das ist der zweite, wichtigere Punkt — ist Ath. nicht. „Man muss sich seinen „„Lehrbegriff"" zusammensuchen, und das Unternehmen, einen solchen für ihn aufzustellen, ist nicht ohne Bedenken. Ein Gefüge theoretischer Sätze hat sich ihm lediglich aus der Polemik ergeben, sowie aus der Verteidigung des *ὁμοούσιος*" (A. Harnack, a. a. O. II[3] p. 204f.; vgl. G. Krüger, Die Bedeutung des Athanasius, JprTh 1890 p. 354). Es ist gewiss kein geringes Lob für ihn, dass seine Theologie durchaus im Dienste seiner Frömmigkeit steht; — aber das Interesse dieser haftet allein an der Gewissheit, von Gott dem Sohne, vom *λόγος ὁμοούσιος* und darum von dem Einen Gott selbst erlöst zu sein; das menschliche „Gewand" des Logos ist nur die, wenn auch unentbehrliche, Voraussetzung, auf deren Grund das göttliche Leben in die vergängliche und sinnlich beschränkte Menschheit eingehen kann.

Aber nicht einmal als solche Voraussetzung für die Vollziehung des Heilswerkes hat Athanasius es verteidigt. Nur an sehr wenigen Stellen (z. B. c. Ar. III 39 405 c) streift er den Gedanken, dass bei der arianischen Christologie, die alle Heilsthatsachen allein dem halbgöttlichen Logos zuschreibt, die Vermittlung für den Übergang auf die Menschen fehle. Nicht gegen diese Christologie der Arianer, sondern gegen ihre Logoslehre wendet er sich, und wenn er selbst auf die Menschheit Christi eingeht, so geschieht es zwar natürlich nicht im Unterschied von seiner religiösen Anschauung, aber doch auch nicht durch sie veranlasst: er macht christologische Aussagen nur im Interesse der Logoslehre: sie dienen dazu, den Logos von allen menschlich-beschränkenden Prädicaten zu entlasten, wie sie in der Schrift zweifellos auf Christus angewandt sind und von den Arianern auf ihren „geschaffenen Gott" bezogen wurden (so besonders deutlich c. Ar. II 4 153 c). Es handelt sich also für Ath. keineswegs um das Problem, wie zwei Naturen zu Einer Person vereinigt werden können, sondern lediglich um die Deutung der verschiedenen Schriftaussagen über diese eine Person. In der Polemik und an der Exegese sind seine specifisch christologischen Anschauungen entwickelt: durch beides sind ihm aber zugleich inbezug auf die Formulierung wie auf die Auswahl des Stoffes die Hände gebunden, und dies wird um so fühlbarer, je weniger ihn, wie erwähnt, eigenes systematisches Denken souverän über die Schwierigkeiten stellt.

Es ist nötig, hier mit einigen Worten auf die Art seiner Exegese einzugehen: dass sie durchaus dogmatisch ist, braucht kaum noch bemerkt zu werden. Der Eine leitende Gedanke ist für ihn der, dass wir im Erlöser nicht irgend ein minderwertiges Geistwesen, sondern den wesensgleichen Sohn selber haben (s. o.); dass sich alle scheinbaren Widersprüche dem zu fügen haben, steht ihm fest — aber auch nur dies: das Wie ist ihm verhältnismässig gleichgiltig. Am auffälligsten zeigt sich dies in den Reden gegen die Arianer, in denen man wohl den ersten Versuch — jedenfalls den eingehendsten — zur Überwindung jener Schwierigkeiten sehen muss: die von Möhler u. a. so hoch gelobte Exegese würde wegen ihrer tastenden Unsicherheit z. T. einen geradezu peinigenden Eindruck hinterlassen, wenn

nicht eben jene freudige Siegesgewissheit an dem Einen Punkte dahinterstände. So werden z. B. zu Phil. 2 9 zwei Erklärungen gegeben (c. Ar. I 40 ff. 44 ff.); in Hebr. 3 1 f. (*πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτόν*) soll zuerst *ποιεῖν* uneigentlicher Ausdruck für *γεννᾶν* sein und sich auf die ewige Zeugung des Sohnes beziehen (c. Ar. II 3—6); „aus dem Zusammenhang, aus Beachtung von Zeit und Umständen" ergiebt sich dann aber (ibid. 7—11), dass es auf ihn geht, weil er einen „gewordenen" = geschaffenen Leib annimmt, oder (vermittelt durch den schwebenden Begriff *ἡ κατὰ τὸν ἄνθρωπον οἰκονομία*), weil er Hohepriester „geworden" ist; das *πιστός* aber bedeutet 1) zuverlässig (*ἀξιόπιστος*) in Worten und Werken, 2) dass das von ihm dargebrachte Opfer ein bleibendes ist, 3) dass er immer, gestern, heute und in Ewigkeit derselbe und unveränderlich wie der Vater ist. Aber (c. 11) — selbst wenn *ἐποίησε* von der *οὐσία* des Logos gilt, ist es, wie erwiesen, als *ἐγέννησε* zu deuten und also unanstössig. In diesem letzten Satze spricht sich der oben herausgehobene Gedanke besonders krass aus: wie Hebr. 3 1 f. zu verstehen ist, ist zweifelhaft; es kann auf die ewige Zeugung gehen oder auf die Menschwerdung, und auch da wieder auf die „Schöpfung" des Leibes oder die damit verbundene Einsetzung zum hohepriesterlichen Amt: sicher ist jedenfalls die Beziehung auf ein *λόγος-κτίσμα* ausgeschlossen. — Charakteristisch ist hier ferner für die Erklärungsversuche des Ath. überhaupt, dass er die einzelnen Begriffe gesondert deutet, ohne sie zusammenzufassen: wie sich *πιστός* = *ἀξιόπιστος* mit der Erklärung von *ποιηθείς* u. s. w. vertrage, ist ganz im Unklaren gelassen.

Ähnlich ist die Exegese von Act. 2 36 (c. Ar. II 11—18) und von Prov. 8 22 (c. Ar. II 18—82 s. o. p. 48). Bezeichnend ist, dass hier in c. 18—43 vor der schwankenden Erörterung der richtigen Deutung wiederum zuerst als das unbedingt Sichere bewiesen wird, dass unter allen Umständen die Vorstellung vom Logos als einem Geschöpf unsinnig ist und bei Prov. 8 22 garnicht in Frage kommen kann; vielmehr ist das *ἔκτισε* auf ihn als Träger des *σῶμα κτιστόν* gemünzt; es ist identisch mit *κατέστησε*[1]) und bezieht sich auf die Einsetzung zum Erlöserberuf;

1) Vgl. Dionysius Rom. bei Ath. de decr. 26 464 c: *ἔκτισε* = *ἐπέστησε*. — Vielleicht ist Ath. bei der Erklärung von Prov. 8 22 abhängig von Marcellus(?); vgl. Th. Zahn, M. v. A. Gotha 1867. p. 118.

es gilt von ihm, weil in seinem Leibe die zwei zu Einem neuen Menschen „geschaffen“ sind (nach Eph. 2 14f.) u. s. w. Endlich (c. 77—82): *ἔκτισέ με εἰς τὰ ἔργα* bedeutet: er hat die *σοφία* als Abbild der *αὐτοσοφία* den Geschöpfen eingefügt! Danach werden dann alle Begriffe des Satzes einer neuen Erklärung unterzogen [1]).

Diese Beispiele werden genügen, um die oben aufgestellte Behauptung zu rechtfertigen, dass Athanasius thatsächlich nur soweit Interesse an diesen Schriftstellen und ihrem Inhalte nimmt, als dadurch die Logoslehre berührt wird; dass es sich für ihn hier nicht um die dogmatische Lehre von der Person Christi handelt, sondern um die Schriftaussagen und ihre Deutung, und dass er bei dieser Deutung unter einem Zwange steht. Wenn er in den späteren Schriften, in denen er meist recht kurz über diese Gegeninstanzen hinweggeht, gewöhnlich nur die eine oder andere der mannigfaltigen Erklärungen von c. Ar. anbringt, so ist das natürlich kein Gegenbeweis.

Aus dem Angeführten aber ergiebt sich, dass wir in den Schriften des Athanasius nur einzelne Bausteine zu einer Christologie erwarten dürfen, die uns den Gesamtaufriss zwar in den grossen Grundzügen andeuten, aber nicht zu einem Gebäude zusammengesetzt sind — auch nicht von uns zu einem solchen ohne weiteres zusammengesetzt werden können. Jedenfalls wird man sich hüten müssen, alle Aussagen als gleichwertig zu behandeln: es wird an manchen Stellen zweifelhaft bleiben, ob wir einen integrierenden Bestandteil der Athanasianischen Christologie vor uns haben oder nur eine gelegentliche erzwungene Erklärung. Unbedingten Anspruch auf höhere Einschätzung haben dagegen solche Äusserungen, die sich nicht an die Exegese eines einzelnen Bibelwortes anlehnen, sondern selbst eine Handhabe zur Schriftauslegung geben wollen; wie c. Ar. III 29—35 u. ad Ser. II 7. Von diesen ist daher auszugehen. —

---

1) Nach alledem ist es klar, dass man auf Verschiedenheiten in der Auslegung einzelner Schriftstellen für Entscheidung der litterarhistorischen Fragen bei Ath. wenig Gewicht legen darf (s. o.), wie — so darf bei der Correctur hinzugefügt werden — eben jetzt K. Hoss, (Studien über das Schrifttum u. die Theologie des Ath., Freibg. 1899) es z. B. p. 51. 112. 127f. thut.

b. Zuvor ist jedoch die religiöse Gesamtanschauung kurz zu skizzieren, in die sich die Aussagen über die Menschheit Christi bei Athanasius eingliedern [1]).

Die Auffassung des Athanasius vom Heil, die den Kernpunkt seiner „Theologie“ bildet, ist keine originale. Es ist die sog. kleinasiatische mystisch-realistische Erlösungslehre, deren Spuren sich bei Ignatius und Justinus finden, die bereits für Melito und Irenaeus ausschlaggebend war und in der Zeit unmittelbar vor Athanasius von Methodius und Alexander von Alexandrien vertreten ist. Sie kann sich mit mehr oder minder Recht auf einzelne biblische Termini stützen (die johanneische ζωή, ἀφθαρσία und ἀθανασία Ro. 2_7; 1 Kor. 15_{42}ff.; 2 Tim. 1_{10}; vor allem 2 Pe. 1_4 [2]) θείας κοινωνοὶ φύσεως und φθορά). Athanasius selbst beruft sich öfter auf die letztgenannte Stelle; er citiert de syn. 47 den Ignatius; dass er Irenaeus gekannt hat, ist mindestens wahrscheinlich [3]), während eine Benutzung des Methodius, der schon vor ihm der origenistischen Linie die irenäische übergeordnet hat, nicht nachweisbar ist. Wahrscheinlich ist, dass der Lehrer des Athanasius, Bischof Alexander, den Melito selbst gelesen und sich angeeignet hat (vgl. G. Krüger, ZwTh 1888, p. 434 ff.). — Aber Athanasius hat diese überkommene Heilsanschauung mit der ganzen Energie seiner Frömmigkeit zu seinem innersten Eigentum gemacht und ihr für alle Zeiten seinen Stempel aufgedrückt.

Besonders klar formuliert sind die leitenden Grundgedanken in de incarnatione; aber sie fehlen bei Ath. nirgends: so finden sie sich — um Schriften der früheren Zeit herauszuheben — in Mt. 11_{27} c. 2, im Festbrief für 338 (X, Larsow p. 110, s. o. p. 22), in den Reden gegen die Arianer [4]). Um keine Vorsichtsmassregel

1) Von einem Überblick über die vorausgehende Entwicklung der Christologie glaube ich absehen zu dürfen. Derartige Übersichten, die doch bei ihrer Kürze meist nur einen Auszug aus den betr. ausführlichen Partien der grösseren dogmengeschichtlichen Werke bieten können, existieren zur genüge.

2) Diese Stelle ist wohl selbst nicht nur eine Stütze, sondern schon ein Ausdruck jener Theologie.

3) Vgl. Harnack II^3 p. 308. Loofs p. 18 Z. 19f. Sträter p. 11. Iren. III 19_6 (Harvey II p. 100f.) liest sich fast wie ein Programm zu de inc., vgl. auch unten p. 122 Anm. 1.

4) Also lauter Schriften aus der Zeit vor 350 (s. o. p. 22 Anm. 1).

ausser Acht zu lassen, halte ich mich im Folgenden wesentlich an die letztgenannte Schrift:

Obwohl auch nach Adams Fall viele sündlos waren (*καθαροὶ πάσης ἁμαρτίας*), wie Jeremias und Johannes der Täufer, so herrschte doch von Adam her der Tod auch über die, die nicht in der Gleiche der Übertretung gesündigt haben (c. Ar. III 33 393 A). Der Tod und die Vergänglichkeit, die *ἴδια τῆς φύσεως πάθη*, sind also das Haupthindernis der Menschheit, das beseitigt werden muss (ibid. B. III 40 409 A. II 66 288 B. 67 289 B u. sehr oft); denn die Sünde hätte Gott vergeben können durch sein blosses Wort, aber neue Sünde wäre gefolgt (II 68 292 C f.); er hätte unsere Schwachheiten von aussen heilen können, aber die Menschen wären dann doch dem Tode unterworfen geblieben (III 31 389 B)[1]). Zwar erwähnt Ath. auch die Tilgung der Sünde (II 56 265 B), aber meist nur in engstem Zusammenhange mit der *φθορά* (I 45 105 A. 48 112 B. II 68 f. 292 C ff. 70 296 B. III 33 393 A f. 53 433 B u. s. w.): ja, selbst in der erbaulichen Anwendung in den Festbriefen sind die Gedanken an Tod und Verweslichkeit die herrschenden (Festbrief VI, Larsow p. 88. X p. 110. XI p. 125. XIII p. 133 f. vgl. in Mt. 11 27 c. 2), wenn auch diese *φθορά* ihren Grund in der Sünde hat, die auf der Abwendung von Gott und dem Sichverlieren an die Sinnlichkeit ruht (c. Ar. II 14 176 B. 64 284 C. III 52 432 C; in Mt. 11 27 c. 2; de inc. 4 ff.). — Dieser physischen Auffassung des Verderbenszustandes muss der physische Vollzug der Erlösung entsprechen: Um die alte Schöpfung zu erneuern, die neue sicherzustellen (c. Ar. II 65 285 B. 70 296 B. III 38 405 B), war eine Verknüpfung mit Gott unerlässlich (II 67—70), und da sie von Menschen nicht geleistet werden (II 65 285 B u. s.), auch nicht von aussen her, etwa durch blosse Belehrung, geschehen konnte (II 56 265 A. 68 292 C. III 31 389 B; ad Max. 3 1088 C; vgl. *c. Ar. IV* 6 476 B f.)[2]),

1) Damit stimmt der krasseste Ausdruck dieser nur mit physischen Kategorien rechnenden Theorie in de inc. 7: zur Tilgung der Sünden wäre Busse ausreichend gewesen: *εἰ μὲν οὖν μόνον ἦν πλημμέλημα καὶ μὴ φθορᾶς ἐπακολούθησις, καλῶς ἂν ἦν ἡ μετάνοια!* Vgl. das ps.-justinische Fragment V, in Corpus apologetarum ed. JCTh de Otto. II³. Jena 1879. (Justini opp. II) p. 256.

2) Hier indessen nicht nur: „der Mensch war dessen nicht fähig“, sondern „nicht würdig“ (*ἠξιώθη*); dagegen c. Ar. I 49 113 B nur: *ἀξιόπιστος*, d. h. es wäre durch einen Menschen nicht die Sicherheit des Heils verbürgt.

so war Gott nötig (θεοῦ χρεία ἦν c. Ar. I 49 113 B); der Schöpfer musste sich in physische Verbindung mit dem Fleische setzen, um uns von der θεοπλανησία und der φθορά zu retten (II 14 176 B), indem er einerseits die Menschen vom Sinnlichen zu sich, dem Logos, hinzog und ihnen das höchste Gut, die Gotteserkenntnis, mitteilte (I 43 100 C. III 52 432 C. 38 405 A; ep. enc. 1 540 A; de sent. Dion. 11 496 C; *c. Ar. IV* 36 524 B f.)[1]), andererseits die Vollendung der Schöpfung in sich vornahm (c. Ar. II 66 288 B. 65 285 B): der Leidlose und Vollkommene nahm den leidensfähigen und unvollkommenen Leib an (II 66 288 B u. ö.), um so seinen Leib und in ihm die Menschheit mit Gott zu verbinden (II 67—70. 43 240 B; de syn. 51 784 B). Dazu musste er 1) (negativ) uns von unsern Leiden, der Sünde und dem Tode befreien; 2) (positiv) uns Vergottung mitteilen (diese beiden Seiten sehr oft neben einander: so c. Ar. II 70 296 B. III 23 372 C. 33 393 A). Um das erste zu erreichen, musste er wahres Fleisch haben, um das zweite, wahrer Gott sein (a. a. O.). Danach würde eigentlich seine Constitution als Gottmensch genügen; das Heil kann an die Menschwerdung allein geknüpft werden (ad Adelph. 4 1077 A; de inc. 54 192 B). Aber jener negative Teil seines Werkes wird nun doch noch näher erläutert: unsere Leiden u. s. w. muss der Logos selbst tragen, um sie dadurch zu tilgen: *οἱ ἄνθρωποι ὡς εἰς τὸν ἀπαθῆ μεταβάντων αὐτῶν τῶν παθῶν καὶ ἀπηλειμμένων ἀπαθεῖς καὶ ἐλεύθεροι τούτων λοιπὸν καὶ αὐτοὶ εἰς τοὺς αἰῶνας γίγνονται* (c. Ar. III 34 396 C f. 58 445 A u. s. o.). So beseitigt er nicht nur unsern Tod durch den seinen, sondern ahmt unser ganzes Leben und Sein nach (III 57 444 C): *τὸν θάνατον θανάτῳ κατήργησε καὶ ἀνθρωπίνως πάντα τὰ ἀνθρώπινα* (ibid. 444 A). Das gilt von seinem Hungern, Dürsten, seinem Nichtwissen, ja von seinem Geborenwerden (III 34. 33 393 B). Dafür kommt auf der andern Seite uns zu gute, was seinem Leibe an Gnade widerfährt, in erster Linie — darauf muss bei der physischen Fassung des Heils naturgemäss der Nachdruck liegen — seine Aufer-

---

1) Diese Seite des Heilswerks, die Offenbarung, tritt in den meisten Schriften zwar zurück; dass sie aber gewürdigt wird, geht aus den angeführten Stellen deutlich hervor (besonders c. Ar. II 14 u. ep. enc. a. a. O.). In de inc. steht sie als gleichwertig neben der Erlösung (c. 11 ff.). Augenscheinlich hängt es mit der apologetischen Tendenz dieses Werks zusammen.

stehung, durch die wir die *ἀθανασία* und *ἀφθαρσία* in ewiger Dauer empfangen (ad Epict. 9 1065 A; c. Ar. I 45 105 A. III 58 445 A. II 67—70. III 38 405 B. 40 409 B). Darin besteht die *θεοποίησις* (besonders starke Ausdrücke c. Ar. III 33 396 A. *de inc. c. Ar.* 3 989 A). — Wie das so beschaffte Heil den einzelnen zu teil werde, gehört nicht mehr hierher; eine deutliche Anschauung davon hat Athanasius, wie es scheint, nicht gehabt; meist kommt er nicht über den Hinweis darauf hinaus, dass wir mit Christus *σύσσωμοι* sind; der Vorgang scheint also dann ein rein objectiver; daneben wird aber an die mystische Vermittlung durch die Einwohnung des Geistes gedacht und der Erfolg der Menschwerdung des Logos in der Mitteilung der Fähigkeit zur Vergottung gesehen (z. B. c. Ar. II 59 273 A. 61 277 A; de decr. 14 448 C f.[1]) 24 460 B), oder es wird mythologisch hervorgehoben, dass durch seinen Kreuzestod der Herrscher der Luft besiegt und der Weg durch die Luft zum Himmel frei geworden ist (de inc. 25 140 B f. Festbrief V [Larsow p. 82]. XXII. XXIV. [Migne II 1433 A]. XLIII [ibid. 1440 C f.]). —

Durch die oben skizzierte Auffassung vom objectiven Heilswerk werden naturgemäss alle menschlichen Handlungen und Leiden des Gottmenschen zu ebenso vielen Heilsthatsachen, deren jede notwendig einer der allgemein menschlichen Schwächen entspricht und sie rückgängig macht, weil sie hier vom Logos im Fleische getragen wird. So sind die Thatsachen des Lebens Jesu in das Erlösungswerk eingegliedert. Die Christologie steht, auch in ihren Einzelheiten, in engster Verbindung mit der Soteriologie[2]), wie Ath. es mit vollem Bewusstsein erkannt hat (c. Ar. II 70. III 33; die ganze Schrift de incarnatione). Man mag die Voraussetzungen missbilligen, grossartig bleibt immer die Geschlossenheit dieser Gedankenwelt und die Energie, mit der alles aus der Tiefe frommen Heilsverlangens geschöpft ist, das nur im Bewusstsein realer Erlösung seine Ruhe findet.

---

1) Vgl. o. p. 11 Anm. 3.

2) Wie sehr dieser ganze Gedankengang mit dem von de inc. übereinstimmt, springt in die Augen.

I. Der Umfang des Begriffes „Menschheit Christi".

§ 19. Aus dieser Anschauung vom Heile nun ergiebt sich mit unweigerlicher Consequenz die Forderung, dass der Erlöser seiner physischen Constitution nach einerseits zu Gott, andererseits zu den Menschen in Beziehung stehe. Wie erwähnt, ist das Interesse des Athanasius ausschliesslich der ersten Seite zugewandt, während die zweite nur im Dienste der ersten erörtert wird.

Als Ausgangspunkt ist oben bereits c. Ar. III 29 ff. und ad Ser. II 7 herausgestellt[1]). Athanasius giebt hier gegenüber der arianischen Deutung der evangelischen Berichte den *σκοπὸς τῆς πίστεως* resp. *κανὼν* u. *σκοπὸς καὶ χαρακτὴρ τῆς ἁγίας γραφῆς* (c. Ar. III 28. 29 385 A) an: die Verkündigung über den Heiland ist in der Schrift eine doppelte: dass er nämlich immer Gott war und Sohn ist, als Logos, Abglanz und Weisheit des Vaters, und dass er später um unseretwillen Fleisch annahm aus der Jungfrau Maria und so Mensch wurde. Dem entspricht Joh. 1 1 u. 14[2]).

Damit ist also eine Zweiheit, die von Logos-Sohn und Mensch, gesetzt[3]). Indes bleibt zu untersuchen, ob es sich dabei an der zweiten Stelle um den „Menschen des Logos" oder den „Logos als Menschen" handelt. Denn man hat streng zu unterscheiden zwischen den Aussagen „der Logos ist Mensch geworden" und „der Logos hat einen Menschen angenommen". Die oben angeführte Erklärung, die als principielle einen besonderen Wert hat, kann nun füglich nur so verstanden werden, dass die Schriftaussagen nicht auf den Logos und seinen Menschen oder auch nur die „angenommene Natur" (Harnack II³ p. 213) verteilt werden sollen, sondern auf den Logos als den ewigen und den Logos als menschgewordenen. Ebenso ist es ad Ser. II 7., und dem entspricht genau die Art,

---

1) Ad Ser. II 7 ist von c. Ar. III 29 ff. abhängig. — vgl. *c. Ar. IV* 6 u. *c. Apoll. I* 10 1112 A.

2) Diese Zusammenordnung ist sehr häufig. Vgl. Lauchert l. c. p. 124.

3) Die Scheidung in *Χριστὸς κατὰ πνεῦμα* und *κατὰ σάρκα* tritt nur gelegentlich auf; durch die Exegese veranlasst z. B. ad Ser. IV 8 ff.; stärker in *de inc. c. Ar.* 11 1004 A. 22 1024 B.

wie Athanasius diese Verteilung durchführt (s. u. § 28). Der Ausdruck *σάρκα λαβὼν γέγονεν ἄνθρωπος* a. a. O. begünstigt daher geradezu die Vorstellung, dass nach Ath. die menschliche Seite des Herrn nur aus einem Leibe besteht, dass also der „Mensch", von dem die Rede ist, die Vereinigung von *λόγος* + *σῶμα* (*σάρξ*) ist. Er würde damit den Arianern oder dem Apollinarius nahe stehen.

Baur hat (l. c. p. 570 ff.) ihm denn auch für die Zeit vor dem apollinaristischen Gegensatze diese Anschauung zugeschrieben. Voigt (p. 129 f.), J. Schwane, (DG. der patr. Zeit, München 1869. p. 339 Anm. 2), Dorner (I p. 957), Atzberger (p. 194 f.), Sträter (p. 123 ff.) und Lauchert (p. 133 Anm. 2, in sehr souveränem Ton) haben diese Behauptung abgelehnt, während Harnack (II³ p. 213 Anm. 2) in der Hauptsache Baur zustimmt und nur leugnet, dass in der Nichtberücksichtigung des menschlichen *νοῦς* bei Athanasius Absicht liege. Durch die Erkenntnis der Unechtheit von c. Apoll., die m. E. feststeht, ist die Frage wesentlich vereinfacht worden: es kommt darauf an, die Aussagen der echten Schriften ohne ein von c. Apoll. her gewonnenes Vorurteil zu erheben.

§ 20. Halten wir uns zuerst an die Terminologie. Die weitaus gebräuchlichste Bezeichnung für die „Menschheit" Christi ist *σῶμα* oder *σάρξ* [1]; einzelne Belege dafür anzugeben (wie z. B. Voigt p. 126), ist unnütz, denn auf jeder Seite kehren diese Ausdrücke wieder, während alle anderen nur gelegentlich und sehr spärlich auftreten; in Einklang damit stehen die Benennungen *ναός, ὄργανον, περιβολή* u. s. w., in denen trotz ihrer Benutzung durch die Antiochener etwas Unpersönliches liegt (s. u. p. 108). — Man behauptet freilich, Athanasius lasse die Begriffe *σῶμα* und *ἄνθρωπος* mit einander wechseln [2]. Dabei hat man indessen von allen den Stellen abzusehen, wo es heisst *ὁ λόγος γέγονεν ἄνθρωπος* u. ä., oder wo etwas von ihm *ὡς ἄνθρωπος* ausgesagt wird: in beiden Fällen ist *ἄνθρωπος* der menschgewordne Logos (vgl. z. B. de inc. 14 121 B. 17 125 C; c. Ar. I 41 97 A. 42 100 A. 45 104 C 46 108 A u. s. f.). Dass man dies nicht beachtet, ist ein schwerer Fehler [3]. Diese Stellen sind aber bei weitem überwiegend: ent-

---

1) In de inc. fehlt das letztere allerdings fast ganz.

2) Vgl. Dorner p. 957. Atzberger p. 194.

3) Die von Sträter p. 124 Anm. 7 angeführten Stellen sind fast sämt-

sprechend dem erwähnten *σάρκα λαβὼν γέγονεν ἄνθρωπος* heisst es in einer wahren Unzahl von Belegen: *ἐνδυσάμενος τὴν ἡμετέραν σάρκα γέγονεν ἄνθρωπος* u. ä.; über den Sinn kann bei dieser Zusammenstellung kein Zweifel sein. Ich hebe nur heraus: de inc. 14 121 B. 44 173 B; c. Ar. II 9 165 A. 14 176 B. III 31 389 A. 34 397 B. 35 397 B. 38 405 B; de decr. 14 448 D; ep. enc. 17 577 A. (= *ἄνθρωπος καὶ υἱὸς ἀνθρώπου γέγονε, λαβὼν τὴν τοῦ δούλου μορφήν, ἥτις ἦν ἡ ἀνθρωπίνη σάρξ*); ad Epict. 8 1064 A. 12 1068 C.

Betrachten wir, der chronologischen Reihenfolge nach, in den Schriften des Ath. die danach noch übrig bleibenden Stellen. Ihre Zahl ist überraschend gering. Zunächst de incarnatione: Der Ausdruck *σῶμα* (*ναός* u. ä.) kehrt fast auf jeder Seite mehrfach wieder. Daneben wird aber das angenommene Menschenwesen auch zweifellos als *ἄνθρωπος* bezeichnet; zwar nicht 16 124 C, wo nur von dem Eindruck seiner Umgebung ausgegangen wird, die natürlich in ihm zunächst einen blossen Menschen vermutet, vgl. 18 128 B. Auch 17 125 C gehört nicht hierher; es heisst zwar *οὐ δὴ τοιοῦτος ἦν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ἐν τῷ ἀνθρώπῳ*, aber vorher geht der Vergleich mit der menschlichen Seele, die die Aussenwelt wohl wahrnehmen, aber nicht auf sie einwirken kann: so also war der Logos nicht im Menschen, denn er belebte zugleich das All und war im Vater. Der Logos wird danach geradezu mit der menschlichen Seele parallelisiert, und nur das wird abgeleugnet, dass er wie sie in seiner Wirksamkeit örtlich beschränkt ist. Dieser Gedanke könnte also eher für die apollinaristische Idee, dass der Logos an die Stelle der menschlichen *ψυχή* resp. des *νοῦς* tritt, sprechen. Man darf das Bild freilich nicht pressen, aber für die hier zu belegende Auffassung ist es jedenfalls nicht verwendbar. — Anders liegt es dagegen bei 41 169 A (*ἐν ἀνθρώπῳ φαμὲν αὐτὸν ἐπιβεβηκέναι*), 42 169 B (*ἡ ἐν ἀνθρώπῳ τοῦ σωτῆρος ἐπιφάνεια*), ibid. C (2mal *ἐν ἀνθρώπῳ αὐτὸν εἶναι*), 43 172 B (*ὀργάνῳ .. κέχρηται .. ἀνθρώπῳ*), 45 176 C (*ἵνα .. ἐν ἀνθρώπῳ ἐργάσηται*). Dass diese Stellen sich gerade nur auf vier Spalten so häufen, zeigt, dass die Erklärung dafür im Zusammenhange der Erörterung gesucht werden muss: Athanasius giebt hier eine dem heidnischen Denken angepasste Deutung der

---

lich dieser Art. Auch *de inc. c. Ar.* 8 996 C (vgl. Voigt p. 127. Atzberger p. 195) heisst es: *ἑνωθεὶς σαρκὶ γέγονε σάρξ, ἄνθρωπος τέλειος* (s. u.).

Menschwerdung: wie der Logos in der ganzen Welt ist, so auch „im Menschen“; es ist also ein Sonderfall der allgemeinen Immanenz des Logos [1]). Hier war danach der Ausdruck *ἄνθρωπος* geradezu aufgedrängt (besonders deutlich c. 45 l. c. die Gegensätze: *ἐν τῇ κτίσει — ἐν ἀνθρώπῳ*). Dazu kommt, dass es hier überall heisst *ἐν ἀνθρώπῳ ἦν* u. ä.: man wird nicht verkennen können, dass der durch diese Formulierung hervorgerufene unmittelbare Eindruck dem *„σάρκα λαβὼν γέγονεν ἄνθρωπος“* mindestens ebenso nahe steht wie dem *„ἄνθρωπον ἀνείληφεν“*. Jedenfalls können diese Stellen in ihrer Spärlichkeit, und vor allem bei ihrer durch den Zusammenhang veranlassten Bedeutung für die Erhebung des dahinterstehenden Gedankens nur von geringem Gewicht sein. Sie sagen nichts darüber aus, ob Ath. dabei an einen menschlichen *νοῦς* neben dem Logos in der Erlöserpersönlichkeit gedacht hat. — In Mt. 11 27 c. 3 212 C zieht Atzberger (vgl. jetzt Hoss p. 52) ausdrücklich als Beleg heran. Es heisst dort: *ἐπὶ δὲ τῇ διορθώσει παραδοθῆναι πάντα ἔπρεπεν, ἵν᾽ αὐτὸς γένηται ἄνθρωπος καὶ ἐν αὐτῷ τὰ πάντα ἀνακαινισθῇ. Ἐν αὐτῷ γὰρ ὢν ὁ ἄνθρωπος ἐζωοποιεῖτο· διὰ τοῦτο γὰρ συνεπλάκη ὁ λόγος τῷ ἀνθρώπῳ, ἵνα ἡ κατάρα μηκέτι ἰσχύσῃ κατὰ τοῦ ἀνθρώπου.* Im Folgenden tritt dann sofort als das, was vom Fluche befreit werden soll, das *ἀνθρώπειον γένος* ein, d. h. mit *ὁ ἄνθρωπος* ist das ganze Menschengeschlecht gemeint, mit dem der Logos sich verbunden hat, vgl. im selben Kapitel p. 212 A (*ὁ θεὸς*) *παρέδωκεν αὐτῷ τὸν ἄνθρωπον, ἵνα γένηται αὐτὸς ὁ λόγος σὰρξ καὶ παραλαβὼν τὴν σάρκα κατὰ πάντα διορθώσηται.* — Diese Anschauung, dass die Widerfahrnisse des Herrn eigentlich überhaupt nicht ihm, sondern direct der Menschheit gelten, kehrt bei Athanasius sehr häufig wieder (s. u. p. 95. 105 u. § 33). In Mt. 11 27 sagt nach alledem m. E. über einen „Menschen“ des Logos garnichts aus. —

Aus den Reden gegen die Arianer könnten 7 Stellen inbetracht kommen. I 44 104 A ist davon die Rede, dass „die andern Menschen“ seit Adam alle im Tode blieben: „dieser“ allein ist auferstanden, weil er der zweite Mensch vom Himmel war, d. h.

---

1) Dass das nicht eine speculative Begründung der Menschwerdung sein soll, sondern nur eine Illustrierung in apologetischem Interesse, liegt auf der Hand (vgl. Lauchert p. 130 gegen Atzberger p. 199 f.).

weil es der menschgewordene Logos war. Ebenso ist „der Mensch“, in dem sich Gott nach II 16 181 B offenbart, der *λόγος σὰρξ γενόμενος,* und das Gleiche gilt von II 14 176 B. — I 41 96 C finden wir sodann zum *ὑπερύψωσε* von Phil. 2 9 die Bemerkung: *τούτου γὰρ ἦν ἐνδεὴς ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ ταπεινὸν τῆς σαρκὸς καὶ τοῦ θανάτου. ἐπεὶ οὖν εἰκὼν ὢν τοῦ πατρὸς καὶ ἀθάνατος ὢν ὁ λόγος ἔλαβε τὴν τοῦ δούλου μορφὴν καὶ ὑπέμεινε δι' ἡμᾶς ὡς ἄνθρωπος ἐν τῇ ἑαυτοῦ σαρκὶ τὸν θάνατον ..., διὰ τοῦτο καὶ ὡς ἄνθρωπος .. λέγεται ὑπερυψοῦσθαι.* Obgleich das *διὰ τὸ ταπεινὸν κτλ.* des ersten Satzes wie eine Anspielung auf die Erniedrigung des Logos sich ausnimmt, ist auch hier nach dem Folgenden wiederum „der Mensch“ = „die Menschheit“ [1]). Endlich muss die gleiche Erklärung für II 70 296 B geltend gemacht werden; denn wenn es hier inbezug auf die Vereinigung des Logos und des Fleisches heisst: *διὰ τοῦτο γὰρ τοιαύτη γέγονεν ἡ συναφή, ἵνα τῷ κατὰ φύσιν τῆς θεότητος συνάψῃ τὸν φύσει ἄνθρωπον καὶ βεβαία γένηται ἡ σωτηρία καὶ ἡ θεοποίησις αὐτοῦ,* so ist deutlich darin ausgesprochen, dass „die Verbindung dessen, der von Natur Mensch ist, mit dem, was der Natur der Gottheit angehört“, der Zweck der Verbindung des Logos mit dem Fleische ist, d. h., dass es sich nicht um eine Aussage über seine Menschwerdung, sondern um „den Menschen“ = die Menschheit handelt, der seine Menschwerdung zu gute kommen soll [2]). — Es bleiben endlich noch I 45 105 B und III 43 416 A. An der ersten Stelle heisst es vom Logos: *ἐλάμβανε γὰρ κατὰ τὸ ὑψοῦσθαι τὸν ἄνθρωπον,* während kurz vorhergeht *ὡς υἱὸς ἀνθρώπου αὐτὸς ἀνθρωπίνως λέγεται τὰ παρ' ἑαυτοῦ δέχεσθαι, διὰ τὸ μὴ ἑτέρου, ἀλλ' αὐτοῦ εἶναι τὸ σῶμα τὸ φύσιν ἔχον τοῦ δέχεσθαι τὴν χάριν.* Danach scheint hier mit *ἄνθρωπος* die menschliche Seite des Erlösers bezeichnet zu sein. Es handelt sich dabei wiederum um die Erklärung von Phil. 2 9. Aber da

1) So ist auch Festbrief X, Larsow p. 110, „der Mensch, der in ihm litt“ zweifellos zu deuten, vgl. die dort vorhergehenden und folgenden Parallelsätze.

2) Verfehlt ist unter allen Umständen die Übersetzung Schwane's (DG. der patr. Zeit p. 337): „denn deshalb ist jene Vereinigung geknüpft worden, damit die wahre und wesentliche Gottheit (!) einen (!) wahren Menschen mit sich vereinigte und das Heil und die Vergöttlichung des Menschen sicher sei“.

Athanasius vorher (c. 41—43 und nachher passim) als erste Deutung dieses Schriftwortes die angegeben hat: es beziehe sich überhaupt nicht auf den Herrn, sondern nur auf die Menschheit, so ist mir wahrscheinlich, dass mit ὁ ἄνθρωπος auch hier die Gattung gemeint ist (vgl. o. p. 93f.). Endlich III 43 416 A: *ἐπειδὴ γὰρ γέγονεν ἄνθρωπος, οὐκ ἐπαισχύνεται διὰ τὴν σάρκα τὴν ἀγνοοῦσαν εἰπεῖν 'οὐκ οἶδα', ἵνα δείξῃ, ὅτι εἰδὼς ὡς θεὸς ἀγνοεῖ σαρκικῶς. οὐκ εἴρηκε γοῦν 'οὐδὲ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ οἶδεν', ἵνα μὴ ἡ θεότης ἀγνοοῦσα φαίνηται, ἀλλ' ἁπλῶς 'οὐδὲ ὁ υἱός, ἵνα τοῦ ἐξ ἀνθρώπων γενομένου υἱοῦ ἡ ἄγνοια ᾖ.* Trotz des auffälligen Plurals *ἀνθρώπων* kann man den Schlusssatz hier nicht auf die Menschen im allgemeinen beziehen; aber auch die Beziehung auf einen vom Logos angenommenen Menschen ist m. E. ausgeschlossen, da doch eben vorher vom Logos selbst das *ἀγνοεῖν σαρκικῶς* ausgesagt ist, *ἐπειδὴ γέγονεν ἄνθρωπος*. Daher wird man auch hier an den *λόγος σὰρξ γενόμενος*, an den Sohn Gottes, der auch Menschensohn geworden ist (c. Ar. III 30 388 B u. ö., s. u. p. 108), denken müssen (vgl. III 44 416 B: derselbe Sohn, der Tag und Stunde nicht weiss, kennt den Vater). —

Von allen inbetracht kommenden Stellen in den Reden gegen die Arianer bleibt daher nur c. Ar. I 45 vielleicht übrig, und — damit sind überhaupt alle Belege für jene Anschauung in den sicher echten Schriften des Athanasius erschöpft! Mir ist aus sämtlichen andern Werken, bis zu ad Epict., ad Adelph. und ad Max. einschliesslich, also bis in die Zeit seines sog. Antiapollinarismus, kein einziges weiteres Beispiel bekannt! Mit Sicherheit lässt sich der Terminus *ἄνθρωπος* nur innerhalb einer kurzen, ihn nahezu erfordernden apologetischen Erörterung von de inc. nachweisen![1])

Daneben finden sich für die menschliche Seite des Herrn allerdings Bezeichnungen, die demselben Wortstamm angehören; so in erster Linie *τὸ ἀνθρώπινον τοῦ σωτῆρος*[2]). Der Ausdruck ist schwebend wie *ἡ κατὰ σάρκα οἰκονο-*

1) Das ist um so auffälliger, als in den Dubiis und z. B. bei Methodius und Alexander v. Alex. die Ausdrücke *σῶμα* und *ἄνθρωπος* thatsächlich wechseln.

2) So noch nicht in de inc. und in Mt. 11 27; am häufigsten in de sent. Dion. In den spätesten Schriften tritt es wieder zurück.

μία[1]); er bezeichnet bald wirklich das, was gewöhnlich *σάρξ* oder *σῶμα* genannt wird, so wohl c. Ar. I 41 96 C. II 4 153 C. 12 172 A. de sent. Dion. 10 496 B u. s. f.; andererseits sind lediglich die menschlichen Prädicate oder auch die durch sie ausgedrückten menschlichen Widerfahrnisse oder sein Auftreten als Mensch gemeint[2]), z. B. c. Ar. III 26 377 A. 38 404 C. 41 409 C. de sent. Dion. 5 485 C f. 8 489 C. 27 520 C., auch wohl ad Ser. II 9 624 B. Viele dieser Stellen sind nicht eindeutig, und gerade die Unbestimmtheit des Ausdrucks mag ihn für Athanasius empfohlen haben. Jedenfalls kann auch der blosse Leib als „etwas Menschliches" bezeichnet werden; zur Entscheidung der vorliegenden Streitfrage ergiebt sich also nichts. — Ebenso wenig lässt sich aus Worten wie *ἐνανθρώπησις* u. ä. schliessen, zumal da sie längst geprägte termini sind (vgl. das Nicaenum)[3]).

Dagegen bedürfen die Ausdrücke *ἀνθρωπότης* und *ἀνθρωπίνη φύσις* noch einer näheren Untersuchung, hier zunächst nur soweit, als sie zur Bestimmung des Begriffes „Menschheit des Herrn" dienen können.

ἀνθρωπότης bedeutet de inc. 42 172 A. 43 173 A; c. Ar. II 14 176 C. III 39 405 C; ad Ser. II 9 624 A jedenfalls die ganze Menschenwelt. Ganz zweifellos ist die Beziehung auf die menschliche Seite Christi m. W. nur an Einer Stelle, c. Ar. III 41 409 C, wo von *ἀνθρωπότης αὐτοῦ* die Rede ist[4]). Zweifelhaft ist der Begriff in c. Ar. I 41 96 C: der Gegensatz gegen die *οὐσία τοῦ λόγου* und die Parallele mit *τὸ ἀνθρώπινον* begünstigen allerdings die Annahme, dass die angenommene „Menschheit Christi" gemeint sei; der ganze Zusammenhang aber — die erwähnte Erklärung, dass Phil. 2 9 überhaupt nicht auf Christus, sondern auf uns gehe, — legt auch hier (s. o. p. 93 f.) die Deutung auf die Menschen im allgemeinen nahe. Für das letztere entscheidet sich z. B. auch

---

1) Vgl. Th. Zahn l. c. p. 166, Anm. 1.

2) Dabei tritt häufig der Plural *τὰ ἀνθρώπινα* ein. Hierher gehört auch der umständliche Ausdruck c. Ar. III 43 413 C: *τὸ κατὰ τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ*.

3) Dass der Ausdruck von Arianern wie Eudoxius (Hahn § 191) bewusst abgelehnt ist zugunsten von *σάρκωσις*, ist natürlich kein Gegenbeweis.

4) Häufig so in *de inc. c. Ar.* 4 989 B. 9 997 C. 21 1021 A f.; doch sind hier beide Bedeutungen verbunden durch die Vorstellung *ἐκκλησία = σῶμα κυρίου*. Ohne diese Verbindung auch *c. Apoll. I* 13 1116 B.

Harnack (II³ p. 213 Anm. 1). Man hätte damit etwa die ganz ähnlichen Stellen c. Ar. III 52 432 C. 433 A *τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ πάλιν ἡ προκοπή* zusammenzuordnen. Diese Erklärung ist auch mir die wahrscheinlichste, doch ist sie nicht unbedingt sicher. — Ähnlich liegt es bei c. Ar. III 43 413 B. 56 440 C. I 50 116 B.

Halten wir uns also vorwiegend an die unbezweifelbare Stelle c. Ar. III 41 409 C: *μὴ τῇ θεότητι τοῦ λόγου ταῦτα λογιζώμεθα, ἀλλὰ τῇ ἀνθρωπότητι αὐτοῦ· εἰ γὰρ καὶ ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο, ἀλλὰ τῆς σαρκὸς ἴδια τὰ πάθη.* Im Folgenden kehrt dann fortwährend das Wort *σάρξ* wieder. Die *ἀνθρωπότης* scheint hier also mit der *σάρξ* identisch gesetzt zu werden, also die menschliche Seite allein zu bezeichnen[1]. Aber Athanasius hat den Ausdruck nicht selbst geschaffen[2] und sich über seinen Inhalt kaum besondere Gedanken gemacht. Es besagt nicht mehr als das weitschichtige *τὸ ἀνθρώπινον*, d. h. ob diese „Menschheit" einen *νοῦς* einschliesse, ist nicht klar[3].

So bleibt endlich noch die *ἀνθρωπίνη φύσις* (c. Ar. III 43 413 B und zweimal III 53 436 A). Von ihr gälte das Gleiche, wenn die betreffenden Stellen überhaupt von einer „menschlichen Natur Christi" redeten (s. u. § 32).

Die Termini, die dem Wortstamm von *ἄνθρωπος* entnommen sind, ergeben also zum mindesten nichts für die Vorstellung von einem „vollkommenen Menschen des Erlösers". Der weit überwiegende Ausdruck *σῶμα* (*σάρξ*) legt die entgegengesetzte Vorstellung nahe.

Nun sagt man freilich allgemein[4], der Begriff *σάρξ* sei nach des Athanasius eigener Erklärung mit *ἄνθρωπος* iden-

---

1) Dass es den durch die *ἐνανθρώπησις* hervorgerufenen Zustand, also das „Menschsein des Logos" bezeichne, während erst das folgende *σάρξ* die hier inbetracht kommende Seite hervorhebe, wäre möglich; dem würde die öfter wiederkehrende Gegenüberstellung von *θεότης* und *ἐνανθρώπησις* (z. B. de sent. Dion. 9 493 A) entsprechen; aber diese Deutung scheint mir hier künstlich.

2) Vgl. z. B. Petrus von Alex., De anima et corpore. (Migne gr. 18 p. 520 C.)

3) In allen übrigen Schriften kommt *ἀνθρωπότης* als Bezeichnung der Menschheit Christi m. W. überhaupt nicht vor.

4) Voigt p. 129 f.; Schwane l. c. p. 337; Böhringer p. 241; Atzberger p. 195; Sträter p. 124; Lauchert p. 133 f.; Harnack II³ p. 213 Anm. 2; vgl. Th. Zahn, l. c. p. 107 Anm. 1.

tisch. Ausser auf *c. Apoll. II* 18 1164 B beruft man sich dafür auf c. Ar. III 30 388 C und ad Ser. II 7 620 B [1]) — man hätte noch ad Epict. 8 1064 A [1]) hinzufügen können. Ad Ser. II 7 nun heisst es: *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, ἴσον τῷ εἰπεῖν· ἄνθρωπος γέγονε.* ad Epict. 8: .. *σὰρξ γέγονεν οὐ τραπεὶς εἰς σάρκα, ἀλλ' ὅτι σάρκα* [2]) *ὑπὲρ ἡμῶν ἀνέλαβε καὶ γέγονεν ἄνθρωπος. καὶ γὰρ τὸ εἰπεῖν· ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, ἴσον πάλιν ἐστὶν εἰπεῖν· ὁ λόγος ἄνθρωπος γέγονε, κατὰ τὸ εἰρημένον ἐν τῷ Ἰωὴλ* (Joel 3 1). — An beiden Stellen ist unmittelbar deutlich, dass es sich garnicht um die Frage handelt, ob der Logos einen Leib oder einen Menschen angenommen habe, sondern darum, ob er Fleisch oder Mensch geworden sei; und beide Stellen werfen wiederum ein Licht — dessen es freilich kaum bedarf — auf das ihnen zugrunde liegende c. Ar. III 30, wo es heisst: *ὁ λόγος γάρ, ὡς εἶπεν ὁ Ἰωάννης, σὰρξ ἐγένετο· τῆς γραφῆς ἔθος ἐχούσης λέγειν σάρκα τὸν ἄνθρωπον, ὡς διὰ Ἰωὴλ τοῦ προφήτου φησίν* (Joel 3 1; Bel et Draco 5). *σάρκα γὰρ καὶ οὗτος καὶ Ἰωὴλ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος λέγουσιν.* In allen drei Schriften handelt es sich also nur um die richtige Auslegung von Joh. 1 14, nicht um die Erklärung von *σάρξ*, sondern um die von *σὰρξ ἐγένετο.* Jenes Evangelienwort begünstigte ja die Vorstellung von einer Verwandlung des Logos ins Fleisch; das will Athanasius abwenden [3]); dass ihm eben dieses Wort auch sonst Schwierigkeiten macht, sieht man daraus, dass er oft die richtige Deutung durch ein *καί* u. ä. anfügt; so schon in Mt. 11 27 c. 2 212 C: *γέγονεν ὁ λόγος σὰρξ καὶ ἐνεδύσατο αὐτήν*; c. Ar. III 55 437 B: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ γέγονεν ἄνθρωπος*; vgl. c. Ar. II 8 164 A. III 43 413 B; ep. enc. 17 577 A [4]). Der Sinn von c. Ar. III 30 u. s. w. ist also genau der, der in II 47 248 A liegt: *Ἰωάννου ἀκούοντες· ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, οὐκ αὐτὸν ὅλον σάρκα νοοῦμεν τὸν λόγον, ἀλλὰ σάρκα ἐνδυσάμενον καὶ γενόμενον ἄνθρωπον* [5]).

Allerdings findet sich c. Ar. III 30 ja der directe Hinweis

---

1) Von c. Ar. III 30 abhängig.

2) *ζῶσαν* ist zu tilgen, nach Epiph., Theodoret u. cod. Seg.

3) Vgl. Synode von Sirmium 351 c. 12 (Hahn³ § 160).

4) Vgl. *de inc. c. Ar.* 8 996 C, s. o. p. 91 Anm. 3. und die umständliche Erklärung *c. Apoll. I* 10 1109 B.

5) Hier also gerade die Formel, die die Vorstellung *ἄνθρωπος* = *λόγος* + *σῶμα* begünstigt.

darauf, dass in der Schrift gewohnheitsmässig σάρξ den ganzen Menschen bedeute. Lauchert p. 133 spielt dies triumphierend gegen Baurs „leichtfertige und unwissenschaftliche“ Behauptung aus, der seine These (s. o. p. 91) durch Zusammentragen von Stellen stütze, „in denen von der menschlichen Natur Christi unter der Bezeichnung σάρξ oder σῶμα die Rede ist“, „als ob er nicht wüsste oder wissen könnte, dass dies einfach der biblische Sprachgebrauch ist, an den sich Athanasius hier hält. Überdies sagt es Athanasius ja selbst, or. III. c. Ar. n. 30“ u. s. w.[1]). Aber Athanasius deutet mit keinem Wort an, dass er seine Terminologie aus der Schrift rechtfertigen will; es handelt sich lediglich um das Wort σάρξ in der Einen Stelle Joh. 1 14. Die Bemerkung c. Ar. III 30 hat also nicht nur ihrem Inhalte nach, sondern auch betr. der Verweisung auf die Schrift nicht die geringste Beziehung zum Sprachgebrauch des Athanasius. Wenn er z. B. c. Ar. I 56. II 3 ff. erklärt, die Schrift verwende ἐποίησε oder ἐκτήσατο bisweilen statt ἐγέννησε, so wird ihm niemand die Meinung unterschieben, dass ἐποίησε und ἐγέννησε für ihn selber identisch seien. Diese Ausführungen stehen aber ganz auf einer Linie mit c. Ar. III 30.

Sagen danach auch diese Stellen nicht aus, was man aus ihnen herausgelesen hat, so bleibt es bei dem oben herausgehobenen Urteil, dass in der Terminologie des Athanasius kein Grund liegt, von der These Baurs (resp. Harnacks) abzugehen; dass diese These vielmehr dadurch begünstigt wird[2]).

§ 21. Die Terminologie allein kann indessen nicht ausschlaggebend sein; es fragt sich weiter, ob nicht bei Athanasius vielleicht der menschliche νοῦς (ψυχή) ausdrücklich erwähnt ist. Dass nach de inc. 17 der Logos geradezu die Stelle der menschlichen ψυχή zu vertreten scheint, ist bereits angedeutet, ebenso aber auch, dass dies Gleichnis nicht gepresst werden darf. Ausserdem aber kommen aus allen Schriften nur zwei Stellen inbetracht: Im Synodalschreiben der alexandrinischen Synode von

---

1) Dass dort von einem biblischen Sprachgebrauch betr. σῶμα überhaupt nicht geredet wird, übersieht man.

2) Ich verweise nochmals auf die so oft wiederkehrende Formel ἐνδυσάμενος τὴν σάρκα γέγονεν ἄνθρωπος (s. o. p. 92).

362 (tom. ad Ant. 7 804 B) heisst es: *ὡμολόγουν γὰρ καὶ τοῦτο, ὅτι οὐ σῶμα ἄψυχον οὐδ' ἀναίσθητον οὐδ' ἀνόητον εἶχεν ὁ σωτήρ.* Aber für den Inhalt dieses Schreibens können wir den Athanasius nicht allein verantwortlich machen. Beachtet man, wie der Antiochener Paulinus in seiner Unterschrift gerade diese Worte wiederholt (11 809 B), und wie der in Alexandrien anwesende Abendländer Eusebius von Vercelli gleichfalls darauf anspielt (10 808 C), so kann es kaum zweifelhaft sein, welche Einflüsse hier wirksam gewesen sind [1]). Das freilich ist unbedingt zuzugeben, dass Athanasius gegen jenes Bekenntnis nichts einzuwenden gehabt hat; d. h. er hat mindestens 362 nicht auf dem scharf abgegrenzten Standpunkte gestanden, den Baur ihm zuweisen wollte. Aber ob er persönlich den Gegensatz gegen die Lehre vom *σῶμα ἀνόητον* zu seinem Eigentum gemacht habe, ist aus dieser Stelle nicht ersichtlich. — Die einzige Stelle aus allen seinen Schriften, die sich neben tom. ad Ant. 7 noch anführen liesse, ist ad Epict. 7 1061 A f.: *ἀλλὰ μὴν οὐ φαντασίᾳ ἡ σωτηρία ἡμῶν οὐδὲ σώματος μόνου, ἀλλ' ὅλου τοῦ ἀνθρώπου, ψυχῆς καὶ σώματος ἀληθῶς, ἡ σωτηρία γέγονεν ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ.* Die Gegner, um die es sich hier handelt, sind nicht apollinaristische „Dimoeriten", sondern Doketen. Der Satz enthält direct nur eine Aussage über das Heilswerk, nicht über die Person Christi; dass aber das Heil nicht nur für den Leib, sondern auch für die Seele resp. den *νοῦς* beschafft sei, konnte auch Apollinarius sagen, und zwar mit nicht geringerem Rechte als die kirchliche Orthodoxie. Immerhin scheint hier doch der Gedanke ausgesprochen werden zu sollen, dass Christus auch eine menschliche Seele gehabt habe [2]). Daraus ergiebt sich wiederum, dass

1) Da in c. 7 vorher und nachher gegen eine Zweiteilung der Person Christi polemisiert wird, so dürfte auch hier ein Compromiss vorliegen: Die Antiochener resp. Abendländer geben zu, dass in Christus nicht ein *ἕτερος καὶ ἕτερος* sei, die Alexandriner, dass mit der Einheit der Person nicht die Menschheit beeinträchtigt werden solle. Die Ausführlichkeit, mit der das erste behandelt wird, zeigt, auf welcher Seite das Interesse des Athanasius steht.

2) Dass Athanasius dichotomisch dachte, ist wahrscheinlich, wenn auch kaum sicher zu beweisen. Dass an dieser Stelle jedenfalls die Zweiteilung vorliegt und nicht etwa der *νοῦς* neben der *ψυχή* absichtlich übergangen ist, wird aus dem *ὅλου τοῦ ἀνθρώπου* ohne weiteres klar.

er nicht principiell auf dem „apollinaristischen“ Standpunkt festzunageln ist. Dass er dagegen an dem menschlichen *νοῦς* (*ψυχή*) Christi ein eigenes Interesse hatte, und dass diese Vorstellung überall die Voraussetzung bildet, wird man aufgrund dieser einmaligen und nur gelegentlich vorgebrachten Behauptung kaum annehmen können [1]. — Ja, andere Stellen sprechen direct dagegen, am meisten eine demselben Briefe an Epiktet entnommene (5. 6 1060 A f.): Es ist dort wiederum die Rede davon, dass erniedrigende Prädicate nicht vom Wesen des Logos gelten, sondern auf den Leib, in dem er war, hinzielen: *ἐν τῷ περιτμηθέντι σώματι.. καὶ παθόντι ἦν ὁ ἀπαθὴς.... τοῦ θεοῦ λόγος. τοῦτο ἦν τὸ ἐν μνημείῳ τεθέν, ὅτε αὐτὸς ἐπορεύθη* [2] *κηρύξαι καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν, ὡς εἶπεν ὁ Πέτρος. ὃ μάλιστα δείκνυσι τὴν ἄνοιαν τῶν λεγόντων εἰς ὀστέα καὶ σάρκα τετράφθαι τὸν λόγον. εἰ γὰρ τοῦτο ἦν, οὐκ ἦν χρεία μνημείου· αὐτὸ γὰρ ἂν ἐπορεύθη δι᾽ ἑαυτοῦ τὸ σῶμα κηρύξαι τοῖς ἐν τῷ ᾅδῃ πνεύμασι. νῦν δὲ αὐτὸς μὲν ἐπορεύθη κηρύξαι, τὸ δὲ σῶμα εἰλίξας ὁ Ἰωσὴφ σινδόνι ἀπέθετο ἐν τῷ Γολγοθᾷ κτλ.* In diesem ganzen Abschnitte werden stets *λόγος* und *σῶμα* als das Göttliche und das Menschliche am Herrn unterschieden; das *σῶμα* (also alles, was menschlich an ihm ist) ruht im Grabe; *αὐτός* aber, der Logos, steigt in den Hades hinab [3]. Eine menschliche Seele scheint danach geradezu ausgeschlossen; um so deutlicher wird dies, wenn man die ausführliche Erklärung von *c. Apoll.* I 18 1125 B. II 14 1156 C. 15 1157 A. 17 1161 B. daneben hält, wonach der Leib im Grabe ist, die Seele in den Hades steigt und der Logos mit beiden verbunden und zugleich im Vater ist (s. u. § 42 f.). Das ist ohne Zweifel eine bessere theologische Formulierung, aber dass Athanasius sie in ad Epict. doch nicht bringt, ist ein unwiderleglicher Beweis dafür, dass die ganze Frage ihm zum mindesten garnicht aufgetaucht ist. — Dasselbe

---

1) Von den unsicheren *Fragmenten* Migne II p. 1240 D ff., 1256 D f., 1291 D f. ist bei einer so wichtigen Frage natürlich keine Entscheidung zu holen.

2) *μὴ χωρισθεὶς αὐτοῦ* fehlt bei Epiphanius und in den besten Hss. Es ist augenscheinlich dogmatische Correctur, etwa nach *c. Apoll.* II 14 1156 C. 17 1161 B.

3) Kein Wunder, dass Apollinarius den Brief an Epiktet ausdrücklich gebilligt hat! Ein Antiochener hätte viel weniger Grund zur Zufriedenheit gehabt!

ergiebt sich aus c. Ar. III 57 444 B f.: Joh. 10 18 (ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι τὴν ψυχήν μου καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν) wird hier so erklärt, dass der Tod des Herrn durch Trennung des Logos vom Leibe, nicht durch Trennung der Seele vom Leibe (wie *c. Apoll.* II 14 1156 C) eintritt; ψυχή ist dabei im Sinne von „Leben" gefasst. Wer so gegenüber den Arianern mit ihrer Lehre vom σῶμα ἀνόητον sprechen kann, der kann unmöglich das Bewusstsein gehabt haben, sich in diesem Punkte von ihnen zu unterscheiden!

Also auch von hier aus bestätigt sich die These nicht, dass Athanasius thatsächlich, wenn auch nicht immer ausdrücklich, überall „an der Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi festgehalten habe".

§ 22. Endlich aber beruft man sich für diese Behauptung auf die „Consequenz der Athanasianischen Grundanschauung" und auf seine einzelnen inhaltlichen Aussagen über das Leben des Herrn. Das erste (vgl. Schultz p. 91. Sträter p. 125) ist natürlich kein Beweis; auch abgesehen von der Frage, ob in seine „Grundanschauung" nicht die apollinaristische Construction hineinpasse: es ist gefährlich, bei jedem, bei dem man eine gewisse grosse Gesamtauffassung findet, nun sofort ein ganzes System mit allen seinen Consequenzen constatieren zu wollen. Das letzte Wort behält hier m. E. doch die Einzeluntersuchung, vollends bei einem Manne, der so wenig Systematiker ist wie Athanasius. — Anders steht es mit dem zweiten Punkte (vgl. Sträter p. 124. Voigt p. 126. Atzberger p. 194 ff.): Athanasius sagt thatsächlich von der σάρξ resp. dem σῶμα Wirkungen aus, die mit einer Seelenthätigkeit notwendig verbunden erscheinen. Während das Hungern, Dürsten, Leiden u. s. w. als blosses Widerfahrnis des beseelten Leibes gelten, und während man selbst das δειλιᾶν so verstehen könnte [1]), führt allerdings das ἀγνοεῖν, das mehrfach als ἴδιον τῆς σαρκός bezeichnet wird, weiter; ohne Annahme einer menschlichen Seele ist es

---

1) Auch Apollinarius schreibt der σάρξ ein στρατεύεσθαι κατὰ τοῦ πνεύματος zu. Jedenfalls ist das Gebiet des mit dem beseelten Leibe unmittelbar verbundenen Trieblebens von dem des bewussten Lebens nicht so streng geschieden, dass nicht beides bei Ath. durcheinander gehen könnte. Danach erledigen sich auch die Bemerkungen von Hoss, p. 19 f. über die versteckte Trichotomie des Athanasius (vgl. o. p. 100 Anm. 2).

kaum erklärbar. Aber die ersichtliche Mühe, die die Deutung von Mc. 13 32 dem Athanasius macht (s. u. § 40), beweist, dass er selbst seiner Sache keineswegs so sicher war, wie seine Apologeten meinen [1]). Es muss zweifelhaft bleiben, ob er überhaupt daran gedacht hat, dass seine Erklärung dieses Nichtwissens eine menschliche Seele voraussetzt; die Behandlung der Frage in c. Ar. III 41 ff. könnte sogar die Vermutung erwecken, dass er diesem Zugeständnisse auszuweichen wünscht. — Dass weiter „die menschliche Wahlfreiheit“ von ihm nicht zugegeben werde, hat selbst Dorner (p. 972 f.) anerkannt, und selbst Sträter muss (p. 130 f.) einräumen, dass der menschliche Wille, wenn auch nicht geleugnet werde, so doch „zurücktrete“. Er beruft sich dann freilich darauf, dass das Bitten, Weinen, Leiden, Verwirrtsein, Ängstlichsein u. s. w. „ein freies Streben des Geistes involviere“ (p. 129 f.); aber Athanasius hat auch diese Aussagen zunächst einfach den Evangelien entnommen: dass er sich mit ihren Consequenzen vertraut gemacht hat, ist stark zu bezweifeln. Ebensowenig hilft der Hinweis auf die „Vollkommenheit der menschlichen Natur Christi“ bei Voigt p. 128 und Atzberger p. 178, denn dabei stützt man sich auf *c. Apoll.*; von zwei Willen aber ist nur in den beiden zweifelhaften Stücken *de inc. c. Ar.* 21 1021 B und *Frgm.* Migne II p. 1241 C die Rede, während c. Ar. III 57 441 B f. das *θέλειν* ausdrücklich nur dem Logos zuschreibt, im Unterschiede vom *δειλιᾶν*, das dem Fleische eigentümlich ist [2]) (s. u. p. 109 u. § 41).

Nach alledem kann man zwar nicht behaupten, dass Athanasius eine menschliche Seele dem Herrn abgesprochen habe; aber noch weniger wird man sagen können, dass die Vorstellung einer solchen im Hintergrunde seiner ganzen Anschauung stehe.

§ 23. Das Ergebnis ist also: Athanasius redet ständig von *σάρξ* und *σῶμα* des Herrn und verwendet Formeln, die auf die Gleichung *ἄνθρωπος* = *λόγος* + *σῶμα* führen. Die

1) Für alle Einzelheiten muss ich auf die unten folgende Behandlung der einzelnen christologischen Ausführungen verweisen. Warum die „Zunahme an Weisheit“ m. E. nicht oder doch nicht mit Sicherheit hierher gehört, siehe dort (§ 35). Auch die „Reinigung des Fleisches durch den Logos“ u. s. w. setzt als physischer Process nicht eine menschliche Seele voraus (gegen Sträter p. 125).

2) *c. Apoll.* II 10 1148 C heisst es gleichfalls *ἡ θέλησις θεότητος μόνης*.

menschliche Seite des Herrn nennt er ἄνθρωπος nur an einigen Stellen auf 4 Spalten in de inc., wo der Zusammenhang diese Bezeichnung nahe legte, vielleicht auch noch einmal in c. Ar., in sämtlichen späteren Schriften, einschliesslich ad Epict. u. s. w., überhaupt nicht. Von einer menschlichen ψυχή redet er nur im alexandrinischen Synodalschreiben von 362, das nicht für seine eigenen Interessen massgebend ist, und andeutend einmal in ad Epict. 7. Dem stehen andere Stellen gegenüber, an denen die ψυχή geradezu ausgeschlossen ist oder scheint, und zwar aus allen Zeiten seiner Schriftstellerei: de inc. 17, c. Ar. III 57, ad Epict. 5 u. 6. Seine christologischen Einzelausführungen würden z. T. für einen consequenten Denker die Voraussetzung einer menschlichen Seele fordern; bei Athanasius beweisen sie höchstens, dass er diese Voraussetzung nicht geradezu leugnete.

Beachtet man bei alledem, dass doch die Arianer gegen die Annahme der menschlichen ψυχή polemisierten, so ist das Schweigen des Athanasius ein vollgiltiger Beweis, dass er selbst an diesem Punkte keinen Anstoss nahm, d. h. — da man ihm nach tom. ad Ant. 7 und ad Epict. 7 mindestens für die Zeit seit 362 auch keine grundsätzliche Billigung jener These zuschreiben kann: — „Athanasius hat über die Sache nicht nachgedacht . . . und keine Nötigung empfunden, darüber nachzudenken, wie es sich mit der Seele verhält" (Harnack II³ p. 213, Anm. 2). — Wie er geurteilt hätte, wenn er auf das Problem aufmerksam geworden wäre, ist eine müssige Frage. Seine thatsächlichen Äusserungen laufen durchweg in der Linie der apollinaristischen Specialität; andererseits hätte er wohl frommen Gehorsam genug besessen, sich der Schrift zu unterwerfen, wenn man ihm Aussprüche wie Joh. 10 18 u. s. w.. d. h. etwa den Schriftbeweis in *c. Apoll.* I. II, entgegengehalten hätte. — So aber hat man sich mit der Thatsache abzufinden, dass wir bei ihm wohl von einer Neigung und von gewissen allgemeinen Vorstellungen, aber nicht von bestimmten dogmatischen Ansichten, geschweige denn Formulierungen reden können.

Anders ist es in mehreren der genannten Dubia. Die *exp. fidei* und der *sermo maior* haben neben dem Ausdruck σῶμα sehr häufig den ἄνθρωπος und trennen ihn antiochenisch vom Logos. Wir finden die directe Aussage ἀνείληφεν ἄνθρωπον, Χριστὸν Ἰησοῦν (*exp. fid.* 1201 B. *sermo m.* 2 1265 B. 3 ibid. c. 4 ibid. D u. s. w.); oder Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κατὰ τὸν σω-

τῇρα γενόμενος resp. *νοούμενος ἄνθρωπος* (*exp. fid.* 3 205 A f. *sermo m.* 21 1273 B. 25 1280 A. 28 1284 B); oder *ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος* im gleichen Sinne[1]. — Nicht ganz so schroff ist *c. Ar. IV.* Der Ausdruck *σῶμα* überwiegt wenigstens in der ersten Hälfte. „*ὁ ἄνθρωπος*" in c. 7 477 B könnte allenfalls verstanden werden wie oben c. Ar. I 45. Dagegen ist unzweideutig 14 488 A. 15 488 C. 20 497 B. 21 500 B. 22 501 A f.[2]. 31 517 A. 32 517 B. 33 520 A. 34 520 B. 35 521 B. C. 36 524 B; zweimal ist mit Nachdruck vom *ὅλος ἄνθρωπος* die Rede 35 524 A. 36 524 D f., und zum Beweise, dass damit an eine individuelle Grösse gedacht ist, wird auf ihn allein der Name Jesus bezogen (ibid. B). — Ähnlich ist es in *c. Apoll.*, z. B. I 20 1128 B. 15 1121 A. 16 1121 C. 17 1125 A. II 1 1132, 2 1136 A u. s. f., nur dass hier begreiflicher Weise der Zusatz *τέλειος* oder *ὅλος* sogar vorwiegt und starkes Gewicht auf die menschliche Seele gelegt wird. — Dass dagegen *de inc. c. Ar.* 8 996 C nicht so verstanden zu werden braucht, ist oben erwähnt (p. 91, Anm. 3).

§ 24. Nur ein kurzes Wort ist nötig zu der Frage, ob das vom Herrn angenommene *σῶμα* ein Einzelleib sei oder gewissermassen der Gattungsleib der Menschheit, wie bei Gregor von Nyssa (vgl. Harnack II³ p. 164 f.). Die erste Annahme ist von vornherein die näherliegende, weil sie weniger Reflexion voraussetzt; die zweite würde dogmatisch verwertbar sein, um den realen Vollzug der Erlösung der Menschheit im Herrn deutlich zu machen. — Bei Athanasius heisst es nun zwar häufig, Christus habe *τὸ ἡμέτερον σῶμα* getragen (z. B. de inc. 8 109 C; c. Ar. I 47 108 C. II 7 161 A. 9 165 A u. s. f.), und die Behauptung, dass das, was vom Logos menschlich ausgesagt wird, nicht ihm, sondern der Menschheit selbst gilt (z. B. c. Ar. I 41 ff.; de fuga 13 661 A *τῷ κοινῷ γένει τῶν ἀνθρώπων ἀναφέρεσθαι προσήκει*), könnte auf die Vorstellung vom Gattungsleibe führen. Aber für die andere Auffassung liegen ganz unzweifelhafte Zeugnisse vor: so heisst es de inc. 8, sofort nach jener Einführung des *ἡμέτερον σῶμα*: *οὕτως ἀπὸ τῶν ἡμετέρων τὸ ὅμοιον λαβὼν κτλ.*, vgl. 9 112 A f., besonders 9 112 C *οἰκήσαντος εἰς ἓν τῶν ὁμοίων σῶμα.* 42 169 B u. ö. Ebenso steht in c. Ar. II 61 277 A neben *ἐνεδύσατο τῶν ἀνθρώπων τὴν σάρκα* sofort *τὸ κτιστὸν ἐνδυσάμενος γέγονεν ἡμῖν ὅμοιος κατὰ τὸ σῶμα,* vgl. II 9 165 A. 10 168 C,

1) Exp. in ps. 40 (41) 197 B ist es = *λόγος σὰρξ γενόμενος*; siehe zum ganzen Abschnitt oben p. 24. 27. 39.

2) Freilich handelt es sich hier um die Widerlegung von gegnerischen Sätzen. Indes scheint diese Formulierung dem Verf. nicht aufgedrängt zu sein, wie die weiteren Beispiele beweisen.

und der Begriff ὅμοιος ἡμῖν genügt dem Athanasius überhaupt zur Begründung der Heilswirkung (c. Ar. II 52 257 A. 74 304 B. 305 A. III 45 420 A; ad Epict. 5 1057 B; ὁμογενής: de sent. Dion. 10 496 A; συγγένεια: c. Ar. I 43 100 C. II 63 281 B. 69 293 C. III 53 433 B; de sent. Dion. 12 497 B.; wir ihm σύσσωμοι: c. Ar. I 42 100 B. II 61 277 B. 74 305 A).

Der Gedanke, dass der Leib des Herrn = die Kirche sei, ist von Athanasius selten gestreift, z. B. de inc. 24 137 C; exp. in ps. 15 (16) 100 D f. (vgl. auch c. Ar. III 22). In beiden Fällen wird er aber nicht verwendet, um die Übertragung des Heilswerkes auf die Menschen zu erklären: de inc. 24 ist es nur typisch, exp. in ps. 15 ist ausdrücklich hinzugefügt, dass er εἷς ἐξ ἡμῶν διὰ τὴν οἰκονομίαν ist. Dagegen ist diese Vorstellung mit Nachdruck in der angegebenen Weise dogmatisch verwertet in *de inc. c. Ar.*, und zwar so, dass hier die Annahme eines Gattungsleibes fast erreicht wird; z. B. c. 5 992 B. 6. 21. (ἀνθρωπότης αὐτοῦ = ἐκκλησία, vgl. o. p. 65); doch wird dieser Gedanke wieder durchkreuzt von dem andern, dass sein Leib (als Einzelleib) nur die ἀπαρχή, resp. er das Haupt des Leibes ist (c. 12. 20 1020 C). —

Abschliessend ist also zu diesem ersten Teile zu sagen: Athanasius betrachtet das Menschliche des Herrn fast ausschliesslich, wenn auch nicht grundsätzlich, als blossen menschlichen Leib, und zwar nicht als Gattungsleib der Menschheit. —

II. Das Verhältnis des Logos und des Leibes [1]).

§ 25. Es ist bereits erwähnt, dass Athanasius die menschlichen Aussagen der Schrift nicht auf den Leib, sondern auf den λόγος σὰρξ γενόμενος bezieht. Damit ist der Grundgedanke seiner Christologie im engsten Sinne bereits gegeben.

Der Logos selbst hat durch die Fleischesannahme natürlich an seinem Wesen wie an seiner Würde nichts eingebüsst: dieselbe Anbetung, wie da er in göttlicher Gestalt war, kommt ihm auch als menschgewordenem zu; er hat auch als solcher die ganze Creatur zu seinen Füssen: de inc. 54 192 C (ἐβλάπτετο μὲν γὰρ αὐτὸς οὐδέν); c. Ar. I 36 85 C. 48 112 B. III 31 389 B (καὶ αὐτὸς μὲν οὐδὲν ἐβλάπτετο). 34 396 C; de decr. 14 448 D (οὐ γὰρ ἠλαττοῦτο):

---

1) Bestimmte Termini, wie δύο φύσεις oder μία φύσις und ὑπόστασις u. s. w. sind bei Ath. nicht nachweisbar. Wir haben hier also von den inhaltlichen Aussagen auszugehen. — Über ἀνθρωπίνη φύσις vgl. p. 118

ad Adelph. 4 1077 A; c. Ar. I 42 f. III 32 392 C; er ist im Leibe derselbe wie vorher: c. Ar. II 8 161 C f. *οὐκ ἄλλος γέγονε τὴν σάρκα λαβών, ἀλλ' ὁ αὐτὸς ὢν ἐκαλύπτετο ταύτῃ* vgl. II 6 160 B. 10 168 A: *καὶ ἄνθρωπος γενόμενος Ἰησοῦς Χριστὸς χθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας ἀναλλοίωτός ἐστιν*[1]). III 38 404 C. Darum ist er auch selbstverständlich nicht an den Leib gebunden, sondern erfüllt und leitet das All und ist im Vater (de inc. 17 125 C), selbst in dem Augenblick, wo er spricht „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen" (c. Ar. III 56 441 A).

Andererseits ist der Leib, den er angenommen hat, ein wirklich menschlicher, mit den Mängeln seiner Herkunft belastet (c. Ar. II 7 161 B. 74 305 A), eine *σὰρξ κτισθεῖσα καὶ ποιηθεῖσα* (II 61 277 A. 65 285 A. 69 293 A; ad Epict. 5 f.; ad Adelph. 3 1073 D f.). Aller Doketismus ist von vornherein ausgeschlossen (ad Epict. 2 1053 A u. ö.); es ist *φύσει σὰρξ ἀνθρωπίνη* (c. Ar. II 70 296 B. III 34 397 A f.; ad Epict. 7 1061 B). Auch durch die Vereinigung mit dem Logos ist der Leib nicht, wie Baur p. 574 will, seiner natürlichen Eigenschaften enthoben[2]), vor allem nicht der Sterblichkeit und Vergänglichkeit (de inc. 20 132 B; c. Ar. I 44 104 A. III 57 444 C. 34 397 A u. ö.; ad Epict. 8 1064 B): eben deshalb hat ja der Logos den leidensfähigen, sterblichen Leib angenommen, damit etwas an ihm sterben könnte (de inc. 9 112 A. 20 132 B. 21 133 C. 31 149 C f.; c. Ar. II 7 161 B. 8 164 A. 55 264 A). Eine Einschränkung erfährt diese Creatürlichkeit nur insofern, als der Logos imstande ist, ihre Äusserungen zu verhindern (z. B. de inc. 21 133 B f.; c. Ar. I 42 100 B. III 54 437 A. 55 437 C. 58 445 A und ad Epict. 6 1060 B). Der Leib hat also die Fähigkeit zu sterben u. s. w., aber die thatsächliche Auswirkung dieser Fähigkeit untersteht der Controlle des Logos (s. u. § 41 f.).

§ 26. Dieser ist danach das „hegemonische Princip in Christo" (Voigt p. 139. Sträter p. 126); er ist es so sehr, dass er als alleiniges Subject inbetracht kommt. Der Menschgewordene ist — ohne dass dabei etwa von seiner menschlichen Seite ausdrücklich abgesehen würde — schlechthin identisch

1) Damit vergleiche man den *sermo maior* c. 18/21 in der von Facundus erhaltenen ursprünglichen Gestalt! (s. o. p. 36 f.).

2) Baur beruft sich auf c. Ar. III 38 404 C: *ἐν σαρκὶ ὢν ἐθεοποίει τὴν σάρκα*; aber darin liegt nicht, dass die Vergottung mit der Menschwerdung schon endgiltig vollzogen sei, vgl. o. p. 88.

mit dem ewigen Logos: Derselbe, der Gottes Sohn ist, ist selbst auch Menschensohn geworden, vgl. c. Ar. I 45 105 B *αὐτὸς γὰρ ὁ ὢν τοῦ θεοῦ υἱός, αὐτὸς γέγονε καὶ υἱὸς ἀνθρώπου*. III 32 392 C *τὸν ἐκ τοῦ θεοῦ φύσει καὶ ἀληθινὸν υἱόν, τοῦτον καὶ γενόμενον ἄνθρωπον οὐδὲν ἧττον κύριον αὐτὸν καὶ θεὸν καὶ σωτῆρα ἐπικαλούμεθα*: dies charakteristische *καὶ* fehlt nirgends: vgl. z. B. c. Ar. I 25 64 C. II 1 149 A. III 30 388 B; in andern Schriften z. B. Festbrief X (Larsow p. 112); de decr. 14 448 B; ad Ser. IV 14 656 C. 23 676 A; tom. ad Ant. 7 804 B. C; ad Adelph. 8 1084 A; vita Ant. 74 945 B; vgl. *c. Ar. IV* 6 476 B; *de inc. c. Ar.* 8 996 A. — Derselbe Sohn, durch den Gott an Adam und Kain Fragen richtete, *ὁ αὐτὸς υἱὸς καὶ νῦν σάρκα περιβεβλημένος πυνθάνεται τῶν μαθητῶν ὡς ἄνθρωπος* (c. Ar. III 50 429 A, vgl. de decr. 5 432 A); als „er" Kind war, hat er selbst zu Joseph im Traume geredet (de fuga 12 660 B) u. s. w. — So erscheint denn der Leib stellenweise nur wie ein den Logos umhüllendes Gewand (*ἐσθής* im Gleichnis c. Ar. II 52 257 A; *περιβολή* de decr. 14 448 D; die Parallele mit Aarons hohepriesterlicher Amtstracht c. Ar. II 7 f.; dazu *περιβάλλειν, περιτίθεσθαι*, z. B. c. Ar. II 66 288 B. 74 305 A. III 50 429 A. 55 440 A, und das ungemein häufige *ἐνδύσασθαι τὴν σάρκα*), oder wie das Haus, der Tempel des Logos (de inc. 8 109 C. 22 136 B u. ö.; c. Ar. III 53 433 B; ad Epict. 10; ad Adelph. 3 1076 B f. 7 1081 A; vgl. *c. Ar. IV* 34 520 B; *de inc. c. Ar.* 2 988 A f.). Ja, c. Ar. II 8 164 A heisst es geradezu: *οὐκ ἄλλος γέγονε τὴν σάρκα λαβών, ἀλλ' ὁ αὐτὸς ὢν ἐκαλύπτετο ταύτῃ.* Freilich darf man daraus nicht zu weitgehende Schlüsse ziehen, denn es handelt sich wesentlich nur um Vergleichungen [1]). Immerhin zeigt sich darin, eine wie wenig selbständige Rolle der Leib des Herrn bei Athanasius spielt, und zusammen mit der erwähnten Anschauung von der Identität des Logos mit dem menschgewordnen Herrn lassen diese Stellen eine gewisse Hinneigung zum „Monophysitismus" unzweifelhaft erkennen.

§ 27. Auf der andern Seite wird — selbstverständlich —

---

1) Richtig Atzberger p. 192: „Es liegt die Vorstellung zugrunde, dass die Menschheit in Christo Wohnsitz der Gottheit und Medium ihres Handelns geworden ist. Nur so viel will Ath. durch diese Ausdrücke zur Vorstellung bringen; nicht aber, dass die Menschheit nur äusserlich an der Gottheit gehangen habe."

im *λόγος σὰρξ γενόμενος* eine gewisse Zweiheit constatiert; *τὸ σῶμα ὡς σῶμα* steht dem *αὐτὸς ὁ λόγος,* die *προσληφθεῖσα σάρξ* dem *λόγος ἢ λόγος ἐστίν* gegenüber, vgl. de inc. 18 128 A; c. Ar. I 47 109 C. II 74 304 B. III 34 396 C. 41 409 C. 53 436 A; de sent. Dion. 20; de decr. 14 448 C; ad Epict. 5 f.[1]) Die eigentlichen menschlichen Widerfahrnisse kommen auch natürlich ihrem Inhalte nach dem Leibe zu. Er ist es, der wirklich ein *κτίσμα,* geschaffen, geboren, beschnitten ist u. s. w.; sein *ἴδιον* ist das Hungern, Dürsten, Nichtwissen, wie der Fortschritt an Weisheit, Gnade und Alter (c. Ar. III 34 396 C. 41 409 C f.; de inc. 18 128 A; c. Ar. II 74 304 B u. s. w.). Das hätte auch ein Monophysit nicht leugnen können. Aber — und das ist bemerkenswert — einmal ist der runde Gegensatz von *λόγος ἢ λόγος ἐστίν* und *σάρξ* trotzdem verhältnismässig selten. Wo sich Ähnliches nicht gut vermeiden lässt, da giebt Ath. dem Ausdruck eine leise Wendung, durch die einer eigentlichen Parallelisierung vorgebeugt wird, indem er z. B. mit dem Casus wechselt u. ä. So sagt er z. B. nicht *ἡ μὲν σὰρξ ἀγνοεῖ, αὐτὸς δὲ ὁ λόγος ἢ λόγος ἐστὶν τὰ πάντα . . γινώσκει,* sondern *τῆς μὲν σαρκός ἐστι τὸ ἀγνοεῖν, αὐτὸς δὲ ὁ λόγος κτλ.* (c. Ar. III 38 404 C); oder III 56 440 B f., vgl. C: *οὐκ ἦν ἡ θεότης ἡ δειλιῶσα, ἀλλὰ τῆς ἀνθρωπότητος ἦν ἴδιον καὶ τοῦτο τὸ πάθος.* III 45 417 C: *οὐκ ἀγνοῶν ὁ λόγος ἢ λόγος ἐστὶν ἔλεγεν 'οὐκ οἶδα' . . ἀλλὰ τὸ ἀνθρώπινον δεικνύς.* III 57 441 C: *θεὸς ἦν θέλων μὲν αὐτός, γενόμενος δὲ ἄνθρωπος εἶχε δειλιῶσαν τὴν σάρκα.* Diese Beispiele liessen sich ins ungezählte vermehren[2]). —

§ 28. Noch deutlicher spricht der zweite Punkt: wird bei der Zurückführung des Inhalts der menschlichen Aussagen auf den Leib die directe Gegenüberstellung vermieden, so werden

---

1) Hier besonders erklärlich, weil der Gedanke der Homousie des Leibes mit dem Logos abgelehnt werden soll; vgl. trotzdem c. 6 1060 C.

2) Vielleicht darf man hierher auch die Stellen ziehen, wonach die Menschheit als solche — ohne das Mittelglied des Herrnleibes — dem Logos gegenübertritt, z. B. c. Ar. I 48 112 C und sehr oft, vgl. § 33. Eindeutig ist übrigens auch der Ausdruck *ἴδιον ἦν τοῦτο τῆς σαρκός* nicht, da daneben ebenso als Gegensatz gegen den *λόγος ἢ λόγος ἐστίν* auch *ἴδιον τῶν ἀνθρώπων* steht, z. B. c. Ar. III 41 409 B. 45 417 C u. s. w. Es könnte sich daher gleichfalls auf „fleischliches Wesen im allgemeinen" beziehen. Doch ist dies an den meisten Stellen nicht wahrscheinlich.

diese Aussagen selbst, wie schon erwähnt, ausnahmslos auf den Logos bezogen; darin ist Athanasius sich von de inc. bis ad Epict. gleichgeblieben[1]): vgl. de inc. 21 133 C *ἐπείνασε διὰ τὸ ἴδιον τοῦ σώματος*, vgl. 18 128 A; c. Ar. I 41 97 B *ἀνθρωπίνως .. λέγεται περὶ αὐτοῦ .., θεϊκῶς δὲ πάλιν περὶ αὐτοῦ λέγεται, ἐπειδὴ καὶ θεός ἐστιν ὁ λόγος κτλ.*; ferner I 44 101 C. 45 105 B. III 32 392 A. 35 397 B u. s. w.; de sent. Dion. 9 493 A. 26 520 A f.; ep. enc. 17 577 A f.; ad Epict. 6 1060 C. Es wird also hier wohl ein Unterschied, aber kein Gegensatz angegeben; für alle biblischen Aussagen giebt es nur Ein Subject, von dem sie *θεϊκῶς* oder *ἀνθρωπίνως* resp. *σαρκικῶς, σαρκί* u. s. w. gelten; so tritt auch der *οὐσία* oder *θεότης τοῦ λόγου* statt der *σάρξ* die *ἔνσαρκος παρουσία*, die *ἐνανθρώπησις* (de sent. Dion. 9 492 C. 493 A. 10 493 C. 496 A; ad Adelph. 8 1084 B) oder *ἡ κατὰ τὴν σάρκα οἰκονομία* gegenüber (in Mt. 11 27 c. 1 209 C; c. Ar. II 9 165 A; de decr. 25 461 A). — Man kann dabei zwei Formulierungen unterscheiden: einmal wird nämlich ohne weiteres auch das Menschlich-Niedrige *σαρκικῶς* dem Logos zugeschrieben; so schon an der erwähnten Stelle de inc. 21 133 C; ferner c. Ar. I 44 101 C *κατέβη σωματικῶς, ἀνέστη δὲ ὅτι θεὸς ἦν αὐτὸς ἐν σώματι*; III 32 392 A *ἀνθρωπίνως μὲν ἐξέτεινε τὴν χεῖρα, θεϊκῶς δὲ κτλ.*; III 35 397 B *θεϊκῶς πράττων ... ἀνθρωπίνως λαλῶν ἢ πάσχων*; 43 413 C *ὡς ἄνθρωπος ἀγνοεῖ*; 43 416 A *ἀγνοεῖ σαρκικῶς* u. s. w.; so ist die Geburt nicht nur Geburt des Leibes, sondern wird als *ἡ κατὰ σάρκα γένεσις* dem Logos zugesprochen (de inc. 15 124 B. 37 160 C; c. Ar. II 53 260 B. 66 288 A. III 51 432 A. 34 396 B; de decr. 3 429 A; tom. ad Ant. 7 804 B) u. ä.[2]). Ja, selbst vor dem starken Ausdruck, der Logos sei *κατὰ σάρκα κτισθείς*, scheut Ath. nicht zurück: c. Ar. II 66 288 A. 70 296 C, am stärksten c. Ar. II 61 276 C f.: *πατὴρ γὰρ ὢν αὐτοῦ φύσει ὁ θεὸς γίνεται μετὰ ταῦτα καὶ κτίστης αὐτοῦ καὶ ποιητής, ὅταν τὴν κτισθεῖσαν καὶ ποιηθεῖσαν ἐνδύσηται σάρκα ὁ λόγος καὶ γένηται ἄνθρωπος.* — Die zweite Reihe von Aussagen ist die, wo durch ein hinzugefügtes *λέγεται* darauf hingewiesen wird, dass es sich hier

---

1) Deshalb fällt die Abweichung der *exp. fid.* und des *sermo m.* so schwer ins Gewicht (s. o. p. 27. 39).

2) *de inc. c. Ar.* 8 996 C sogar: der Vater ist *κατ' οἰκονομίαν* sein Gott geworden, vgl. c. Ar. II 51 253 C.

wesentlich um eine blosse „Prädicatsgemeinschaft“ [1]) handelt. Auch diese wichtige Formel findet sich bereits in de inc. 18 128 A: *λέγεται δὲ περὶ αὐτοῦ ταῦτα κτλ*; c. Ar. I 41 97 B: *ἀνθρωπίνως μέν, δι' ἣν ἐφόρει σάρκα, λέγεται περὶ αὐτοῦ τὸ 'ἄρατε πύλας'*; 45 105 B *ὡς μὲν λόγος τὰ παρὰ τοῦ πατρὸς δίδωσιν .., ὡς δὲ υἱὸς ἀνθρώπου αὐτὸς ἀνθρωπίνως λέγεται τὰ παρ' ἑαυτοῦ δέχεσθαι*; II 55 265 A *λέγεται αὐτὸς ἀσθενεῖν καίτοι μὴ ἀσθενῶν αὐτός .., λεγέτω ὅτι καὶ 'ἔκτισέ με εἰς ἔργα', καίτοι κτίσμα μὴ ὢν αὐτός.* vgl. 61 277 A. III 31 389 A. 32 389 C ff u. s. f.; de sent. Dion. 26 520 A f. [2]). — Da Athanasius ein anderes Subject als den Logos auch im Menschgewordenen nicht kennt, und da er andererseits doch die Leiden u. s. w. nicht dem Logos selbst anhaftend denken kann, so ist diese Übertragung der Prädicate für ihn einfach notwendig, und er hat sich dieser Consequenz meines Wissens nirgends entzogen: sämtliche Schriftaussagen, das muss nochmals hervorgehoben werden, beziehen sich auf den Logos [3]), wenn auch ihr Realgrund in der Beschaffenheit seines Leibes als *σὰρξ κτισθεῖσα* u. s. w. liegt. Am wichtigsten ist hier die principielle und zusammenfassende Ausführung, die als Grundlage aller Exegese gegeben wird, in c. Ar. III 34: alle menschlichen Beschränkungen und Leiden, vom Geborenwerden bis zum Tode, Hungern, Dürsten, Müdigkeit, Nichtwissen, Weinen, Bitten, Fliehen u. s. w., *καὶ ἁπλῶς πάντα τὰ τῆς σαρκός* trug der Logos *ὑπὲρ ἡμῶν σαρκί* nach 1 Pe. 4 1; und weil er Fleisch angenommen hat, wird dies von ihm ausgesagt (s. u. § 38).

Diese Übertragung der Prädicate ist aber nicht willkürlich, sondern durchaus angemessen, ja notwendig: auch hierfür

---

1) Vgl. dazu Voigt p. 136 ff., Atzberger p. 203 ff., Sträter p. 132 ff., Lauchert p. 126 ff., J. Kunze, Marcus Eremita. Leipzig 1895, p. 108.

2) Vgl. *de inc. c. Ar.* 11 1004 A.

3) Das wird meist übersehen, so dass der Anschein entsteht, es könne nur diese Übertragung vorgenommen werden, und die „Prädicatsgemeinschaft“ werde nur gelegentlich von Ath. constatiert. Das Richtige hat Fr. Nitzsch, Grundriss der chrl. DG. Berlin 1870, p. 314; annähernd auch Voigt a. a. O. p. 145, doch scheint er bei dem „ungeteilten Ich des Gottmenschen“ nicht ausschliesslich genug an den Logos zu denken. Harnack's Behauptung (II³, p. 213): „Was die Schrift von Christus Menschliches .. aussagt, bezieht sich stets und lediglich auf die menschliche Natur“, ist nicht falsch, aber missverständlich.

ist schon de inc. 18 128 A Zeuge: ἀνθρώπου γενομένου ἔπρεπε καὶ ταῦτα ὡς περὶ ἀνθρώπου λέγεσθαι; ebenso c. Ar. II 8 164 A f. 56 265 C (ἀκολούθως). III 32 392 B; de sent. Dion. 9 492 B f. 11 496 B (ἀνάγκῃ); de decr. 14 448 A. C.; ep. enc. 17 577 A f. (ἐξ ἀνάγκης κτίζεσθαι λέγεται καὶ ποιεῖσθαι); ad Ser. II 8 621 B [1]).

§ 29. Die „Basis" dafür muss jedenfalls in der „concreten ontologischen Einheit" (Atzberger p. 203) liegen. An dieser Einheit hat Athanasius stets mit Energie festgehalten; liegt sie doch auch im Wesen seiner Heilsanschauung notwendig begründet. Zudem ist sie (vgl. oben p. 83) für Athanasius unbedingt der Ausgangspunkt, und der Gedanke an die Zweiheit ist ihm nur aufgedrängt. Daher die erwähnte Aussage, der Sohn Gottes sei auch Menschensohn geworden (s. o. p. 108); daher selbst die Formel θεὸς ἐσταυρωμένος (ad Epict. 10 1065 C., vgl. ad Max. 1 1088 A, nach 1. Kor. 1 23 f.); daher die kühnen Paradoxien, wie ad Epict. 6 1060 C: αὐτὸς ἦν ὁ πάσχων καὶ μὴ πάσχων; daher auch die Formeln wie εἰδὼς ὡς θεὸς ἀγνοεῖ σαρκικῶς u. s. w. (s. o. p. 110). Aber auch an directen Aussagen darüber fehlt es nicht; z. B. c. Ar. III 32 392 B οὗ δὲ λέγεται τὰ πάθη . . , τούτου καὶ τὸ κατόρθωμα καὶ ἡ χάρις ἐστί [2]); 35 397 B: ἑκάστου γὰρ τὸ ἴδιον γινώσκοντες καὶ ἀμφότερα ἐξ ἑνὸς πραττόμενα βλέποντες κτλ.; 55 437 B. 57 441 B f.; de sent. Dion. 9 493 A: εἷς ἐστιν ὁ ἐξ ἀμφοτέρων σημαινόμενος, ὁ γὰρ λόγος σὰρξ ἐγένετο; tom. ad Ant. 7 804 C f.: Διὸ οὐθ' ἕτερος μὲν ἦν ὁ πρὸ τοῦ Ἀβραὰμ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἕτερος δὲ ὁ μετὰ Ἀβραάμ· οὐδ' ἕτερος μὲν ἦν ὁ τὸν Λάζαρον ἐγείρας, ἕτερος δὲ ὁ πυνθανόμενος περὶ αὐτοῦ· ἀλλ' ὁ αὐτὸς ἦν ἀνθρωπίνως μὲν λέγων· ποῦ Λάζαρος κεῖται; θεϊκῶς δὲ τοῦτον ἀνεγείρων. Und wie an dieser letzten Stelle hat Athanasius stets jede antiochenische Zweiteilung als dem Wesen christlicher Anschauung fremd zurückgewiesen; darauf weist schon c. Ar. III 30, am deutlichsten aber die Briefe an Adelphius und Maximus und ad Epict.

---

1) Eine blosse Übertragung der Prädicate des Logos auf den Leib habe ich bei Ath. nicht gefunden: in diesem Falle ist es reale Mitteilung göttlicher Kräfte. Man kann darum kaum von einer „gegenseitigen logischen Prädicierung der Eigentümlichkeiten" (Atzberger p. 203) reden. — Auch der Ausdruck „Prädicatsgemeinschaft" ist darum eigentlich nicht ganz zutreffend. Ich behalte ihn indessen im Folgenden bei.

2) Vgl. Zenos Henotikon: ἑνὸς εἶναί φαμεν τά τε θαύματα καὶ τὰ πάθη!

2 1053 B. 10 ff.[1]) Dass das Subject in dieser Einheit nur der Logos ist, darauf ist schon mehrfach hingewiesen.

Allein die Aussagen über die Einheit sind zunächst blosse Behauptungen; es fragt sich, ob Ath. sie theologisch zu begründen gewusst hat. An diesem Punkte aber zeigt sich die Lückenhaftigkeit des Athanasianischen „Systems“ besonders klar. Denn diese Begründung läuft lediglich darauf hinaus, dass der Leib, dem das Menschliche widerfährt, Eigentum (*ἴδιον*) des Logos ist, mit dem Leibe aber müssen, in gleichem Sinne, auch seine Eigentümlichkeiten, die *ἴδια τῆς σαρκός*, dem Logos zuerkannt werden (c. Ar. III 56 440 B *ἀνάγκη .. αὐτοῦ λέγεσθαι μετὰ τοῦ σώματος καὶ ταῦτα, ἅπερ ἐστὶν ἴδια τῆς σαρκός*. 33 393 B *τοῦ λόγου γενομένου ἀνθρώπου καὶ ἰδιοποιουμένου τὰ τῆς σαρκός;* ad Epict. 6 1060 B *ἰδιοποιεῖτο τὰ τοῦ σώματος ἴδια ὡς ἑαυτοῦ*, vgl. de inc. 8 109 C f. 31 149 C *ἰδιοποιεῖν τὸ σῶμα*).[2]) Sträter p. 134 macht freilich darauf aufmerksam, dass Ath. dasselbe Wort *ἴδιον* mit Vorliebe für die Beziehung des Logos zum Vater verwende (nicht nur *ἴδιον γέννημα, ἴδιος λόγος* u. s. w., sondern auch das blosse *ἴδιον τοῦ πατρός*, vgl. noch in späterer Zeit de syn. 51 784 B). Daraus geht hervor, dass man sich das durch *ἴδιον* bezeichnete Verhältnis nicht als ein gar zu loses denken darf; aber identisch ist die Verwendung in beiden Fällen nicht. Vielmehr sind deutliche Anzeichen dafür vorhanden, dass im wesentlichen doch nur an ein Besitzverhältnis gedacht ist; z. B. folgt c. Ar. III 32 392 B auf das „*ἴδιον αὐτοῦ σῶμα*“ das blosse *εἰ μὲν οὖν ἑτέρου ἦν τὸ σῶμα* (ohne *ἴδιον*; so sehr oft). Ja, oft dient die blosse locale Gemeinschaft als hinreichender Grund: das Leiden des Fleisches wird Leiden des Logos genannt, weil er *οὐκ ἦν ἐκτὸς ταύτης* c. Ar. III 32 389 C. 31 389 A f. 45 417 C. 56 440 B u. ö.; ad Adelph. 3 1076 B *αὐτοῦ γὰρ ἦν τὸ σῶμα καὶ ἐν αὐτῷ ἦν ὁ λόγος* (damit ist bewiesen, dass der Herr selbst am Kreuze hängt!), vgl. ad Epict. 5 u. 6 1060 A f.; ad Max. 2 1088 B; ja, de inc. 18 128 A. 20 132 B, c. Ar. III 53 436 A und selbst noch ad Epict. 6 1060 C gilt das blosse *συνεῖναι* für ausreichend, um darauf (ad Epict. l. c.)

---

1) Dass diese Anschauung ihm von Anfang d. h. von de inc. an fern lag, ist oben (p. 110) gezeigt.

2) Derselbe Ausdruck *c. Apoll.* I 12 1113 A. 13 1116 B; vgl. *οἰκείωσις c. Apoll.* II 16 1160 A; *c. Ar.* IV 36 525 A.

den Satz zu gründen: *καὶ ἦν παράδοξον, ὅτι αὐτὸς ἦν ὁ πάσχων καὶ μὴ πάσχων*. Sogar der Ausdruck *ἕνωσις* ist ungemein selten: m. W. findet er sich (in dem hier gemeinten Sinne) nur ad Epict. 9 1065 B (= *ἡ τοῦ λόγου πρὸς τὸ σῶμα κοινωνία καὶ ἕνωσις*). Eine stärkere Begründung der Einheit als die beiden erwähnten aus dem Eigentumsverhältnis und der localen Gemeinschaft kann ich in den unzweifelhaft echten Schriften nicht nachweisen.

Dagegen hat *c. Ar. IV* ausser den terminis *σύναψις* und *σύνοδος* (c. 22) und ausser den auch in den echten Schriften geläufigen den Ausdruck *ἕνωσις* in c. 30 ff. 9 mal, *ἑνοῦσθαι* 7 mal; einmal sogar *ἑνότης τοῦ θείου λόγου καὶ ἀνθρώπου* (= c. 32 517 B); 35 521 B ist fast schon die *μία ὑπόστασις* erreicht, und 33 517 C bietet gar die starke Aussage *ἥνωται φιλανθρώπως ἡμῖν, τὴν ἀπαρχὴν ἡμῶν περιθέμενος καὶ ταύτῃ ἀνακραθείς*. — Auch in *de inc. c. Ar.* ist die Einheit stärker betont, und die Paradoxien des 8. Kapitels sind dadurch besser begründet: der Logos leidet *ἐκ τῆς σαρκικῆς συμπλοκῆς* c. 21 1024 A. Am weitesten ausgebildet ist endlich die Terminologie in den Büchern *c. Apollinarium*: hier allein begegnet der Ausdruck *φυσικὴ ἕνωσις*, der nach Harnack (p. 308) von Ath. mit Vorliebe angewandt worden sein soll [1]); die geschaffene Menschheitsnatur ist durch die *ἕνωσις* Eigentum des Logos, ihre Affecte und Leiden sind *ἴδια θεοῦ κατὰ φύσιν* geworden: I 5 1100 C. D, vgl. 12 1113 B: (*ἡ σάρξ*) *ἰδία κατὰ φύσιν γενομένη καὶ ἀδιαίρετος κατὰ ἕνωσιν*, ebenso 12 1116 A. 13 1116 A; es ist eine *φυσικὴ γέννησις καὶ ἄλυτος ἕνωσις* (II 2 1133 C. 5 1140 B) [2]), ja, eine *ἄλυτος σύγκρασις τῆς σαρκὸς πρὸς τὸν λόγον γενομένη* (II 16 1160 B. C). Sogar die *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν* findet sich (I 12 1113 B) [3]). Dem entspricht, dass der Verf. für diese Einheit den Namen „Christus" reserviert: „der Logos ist nicht ohne menschliches Fleisch Christus geworden (II 3 1136 B vgl. 2 1133 B. C. I 13 1116 B), es ist *ἐκ θεοῦ καὶ ἀνθρώπου εἷς* (II 1 1132 B), und „Christus" ist leidensfähig qua Mensch, leidensunfähig qua Gott (II 12 1152 C). — Andererseits wird, während Athanasius noch ad Epict. 10 harmlos von *θεὸς ἐσταυρωμένος* redet (s. o. p. 74), hier der Ausdruck *ὁ θεὸς ὁ διὰ σαρκὸς παθὼν καὶ ἀναστάς* resp. *θεὸς διὰ σαρκὸς ἔπαθεν* unbedingt verworfen und die neutrale Fassung als richtig hingestellt: *διὰ θεοῦ ἐν σαρκὶ αὐτοῦ τὸ πάθος γέγονε* (II 11 1152 A vgl. 15 1157 C: *ἐν αὐτῷ τὸ πάθος γέγονε*). Wir haben damit also thatsächlich schon die *ἕνωσις ἀσύγχυτος καὶ ἀδιαίρετος* [4]). —

---

1) Harnack hält eben c. Apoll. für echt. Doch vgl. Loofs RE³ IV, p. 47, Z. 45.

2) I 10 1109 B: *ἀσύγχυτος*; doch ist dies handschriftlich nicht gesichert.

3) Wie Kunze a. a. O. p. 99 das leugnen kann, verstehe ich nicht.

4) Dass zwischen ad Epict u. c. Apoll., d. h. etwa im vorletzten Jahre seines Lebens, Athanasius eine derartige Änderung seiner Ausdrucksweise vorgenommen haben sollte, ist unglaublich, vgl. § 46.

Die *exp. fid.* und der *sermo m.* sind durchweg antiochenisch; einzelne Beispiele dafür anzuführen, wäre überflüssig: von einer Einheit der Erlöserpersönlichkeit ist bei ihnen keine Rede.

§ 30. Athanasius selbst also hat die Einheit, die er für seine Frömmigkeit nicht entbehren konnte, theologisch nicht zu begründen vermocht. Trotzdem hat er ein gewisses In- und Miteinander auch abgesehen von dem Prädicatsaustausch constatiert, vgl. c. Ar. III 31 389 B. 32 389 C u. s. w., vor allem III 35 397 B. 55 437 C f. 57 441 B f.: Die menschlichen Affecte und Leiden, so natürlich sie als Äusserungen des Fleisches sind, haben für den Logos den Zweck, zu zeigen, dass er, der leidlose, leidendes Fleisch angenommen hat [1]; durch die Werke dagegen zeigt er sich selbst als Logos Gottes, der erst später Mensch geworden ist (beides zusammen schon de inc. 18 128 A; c. Ar. III 55 437 C f.), und bei diesen Wunderthaten, die der Logos als Logos verrichtet, dient ihm der Leib als Organ (III 35 397 B. 51—53); er bietet die Unterlage für die Bethätigungen, die dem Logos als *ἀσώματος* u. s. w. unmöglich wären (de inc. 8 109 A—D; c. Ar. III 56 440 B). So unterstützt er die Wunder durch Geberden und Gesten (c. Ar. III 32 392 A u. ö., s. u. p. 129 f.); sie geschehen *διὰ τοῦ σώματος* (de inc. 19 129 A. 53 192 A; c. Ar. III 41 409 C f. u. ö.), ja, man kann sie sogar *ἔργα τοῦ σώματος* nennen (im Sinne von *ἔργα σωματικά*, de inc. 14 121 B. 54 192 B); Göttliches und Menschliches geschieht von dem Einen (c. Ar. III 35 397 B), und zwar ohne Trennung: ad Ser. IV 14 657 A *ἐγίνετο δὲ ταῦτα οὐ διῃρημένως κατὰ τὴν τῶν γινομένων ποιότητα, ὥστε τὰ μὲν τοῦ σώματος χωρὶς τῆς θεότητος, τὰ δὲ τῆς θεότητος χωρὶς τοῦ σώματος δείκνυσθαι· συνημμένως δὲ πάντα ἐγίνετο καὶ εἷς ἦν ὁ ταῦτα ποιῶν κύριος παραδόξως τῇ ἑαυτοῦ χάριτι.* Diese Beteiligung des Leibes an den Wunderwerken ist notwendig, damit der Leib vergottet werden könne, während die Eigenheiten des Leibes dem Logos zukommen, damit der Leib von seinen Schwächen befreit werde (c. Ar. III 33 393 A); so vermischt der Logos seinen Willen mit der menschlichen Schwachheit, um sie aufzuheben (c. Ar. III 57 441 C), u. s. w. Wenn also auch das *πράττειν ἢ*

1) Sie sind also eine Demonstration gegen jeden künftigen Doketismus; so sehr oft, z. B. c. Ar. III 32 392 A. 41 412 A. 57 441 C; apol. de fuga 12 660 A; ad Ser. II 9 624 A; ad Max. 3 1089 A.

λέγειν dem Logos an sich, das λαλεῖν ἢ πάσχειν dem Menschgewordenen wegen des Leibes zuzuschreiben ist (c. Ar. III 35 397 B), d. h. wenn das handelnde Subject überall der Logos ist und der Leib nur die Rolle des Leidens hat, so ist doch auch der Leib dienstbar beim Handeln, der Logos freiwillig beim Leiden beteiligt [1]). Die Einheit aber beruht darin, dass der Logos das „hegemonische Princip" ist und das Fleisch im Grunde jeder Selbständigkeit entbehrt. Das entspricht genau dem Ergebnis des ersten Teiles, wonach die „Menschheit" Christi im wesentlichen ein blosser Leib ist. —

§ 31. Haben wir nach alledem das Recht, Athanasius für die Zweinaturenlehre in Anspruch zu nehmen? Wir fanden bisher: 1) der Logos ist durch die Menschwerdung unverändert; 2) der Leib ist nicht blosser Schein, sondern ein wirklicher Menschenleib, untersteht aber ganz der Herrschaft des Logos; 3) der menschgewordene ist mit dem ewigen Logos identisch; 4) der Leib hat seine Eigentümlichkeiten beibehalten; eine gewisse Zweiheit ist vorhanden, aber Athanasius vermeidet es, Logos und Leib als zwei Grössen einander gegenüberzustellen; denn 5) die Aussagen über die menschlichen Widerfahrnisse gelten vom Logos (Prädicatsgemeinschaft); 6) die dem zugrunde liegende reale Einheit hat Athanasius stets festgehalten, aber nicht wissenschaftlich begründet; 7) gleichwohl hat er über die Prädicatsgemeinschaft hinaus ein thatsächliches In- und Miteinanderwirken constatiert, wobei aber alle Activität dem Logos zufällt.

Nimmt man hinzu, welche Abstriche sich die menschliche Seite Christi nach dem ersten Teil unserer Untersuchung gefallen lassen muss, so wird man kaum Sträter (p. 139 f.) beistimmen können: „Dass im Erlöser nur Eine Person, die des Logos, sei als Träger zweier vollständiger und unvermischter Naturen, der göttlichen und der menschlichen, daran hat er dem Sinne und Inhalte nach, wenn auch in der Ausdrucksweise nicht sicher und ohne Schwanken, immer klar und bestimmt festgehalten". Die ganze Unterscheidung von Person und Natur ist in

1) Das letztere freilich immer nur durch Vermittlung seines Leibes oder, sofern er den Tod nicht hindert, obgleich er es könnte (s. u. § 42).

Ath. nur hineingetragen; ja, für die menschliche Seite verwendet er m. E. den Ausdruck φύσις überhaupt nicht (s. u. p. 118). Was sich in dieser Hinsicht bei ihm findet, ist nur dies: der Logos hat einen Leib, welcher menschlicher Natur, d. h. ein wirklicher menschlicher Leib ist, aber nicht menschliche Natur neben einer göttlichen. So weiss Ath. auch nichts von einer „Enhypostasie", nichts von einer „hypostatischen Union". — Weiter ist auch die „Vollständigkeit" der menschlichen Seite des Herrn in hohem Grade zweifelhaft[1]). Es handelt sich dabei keineswegs bloss um das Fehlen der späteren termini ὑπόστασις, φύσις u. s. w.; der ganze erste Teil dieser Untersuchung dürfte es gezeigt haben. Nirgends lässt sich ein „centrales Fürsichsein" dieser „menschlichen Natur" erweisen. Dem entspricht, dass die dem Leibe zuerkannte relative Selbständigkeit sich in sehr engen Grenzen hält; die σάρξ ist eigentlich nur ein (unpersönliches) Werkzeug des Logos, und das einheitliche Subject ist nicht, wie es nach Sträter p. 132 scheinen könnte, das aus der Verbindung von Gottheit und Menschheit hervorgehende, sondern allein der Logos (s. o. p. 107ff.), der selbst Χριστός und σωτήρ ist (s. u. § 34). Er ist also nicht nur das „hegemonische Princip", sondern das einzige Ich des Gottmenschen, und das bedeutet bei dem Fehlen jeder Unterscheidung zwischen dem personalen Träger und seinen „Naturen" einen Verzicht auf die Zweinaturenlehre, wenn man sie in ihrer eigentlichen Bedeutung und nicht nach Cyrillischer Interpretation fasst. Da Ath. zu einer gewissen Unterscheidung in der ihm selbstverständlichen Einheit nur durch die Gegner gezwungen ist, so ist diese Auffassung bei ihm nichts weniger als verwunderlich. — Will man sie zu den Anschauungen vor und nach ihm in Beziehung setzen, so dürfte man sie als Mittelglied zwischen dem einfachen Glaubenssatze des Irenaeus: filius dei filius hominis factus, und der Cyrillischen Formel μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη charakterisieren. Mit Irenaeus hat Ath. den Mangel an Reflexion gemein, für Cyrill bildet er die directe Vorstufe[2]).

---

1) Da Sträter von c. Apoll. ausgeht, muss sein Urteil selbstverständlich anders ausfallen.

2) Vgl. W. Möller, RE I² p. 746f., wohl nach Fr. Nitzsch, Grdr. d. DG. 1870, p. 314. Anders Voigt p. 136. 138. Atzberger p. 208f. Sträter p. 209f., nach denen Ath. genau die Mitte zwischen Nestorianern u. Monophysiten

Zusatz.

§ 32. Der Ausdruck *ἀνθρωπίνη φύσις* findet sich m. W. nur in c. Ar., und zwar dreimal: c. Ar. III 43 413 B u. 53 436 A. An der letztgenannten Stelle heisst es: *οὐχ ἡ σοφία ᾗ σοφία ἐστὶν αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν προέκοπτεν· ἀλλὰ τὸ ἀνθρώπινον ἐν τῇ σοφίᾳ προέκοπτεν. ὑπεραναβαῖνον κατ' ὀλίγον [τὴν] ἀνθρωπίνην φύσιν καὶ θεοποιούμενον... διὸ οὐδὲ εἶπεν Ὁ λόγος προέκοπτεν, ἀλλ' Ὁ Ἰησοῦς, ὅπερ ὄνομα γενόμενος ἄνθρωπος ὁ κύριος ἐκλήθη· ὡς εἶναι τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τὴν προκοπὴν οὕτως, ὡς ἐν τοῖς ἔμπροσθεν εἴπομεν.* Wenn danach „das Menschliche“ die „menschliche Natur“ übersteigt, so ist klar, dass *ἀνθρωπίνη φύσις* hier nur das allgemein menschliche Wesen bezeichnet; es ist also = *ἡ τῶν ἀνθρώπων φύσις* III 58 444 D I 50 116 A f., und das Fleisch des Logos i s t nicht, sondern h a t menschliche Natur (s. o.). Jener Satz ist also zu verstehen im Sinne von ad Epict. 10 1068 A: *τὸ σῶμα φύσιν ἔχον θνητὴν ὑπὲρ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἀνέστη διὰ τὸν ἐν αὐτῷ λόγον· καὶ πέπαυται μὲν τῆς κατὰ φύσιν φθορᾶς· ἐνδυσάμενον δὲ τὸν ὑπὲρ ἄνθρωπον λόγον γέγονεν ἄφθαρτον.* Dann können aber auch die Schlussworte von c. Ar. III 53 nur in demselben Sinne aufgefasst werden: der Fortschritt kommt nicht der „menschlichen Natur“ Christi, sondern der Menschennatur überhaupt zu (vgl. III 52 433 A *τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ πάλιν ἡ προκοπή* u. 53 436 A [1]) *ἵνα πάλιν ἡ τῶν ἀνθρώπων προκοπὴ ἄπτωτος διὰ τὸν συνόντα λόγον διαμείνῃ*). — Dieselbe Erklärung gilt für c. Ar. III 43 413 B: *οὐδὲ γὰρ οὐδὲ τοῦτο ἐλάττωμα τοῦ λόγου ἐστίν, ἀλλὰ τῆς ἀνθρωπίνης ἐστὶ φύσεως ἴδιον καὶ τὸ ἀγνοεῖν* [2]). Auch hier ist es ganz allgemein zu fassen: Unwissenheit ist ein Merkmal menschlichen Wesens; wie denn auch wenige Zeilen darauf folgt: *ἀνθρώπου γὰρ ἴδιον τὸ ἀγνοεῖν καὶ μάλιστα ταῦτα.* vgl. 45 417 C u. ö. Dass aber der Leib des Herrn wirklich menschliche

---

hält. — Dass sich die Nestorianer auf einzelne Formulierungen berufen konnten, ist richtig. Aber dass sie sich überhaupt „der Form nach mit grösserer Treue an die Zwei-Naturenlehre des Ath. anschlossen“, also auf ihm ruhen (Schultz p. 97), kann man nicht behaupten. Ihre Väter sind in Antiochien (schon Eustathius!) zu suchen.

1) Also unmittelbar vor unserer Stelle!

2) So möchte ich lesen, gegen Seg. u. Reg. I: *ἀλλὰ της ἀνθρωπίνης φύσεως, ἧς ἐστιν ἴδιον καὶ τὸ ἀγνοεῖν.*

Natur hat, d. h. ein natürlicher Leib ist, hat Athanasius selbstverständlich nie geleugnet; vgl. de inc. 20 132 A f.; c. Ar. II 70 296 B; ad Epict. 4 1057 A. 7 1061 B u. s. o. Nur darauf laufen aber auch die Stellen hinaus, an denen Bright (DChrB I p. 202 n. b) „mehr oder weniger ausdrücklich eine menschliche Natur (im Sinne des Chalcedonense) in der Person des menschgewordenen Erlösers“ findet. — Dagegen treten mehrfach Ausdrücke auf, die geradezu für die *μία φύσις* zu sprechen scheinen, z. B. de inc. 34 156 A, wo es in Anknüpfung an Jes. 53 6. 8 heisst: *εἶτα ἵνα μή τις αὐτὸν κοινὸν ἄνθρωπον ἐκ τοῦ πάθους ὑπολάβῃ. προλαμβάνει τὰς ὑπονοίας τῶν ἀνθρώπων, καὶ τὴν ὑπὲρ αὐτῶν δύναμιν καὶ τὸ πρὸς ἡμᾶς ἀνόμοιον τῆς φύσεως διηγεῖται ἡ γραφή*; vgl. c. Ar. II 71 297 B; de sent. Dion. 26 520 B; ad Epict. 2 1053 B. 12 1068 C. Kurz, überall, wo von „seiner *φύσις*“ die Rede ist, ist die „göttliche Natur“ gemeint. Freilich sind diese Stellen nicht ausschlaggebend, aber sie können dem oben herausgehobenen Resultat zum mindesten eine Stütze bieten. —

Dagegen scheint die *σαρκικὴ φύσις* im *Frgm.* Migne II 1244 B allerdings die „menschliche Natur Christi“ zu sein, und deutlich ist dies in *c. Apoll.* I 5 1100 C. II 6 1141 C. 11 1152 A., vgl. *δύο πράγματα* I 13 1116 B; doch wird der Antiochenismus auch hier abgelehnt, vgl. II 19 1165 A. 10 1148 C. — Ähnlich ist die Stellung im *Frgm.* Migne II 1256 D f., während der *sermo m.* 20 1273 A mit dem Reden von *δύο εἴδη* einen unverhüllten antiochenischen Standpunkt vertritt, ohne die Einheit besonders zu erwähnen. Sachlich steht auf demselben Standpunkte die *exp. fidei.* —

III. Die Einzelheiten der Christologie.

§ 33. Aus dem, was oben (§ 18a) über die Art der christologischen Aussagen bei Athanasius gesagt ist, geht hervor, dass es sich hier durchweg nur um die Deutung einzelner Schriftaussagen handelt, dass wir also nur ein Aggregat von zunächst zusammenhangslosen christologischen Bemerkungen erwarten dürfen, die nicht dogmatischen Selbstzweck haben. Man wird am besten thun, sie ungefähr nach dem Gange des Lebens Jesu zu ordnen. —

Das Meiste von dem, was hier zu sammeln ist, hat schon oben bei der Frage nach der christologischen Grundstellung des Athanasius mehr oder minder ausführlich berücksichtigt werden

müssen. Es sind wenig neue Gedanken, die noch nachzuholen wären. Was dieser Abschnitt daher zu leisten hat, ist in erster Linie dies, dass er uns die erwähnten Grundsätze in die Einzelheiten auseinanderlegt und sie zugleich an diesen Einzelheiten prüft. Ohne Wiederholungen kann es dabei freilich nicht abgehen.

Der Bequemlichkeit halber seien die Auslegungsarten, die bei Ath. am häufigsten wiederkehren, hier zum Beginn angeführt: Die *πτωχὰ ῥήματα* nehmen Rücksicht 1) auf den *λόγος σαρκωθείς*, 2) auf das *σῶμα* resp. die *σάρξ*, 3) überhaupt nicht auf Christus, sondern auf die Menschen (besonders deutlich apol. de fuga 13 661 A: *ἃ γὰρ περὶ τοῦ σωτῆρος ἀνθρωπίνως γέγραπται, ταῦτα τῷ κοινῷ γένει τῶν ἀνθρώπων ἀναφέρεσθαι προσήκει*)[1]. 4) Eine Verknüpfung jener 3 Erklärungen liegt endlich in dem schwebenden Ausdruck vor, dass das Menschliche Christus widerfahre wegen seiner *διακονία* (c. Ar. I 55 128 A), *ἀνθρωπίνη λειτουργία* (c. Ar. III 44 416 B), *κατὰ σάρκα οἰκονομία* (in Mt. 11 27 c. 1 209 C; c. Ar. II 9 165 A u. ö.[2])) oder genauer *ἡ εἰς τὰ ἔργα γενομένη οἰκονομία, ἣν ἐν τῇ σαρκὶ πεποίηκε* (c. Ar. II 53 260 B. vgl. 12 172 A). Danach stellen sich alle diese Deutungen freilich als Nüancen einer einzigen dar, aber dass sie von Athanasius als verschieden empfunden sind, beweist die mehrfach erwähnte Erklärung zu Phil. 2 9, wo von der Auslegung, es beziehe sich auf uns statt auf ihn (c. Ar. I 41—43), deutlich (c. 44 101 C) als eine zweite die abgehoben wird, dass jenes Wort *διὰ τὴν ἐνανθρώπησιν* gesagt sei. —

§ 34. Zur Erlösung und Offenbarung ist der Logos Mensch, der Gottessohn auch Menschensohn geworden (s. o. p. 108).

Der gebräuchlichste Ausdruck für diese Menschwerdung ist *ἐνανθρώπησις* (daneben *ἐνσωμάτωσις* de inc. 4 104 A; *σάρκωσις*

1) Die Verbindung mit der ersten und zweiten Erklärung liegt natürlich darin, dass der Herr den Leib nur als Hilfsmittel zur Ausführung des Heilswerks angenommen hat, dass also alles, was ihm am Leibe begegnet, für uns geschieht. Unter dem Gesichtspunkt der Recapitulationslehre werden ja alle Thatsachen seines Lebens zu Heilsthatsachen (s. o. p. 89). Dieser Gedanke, nicht der der vollen Identität seiner Menschheit mit der unsern (Harnack II³ p. 213), ist der ausschlaggebende. — Der Satz, dass für die Schriftaussagen stets der Logos das Subject sei, erleidet durch Erkl. 2 keine Einschränkung.

2) Vgl. schon ep. Alexandri Al. ad Alex. Const., Migne gr. t. 18 p. 549 A und oben p. 96. Anm. 1.

tom. ad Ant. 7 805 A), in der Zusammenfassung mit dem ganzen Menschenleben auch ἐπιδημία, ἔνσαρκος resp. ἐνσώματος oder σωματικὴ παρουσία und die dazu gehörigen Zeitwörter. In ad Epict. 9 1065 B findet sich auch ἕνωσις, das in *c. Ar. IV* u. *c. Apoll. I u. II* besonders beliebt ist (s. o. p. 114). De inc. bevorzugt Worte wie ἐπιφάνεια, ἐπεφάνη σωματικῶς, φανέρωσις u. ä., die Ath. später, wohl wegen ihres doketischen Scheines, aufgegeben hat[1]. —

Die Menschwerdung erscheint teils als Werk des Vaters: er machte ihn zum Menschensohn (c. Ar. I 25 64 C. 29 72 C. II 14 176 B u. s. w.), teils als Handlung des Logos (so meist), und zwar überwiegen dabei die Ausdrücke ὁ λόγος ἐνεδύσατο, ἐπενεδύσατο[2], προσ-, ἀνέλαβε, ἔλαβε τὸ σῶμα (über τὸ ἡμέτερον σῶμα, ὅπερ ἀναλαβὼν γέγονεν ἄνθρωπος c. Ar. II 44 241 B u. s. o. siehe oben p. 91 f.); dagegen treten ἐνοικεῖν (z. B. c. Ar. II 56 265 C) und ἐπιβαίνειν εἰς τὴν ἡμετέραν σάρκα (ibid. 76 309 A) in den Hauptschriften gegen de inc. (ἐνοικεῖν sehr oft; ἐπιβαίνειν 31 149 D. 41 169 A. 43 172 C, vgl. 20 132 B) stark zurück.

Dass die Incarnation im Momente der Empfängnis geschah, wird nicht ausdrücklich gesagt, Ath. hat es aber selbstverständlich angenommen (vgl. *c. Ar. IV* 28 512 A; *c. Apoll. I* 4 1097 C). Nach ad Ser. I 31 605 A ging mit dem Logos der hl. Geist in die Jungfrau ein, und im Geiste bildete der Logos sich den Leib. Der letzte Teil dieses Gedankens kehrt öfter wieder (de inc. 8 109 C ἐν τῇ παρθένῳ κατασκευάζει ἑαυτῷ ναὸν τὸ σῶμα; c. Ar. II 10 168 B. 44 241 B u. s.); sonst heisst es auch, der Vater habe den Leib (κτίσμα) geschaffen (z. B. c. Ar. II 47 248 A), oder genauer: der Vater durch den Logos (de sent. Dion. 10 496 B); während ad Adelph. 7 1081 B u. *de trin. et spir. s.* 12 1203 A f. den heiligen Geist Bildner des Leibes nennen. — Jedenfalls aber ist es ein wirklicher, geschaffener Leib, durch dessen Annahme der Logos Mensch wird (s. o. p. 107; vgl. ad Epict. 5 1057 B f. διανοίξαντος τὴν μήτραν). Ausgeschlossen ist jede Verwandlung des Logos ins Fleisch, die das ganze Erlösungswerk aufheben würde (ad Epict. 2 1052 C f. 4 1056 C, vgl. c. Ar. I 36 85 C), ausgeschlossen jede Dokese (ad Epict. a. a. O.; c. Ar. II 43 237 C f.); ausgeschlossen endlich die Homousie des Leibes mit dem Logos wie überhaupt jede Prä-

---

1) Doch vgl. o. p. 14 Anm. 2.

2) Auch τὸ σῶμα ἐνεδύσατο τὸν ἀσώματον λόγον de inc. 44 176 C und ad Epict. 10 1068 A, wo Epiphanius den anstössigen Ausdruck corrigiert hat.

existenz des Leibes oder der Seele (ad Epict. 8 1064 A f.): er ist „nicht vor Maria", ist von der Erde, aus Maria genommen (c. Ar. II 7 161 B [1]); ad Epict. 5 f.!). Der *λόγος σὰρξ γενόμενος* ist zwar nach 1 Kor. 15 47 ein himmlischer Mensch, aber nur, weil der Logos selbst vom Himmel herabgekommen ist (c. Ar. I 44 104 A; anders *c. Apoll.* II 16 1160 A: weil er sein Fleisch in den Himmel führt).

Im strengen Sinne bezieht sich natürlich die Geburt nur auf den Leib: Maria ist *μήτηρ τοῦ σώματος* (c. Ar. II 7 161 B. III 33 393 B; de inc. 37 160 C; de sent. Dion. 11 496 B; ad Epict. 5); aber c. Ar. III 33 a. a. O. wird doch sofort hinzugefügt, dass die Aussage auf den Logos übergeht, und so kann nicht nur von „seiner" Geburt nach dem Fleische geredet werden (Festbr. II [Larsow p. 69]; c. Ar. II 53 260 B. III 34 396 B. 51 432 A; vgl. c. Ar. II 61 277 A: Gott „sein" Schöpfer, weil er geschaffenes Fleisch anzog), sondern auch ohne den Zusatz *κατὰ σάρκα*: de inc. 15 124 B; ad Adelph. 4 1077 A; vgl. ad Ser. II 8 621 B; eben dahin gehört auch die (nicht überall gesicherte) Bezeichnung Marias als *θεοτόκος* (c. Ar. III 14 349 C. 33 393 A. 29 385 A). — Weniger auffällig ist die Benennung des Logos als *ὁ ἐκ παρθένου προελθών* (de inc. 37 160 C; ad Epict. 2 1053 B; ad Max. 2 1088 B), und am genauesten entspricht wohl dem Sachverhalte ad Epict. 11 1068 B (vgl. 10 1068 A): *σώματος πεπληρωμένου θεότητος τεχθέντος ἐξ αὐτῆς* [sc. *Μαρίας*].

Der Logos und Sohn Gottes hat durch die Fleischesannahme nichts eingebüsst, vielmehr das Fleisch geheiligt (de inc. 17 125 C. 43 173 A. 54 192 C; c. Ar. III 31 389 C; vgl. o. p. 106 f.). Als *λόγος σὰρξ γενόμενος* führt er nun den Namen Jesus: *λόγος ὢν καὶ ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων... ὁ αὐτὸς ὢν καὶ ἄνθρωπος γενόμενος κληθείς τε Ἰησοῦς κτλ.* (c. Ar. I 42 100 A. 43 100 C. II 14 176 B. 16 181 A. B; vgl. de sent. Dion. 12 497 B); und die Behauptung der Arianer, dass nicht die *σάρξ*, sondern der *λόγος σὰρξ γενόμενος* Jesus heisse, wird von Ath. unbedingt zugegeben (c. Ar. III 53 433 C. 436 A).

---

1) *ἔλαβε τὴν ἀπὸ γῆς σάρκα, Μαρίαν ἀντὶ τῆς ἀνεργάστου γῆς ἐσχηκὼς μητέρα τοῦ σώματος*: das letztere setzt offenbar einen Vergleich mit Adam voraus, der aber im Zusammenhang des Textes fehlt. Vollkommen verständlich wird der Gedanke aber an Irenaeus adv. haer. III 30 (Harvey II p. 120), vgl. Methodius conv. III 4 61.

Dagegen bezeichnen die Ausdrücke *Χριστός* u. *σωτήρ* an mehr als einer Stelle deutlich den Logos u. Herrn selbst: de inc. 15 124 A; c. Ar. II 16 181 A; ad Epict. 10 1065 C; de inc. 15 121 C. 53 192 A; c. Ar. III 32 392 C; ad Epict. 2 1053 B. — Anders die Dubia. In der *exp. fid.* u. dem *sermo m.* ist „Jesus“ *ὁ κατὰ τὸν σωτῆρα νοούμενος ἄνθρωπος* (*exp. fid.* 1 201 B. 3 205 A. 4 205 B; *sermo m.* 2. 25. 30 1285 B. 33. 35); ebenso in *c. Ar. IV* 36 524 B, während hier *σωτήρ* (a. a. O.) und *Χριστός* (c. 31 516 C. 33 520 A. 34 520 B. 521 A) nur den fleischgewordenen Logos bezeichnen (s. o. p. 56 u. 127; doch vgl. 4 472 D f.). — Dieselbe Auffassung von *Χριστός* vertritt *c. Apoll.* I 10. 11. 13. II 2. 3. 12: der Logos ist erst Christus geworden (p. 114). — Der Ausdruck „Gottmensch“ ist nahezu erreicht *c. Ar. IV* 36 524 C: *Χριστὸς οὖν ὁ ἐκ Μαρίας θεὸς ἄνθρωπος*; in *c. Apoll.* findet sich nur *θεὸς καὶ ἄνθρωπος* (I 10 1112 A. 11 1112 B. 13 1116 B u. ö.). — Die Bezeichnung *ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος* scheint sich exp. in ps 40 (41) 197 B auf den menschgewordenen Logos als einheitliche Grösse — also das, was c. Ar. I—III „Jesus“, *c. Ar. IV* „Christus“ nennt — zu beziehen, während sie *exp. fid.* 1 201 C f. 4 205 C und *sermo m.* 21 1273 C. 26 1280 B. 28 1281 C. 1284 B (vgl. 19 1272 D f.). 31 1285 C. 38 1289 C auf den „angenommenen Menschen Jesus“ geht, für den Athanasius bezeichnender Weise keinen Eigennamen kennt. — Über *θεὸς σαρκοφόρος de inc. c. Ar.* 8 996 C s. o. p. 65[1].

Bei Athanasius sind daher auch von hier aus alle Schriftaussagen über „Jesus“ nur vom menschgewordenen Logos zu verstehen; eine antiochenische Zweiteilung, die äusserlich alle Schwierigkeiten viel klarer beseitigt, ist ausgeschlossen.

„Er“ lag als Kind in der Krippe und liess sich zugleich von den Magiern anbeten (ad Max. 4 1089 B); „er“ (c. Ar. III 52 433 A) resp. sein Leib (ad Epict. 5 1057 D) wurde von Symeon in die Arme geschlossen; sein Leib erlitt die Beschneidung (ad Epict. a. a. O.: „aber in diesem Leibe war der Logos“). Wie „er“ selbst den Stern bei „seiner“ Geburt scheinen liess (de inc. 37 160 C), so gab „er“ dem Joseph den Auftrag zur Flucht nach Aegypten (apol. de fuga 12 660 B) und vernichtete dort durch seine leibliche Anwesenheit den Götzendienst (de inc. 36 157 D. 37 161 A; ad Max. 4 1089 B). „Er“ wich nach der Rückkehr dem Archelaus aus und zog sich nach Nazareth zurück (apol. de fuga a. a. O.). — Die Zunahme an Alter gilt von seinem Leibe (ad Epict. 5 1057 D f.; dagegen *sermo m.* 18/21 [s. o. p. 37]: von seinem Menschen Jesus) oder von ihm selbst (ad Max. 3 1089 A; *de inc. c. Ar.* 2 988 B. 11 1004 A)[2].

---

1) Vgl. zu diesem ganzen Absatz oben p. 27. 39. 56. 104 f.

2) Nach *c. Apoll.* I 4 1100 A erscheint das „Wachsen“ abhängig vom Willen des Logos.

§ 35. Genauer spricht Athanasius sich über das letztere aus in c. Ar. III 51—53, im Anschluss an Luc. 2 52: *καὶ Ἰησοῦς προέκοπτε τῇ σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ καὶ χάριτι παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις*: Der Gott gleich war, kann keinen Fortschritt kennen, am wenigsten durch die erniedrigende Annahme des Fleisches (c. 51 429 B f.). An Alter, Weisheit und Gnade zuzunehmen, kommt allein den Menschen zu; von ihnen, nicht vom Herrn, gilt es (52 432 C f. 53 433 B); genauer, es gilt, wie das Zunehmen an Alter zeigt, vom Leibe (52 433 A) oder von Jesus, dem menschgewordenen Logos (53 433 C f. 52 433 A), aber natürlich nur im Interesse des Heilswerkes: „damit der Fortschritt der Menschen Sicherheit habe" (53 436 A)[1]. Es kann aber auch geradezu heissen: *αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ προέκοπτε* (52 433 B). — Die drei Begriffe *σοφία, ἡλικία* und *χάρις* sucht Ath. nun innerlich mit einander zu verbinden: Mit dem Wachsen und Älterwerden des Leibes wird nämlich auch die *φανέρωσις τῆς θεότητος*[2] für die, die ihn sahen, deutlicher (52 433 A); d. h. Jesus nimmt zwar nicht an „Gottheit" zu, denn der Logos ist immer in gleich vollkommener Weise in ihm; aber nach aussen hin wird seine Gottheit immer deutlicher offenbar, je mehr der Leib in seinem Heranwachsen für sie ein brauchbares Organ und als solches bekannt wird (53 433 C. 436 A). Mit diesen Ausführungen soll zweifellos das „Zunehmen an *σοφία*" erklärt werden, vgl. 52. 53 433 B f., wo vom *προκόπτειν σοφίᾳ* gesagt wird: *τίς δέ ἐστιν ἡ λεγομένη προκοπὴ ἤ.. ἡ παρὰ τῆς σοφίας μεταδιδομένη τοῖς ἀνθρώποις θεοποίησις καὶ χάρις, ἐξαφανιζομένης ἐν αὐτοῖς τῆς ἁμαρτίας καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς φθορᾶς κατὰ τὴν ὁμοιότητα καὶ συγγένειαν τῆς σαρκὸς τοῦ λόγου;* Aber natürlich muss das an uns Geschehende zuvor für uns seinem eigenen Leibe widerfahren sein, und so kommt Ath. zuletzt doch dazu, dass der Fortschritt an *σοφία* nicht die blosse Zunahme in der Erscheinung der Gottheit bedeutet (Harnack II³ p. 214), nicht ein blosses Offenbarwerden, „dass es Tempel Gottes ist, und dass Gott im Leibe war" (53 433 C), sondern die thatsächliche allmähliche Vergottung seines Fleisches, „des Hauses, das sich die Weisheit baut", und das sie nun in sich selbst Fortschritte machen lässt (52 433 B). „Das

1) So ist die Verbindung der Erklärungen hergestellt. Eine genaue Bestimmung des Subjects des *προκόπτειν* ist nach dem Obigen nicht möglich.

2) Ohne Zusammenhang mit Luc. 2 52 vgl. de inc. 42 169 C f. 54 192 B.

Menschliche" also nahm in der *σοφία* zu (a. a. O.), indem es allmählich über menschliches Wesen hinauswuchs, allmählich vergottet wurde und der Gottheit eben darum als Organ zur Wirksamkeit und Ausstrahlung immer mehr dienen konnte (53 436 A). — Dass es sich um ein thatsächliches „Wachstum" handle, wird denn auch fast allgemein zugestanden; aber die Vorstellung von dem, worin es besteht, ist m. E. einer Klärung bedürftig: Atzberger (p. 197) meint: Ath. lehre ein wirkliches Wachstum der Erkenntnis auf Seiten der Seele Christi, aber „dass dies Wachstum ein inhaltliches gewesen sei und nicht bloss ein Wachstum der Erkenntnisweise nach, lässt sich aus seinen Äusserungen nicht bestimmt erschliessen"; Sträter (p. 128 f.) findet hier „einen wahren menschlichen Fortschritt Christi in ethischer Hinsicht", der für die Erlösung bedeutungsvoll sei; und als Beweis für die Annahme eines menschlichen *νοῦς* in Christus wird die Stelle fast allgemein verwertet (Voigt p. 127. Dorner p. 957. 971 f. Lauchert p. 143). Aus dem oben Entwickelten ist indessen klar, dass es sich überhaupt garnicht um „Zunahme an Weisheit und Erkenntnis" handelt[1]), sondern um die Vergottung (vgl. 53 433 B oben p. 124; 53 436 A *ὑπεραναβαῖνον κατ' ὀλίγον τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν καὶ θεοποιούμενον*), d. h. Athanasius setzt offenbar *σοφία* = *λόγος* = *θεός*; so ist auch 52 433 B *αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ προέκοπτε* zu verstehen. Es ist also zunächst nur ein physischer Process, der einen Schluss auf das Vorhandensein eines menschlichen Verstandes in Christus nicht zulässt. Weitere Reflexionen fehlen ganz. Dass nicht in Dorner'scher Weise an eine allmähliche Vervollkommnung in der Vereinigung des Logos und des Leibes gedacht ist, sondern nur an einen Fortschritt der menschlichen Seite, ist jedenfalls klar (vgl. Voigt p. 142).

Mit dem Zunehmen an Vergottung ist nun wiederum das an Gnade eng verbunden. 52 433 A wird aus der wachsenden Erscheinung der Gottheit eine vermehrte Anhänglichkeit der ihn umgebenden Menschen abgeleitet und an einer aufsteigenden Reihe von Beispielen nachgewiesen (Symeon; die Schriftgelehrten im Tempel; das Petrusbekenntnis). Hier ist also einseitig die

1) Nur c. 52 432 C deutet Ähnliches an, aber dort ist von unserm Fortschritt die Rede, der darin besteht, dass wir infolge dieser Offenbarung uns von der Sinnlichkeit ab zum Logos hinwenden. Diese Vorstellung lässt sich selbstverständlich nicht auf den „Leib" des Logos übertragen.

χάρις παρὰ ἀνθρώποις hervorgehoben; das in diesem Zusammenhange kaum zu deutende „Zunehmen an Gnade bei Gott" scheint 53 433 B verwendet zu sein, begreiflicher Weise wird es indessen nur auf die Menschen überhaupt, nicht auf Christus (oder seinen Leib) bezogen.

Der Schwerpunkt dieser Ausführungen liegt natürlich in der Lehre von einer allmählichen Vergottung des Leibes. Aber dieser für die Auffassung der evangelischen Geschichte so wertvolle Gedanke kehrt bei Athanasius sonst nirgends wieder. Auch die Stellen, nach denen Leiden und Tod für den Leib naturgemäss und möglich, aber nicht naturnotwendig sind (s. u.), reden nicht von einem allmählichen Fortschritt. Wir müssen danach schliessen, dass nur die Exegese diese bedeutsamen Äusserungen veranlasst hat. Dadurch ist zwar einerseits bewiesen, dass die gekennzeichnete Anschauung Athanasius nicht gänzlich fernlag; hätte er ein dogmatisches System hinterlassen, so würde er ihr vielleicht die gebührende Beachtung geschenkt haben. Aber zweifellos ist andererseits, dass sie für seine Christologie, wie sie uns vorliegt, kein constitutiver Factor ist. —

§ 36. Vom zwölfjährigen Jesus im Tempel spricht Ath. nur im Vorbeigehen, ebenso seltsamer Weise von der Versuchungsgeschichte (ep. enc. 2 541 A: der Teufel konnte das von ihm getragene Fleisch nicht betrügen, vgl. das *Frgm.* Migne II 1241 B f.)[1]) Auf sie scheinen also — das ist der einzige zulässige Schluss — die Gegner kein besonderes Gewicht gelegt zu haben.

Ausführlicher behandelt er dagegen wieder die Taufe Jesu, mit der die Salbung (nach Ps. 45 7 f.) und die Heiligung (nach Joh. 17 18 f.) zusammengebracht wird[2]). Auch hier dasselbe Schwanken in der Bestimmung des Subjects; klar ist nur, dass der Logos selbst nicht erst zum Gott, König und Herrn

---

1) Wie der erste Mensch durch verbotene Speise fiel, musste der zweite durch Enthaltsamkeit die Übertretung aufheben, und er musste Versuchung erfahren, um unsern Gehorsam zu erfüllen. — c. Ar. I 51 117 B f. 52 120 B: „er hatte nicht τὴν ἐπὶ θάτερα ῥοπήν" bezieht sich auf den Logos als solchen.

2) Vgl. J. Bornemann, Die Taufe Christi durch Joh. in der dogm. Beurteilung der chrl. Theologen d. 4 ersten Jhdte., Leipzig 1896, p. 63 f. Athanasius stimmt danach durchaus mit der zeitgenössischen Auslegung überein; doch vgl. u. p. 127, Zeile 20 f.

gesalbt zu werden brauchte. Am schärfsten ist die Erklärung c. Ar. I 47 109 C: *οὐκ ἄρα ὁ λόγος ἐστὶν ἡ λόγος ἐστὶ καὶ σοφία ὁ τῷ παρ' αὐτοῦ διδομένῳ πνεύματι χριόμενος, ἀλλ' ἡ προσληφθεῖσα παρ' αὐτοῦ σάρξ ἐστιν ἡ ἐν αὐτῷ καὶ παρ' αὐτοῦ χριομένη*, aber die Beziehung auf den Logos und sein Heilswerk wird sofort nachgebracht. Bevorzugt wird die Aussage, dass der Logos *ὡς ἄνθρωπος* der Empfänger sei, wie er als Gott der Spender des Geistes ist (c. Ar. I 46 108 B: *ἐγὼ λόγος ὢν τοῦ πατρὸς αὐτὸς ἐμαυτῷ ἀνθρώπῳ γενομένῳ δίδωμι τὸ πνεῦμα καὶ ἐμαυτὸν ἄνθρωπον γενόμενον ἐν τούτῳ ἁγιάζω, ἵνα λοιπὸν ἐν ἐμοὶ ἀληθείᾳ ὄντι οἱ πάντες ἁγιασθῶσιν*, vgl. I 48 112 C; ad Ser. I 6 541 B; *de inc. c. Ar.* 9 997 B f.). Die Taufe oder Salbung hat daher eigentlich wieder nur für uns Bedeutung (c. Ar. I 46 108 A. 47 108 C f.: *ἡμεῖς ἦμεν οἱ ἐν αὐτῷ καὶ παρ' αὐτοῦ λουόμενοι κτλ.*; *de inc. c. Ar.* 5 992 A): sie macht uns fähig zur Aufnahme des hl. Geistes (c. Ar. I 46 108 B. 47 109 A). Die richtigste Formulierung dürfte danach die von c. Ar. I 49 113 B sein: *ἡ ὑπὲρ ἡμῶν εἰς αὐτὸν γινομένη τοῦ πνεύματος χρίσις*, und der Übergang der Wirkung von seinem Fleische auf uns wird I 50 117 B genau angegeben (vgl. 51 120 A) [1]). — Auf eine etwas andere Vorstellung führt ad Epict. 12 1069 A, wonach das Wort: „Du bist mein Sohn" u. s. w. gewissermassen eine Legitimation des Menschgewordnen durch den Vater enthält. Danach ist die historische Bedeutung des Taufactes doch nicht ganz aufgehoben. Aber der Gedanke wird a. a. O. nur leicht gestreift.

In *c. Ar. IV* 35 f. wird die Salbung mit hl. Geist (Act. 10 38) mit der Incarnation identisch gesetzt 35 521 B; der Logos ist das *χρίσμα*, der Mensch *τὸ χρισθέν* (36 524 B); *ὁ Χριστός* daher die Vereinigung beider (s. o. p. 123). Derselbe Gedanke scheint *c. Apoll. II* 3 1136 A f. vorzuliegen; denn wenngleich hier nicht ausdrücklich gesagt wird, dass unter der *χρίσις* die Menschwerdung verstanden sei, so kann doch der Verf. unmöglich meinen, erst durch die Taufe sei der Herr „Christus geworden". —

§ 37. Wie Christus hier als Menschgewordener den heiligen Geist empfängt, so stellt er sich aus demselben Grunde, *διὰ*

1) Die „Gnadenvorzüge", die dem Leibe in der Vereinigung mit dem Logos gegeben werden, bestehen fast durchweg nicht in einer unmittelbaren Mitteilung der göttlichen Vorrechte des Logos an den Leib, sondern sie sind, wie hier, Gaben, die der Leib von Gott empfängt, und die durch den vermittelnden *λόγος συνών* nur ihre Sicherheit und Dauer auch für uns erhalten.

τὸ ἀνθρώπινον ἑαυτοῦ, auch sonst unter den Geist, indem er erklärt, im Geiste Gottes die Dämonen auszutreiben: weil nämlich wir Menschen nur mit Hilfe des Geistes die Dämonen bewältigen können (c. Ar. I 50 116 A f. 117 A); und ebenso spricht er als Mensch, wenn er die Lästerung des hl. Geistes grösser als die gegen sich selbst nennt (a. a. O. 116 B)[1]. — Die gleiche Deutung sollte man zu Joh. 14 28 (der Vater ist grösser als ich) und Mc. 10 18 (niemand ist gut denn der einige Gott) erwarten; auf beide Stellen geht Athanasius aber fast garnicht ein. Joh. 14 28 wird in c. Ar. I 13 genannt, aber nicht erklärt, und c. Ar. I 58 133 B wird es gleichfalls nur gelegentlich herangezogen und auf das innertrinitarische Verhältnis des gezeugten Sohnes zum ungezeugten Vater gedeutet; Mc. 10 18 aber erfährt c. Ar. III 7 336 A überhaupt keine Auslegung: es wird nur als Beweis verwendet, dass der Sohn nicht im Wettstreit mit dem Vater liegt, sondern nur ihn verherrlichen will.

Dagegen erklärt *de inc. c. Ar.* 4 989 B und 7 993 A f. beide Stellen in der sonst bei Ath. gebräuchlichen Weise: κατὰ τὴν σάρκα αὐτοῦ τοῦτο εἶπεν; bei Mc. 10 18 scheint dem Verf. diese Deutung indessen wohl nicht ganz ausreichend; er fügt deshalb hinzu, der Herr habe sich damit der Auffassung des Fragenden angepasst, der ihn für einen blossen Menschen hielt; „wenn du mich für einen Menschen und nicht für Gott hältst, so nenne mich nicht gut" (7 993 B). — Der *sermo maior* 34 1288 B giebt zu Joh. 14 28 dieselbe gut Athanasianische Erklärung wie *de inc. c. Ar.* 4. —

Eine Unterordnung des Herrn unter den Vater liegt ebenso darin, wenn er etwas von ihm erbittet oder empfängt. Wie kann er, dem alles gehört, was Gottes ist, sagen: πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου u. ä.? Dieser Frage ist schon eine der frühesten Schriften, in Mt. 11 27, gewidmet. Schon hier werden 2 mögliche Verständnisarten dargeboten: 1) es bezieht sich auf die Menschwerdung, da ihm die erste Schöpfung zur Wiederherstellung übergeben wurde (c. 1—2); 2) es bezieht sich darauf, dass der Sohn alles aus dem Vater als dem Urquell hat (bes. 4 216 D). — Dieselben beiden Deutungen begegnen in c. Ar. III 35 400 A ff., doch wird hier die zweite bevorzugt und vorangestellt[2]; die erste wird etwas genauer formuliert als in

---

1) ad Ser. IV 8 ff., wo Mt. 12 32 ex professo behandelt wird, wird unter dem πνεῦμα seine eigene göttliche Seite verstanden, vgl. bes. c. 17 664 A. s. o. p. 60.

2) Diese kommt für die Christologie nicht inbetracht.

in Mt. 11 27: wäre der Logos selbst der Empfänger der Gaben, so wäre den Menschen nicht geholfen (III 39 405 C f.); es gilt daher von ihm als Menschgewordenem, wegen des Leibes, um unseretwillen (39 408 A; vgl. I 45 105 B. 50 117 B. 48 112 C), damit die Gnadengeschenke für uns Sicherheit und Dauer erhalten (c. Ar. III 38 405 A f. 40 410 A; vgl. *c. Ar. IV* 6 476 B f. 7 477 B). Das *λαβεῖν, χορήζειν* u. s. w. ist überdies etwas, das jedem Menschen zukommt (c. Ar. III 39 405 C), und hat — abgesehen vom eigentlichen Heilswerk — für den Logos selbst die Bedeutung einer demonstrativen Widerlegung jedes Doketismus oder Sabellianismus (a. a. O. III 38 405 B u. ö., s. o. p. 115 Anm. 1).

§ 38. Dieselben Erklärungen — einschliesslich der an letzter Stelle genannten — gelten vom Hungern, Dürsten, Müdewerden, Weinen, Fliehen, Fürchten u. s. w. (zusammengestellt c. Ar. III 34, vgl. *c. Ar. IV* 6 476 B): es gilt von ihm am Fleische = *ὑπὲρ ἡμῶν σαρκί* (vgl. c. Ar. III 46 421 A. 53 433 C; *sermo m.* 24 1277 A f.; dagegen zieht *c. Apoll.* II 11 1152 A einen neutralen Ausdruck vor, s. o. p. 114). Erläutert wird die Formel folgendermassen: *τὴν φύσιν αὐτὸς ὁ λόγος ἀπαθής ἐστι, καὶ ὅμως δι᾽ ἣν ἐνεδύσατο σάρκα λέγεται περὶ αὐτοῦ ταῦτα, ἐπειδὴ τῆς μὲν σαρκὸς ἴδια ταῦτα, τοῦ δὲ σωτῆρος ἴδιον αὐτὸ τὸ σῶμα* (c. Ar. III 34 396 C).

§ 39. Aus demselben Grunde dient der Leib ihm bei der Ausführung der Wunder als Mittel (vgl. o. p. 115 f.); die Wunder selbst thut er natürlich kraft seiner ewigen Gottheit, aber er begleitet sie durch menschliche Nebenhandlungen: Göttliches und Menschliches kann hier besonders klar nebeneinander erkannt werden und wird von Athanasius mit Vorliebe betont. Die beliebtesten Beispiele sind die folgenden: die Auferweckung des Lazarus (menschlich das Fragen nach ihm und der Ruf, göttlich die Auferweckung selbst); die Heilung der Schwiegermutter des Petrus (das Handausstrecken); die Heilung des Blindgeborenen (das *πτύσμα*; ad Ser. IV 14 657 A *ἔπτυεν ἀνθρωπίνως καὶ τὸ πτύσμα ἦν ἔνθεον!*); und die Sonnenfinsternis sowie das Gräberöffnen im Augenblick seines menschlichen Todes (vgl. besonders c. Ar. III 32 392 A. 55 437 B. 56 441 A f. 57 444 B; de inc. 18 128 A. 26 140 D f.; de sent. Dion. 9 493 A f.; tom. ad Ant. 7 804 C f.; ad Adelph. 3 1076 A f. 7 1081 B; ad Max. 2 ff.; ad Ser. IV 14 656 C f.; *sermo m.* 24 1277 A f.).

Göttlich und menschlich handelt so der Eine (c. Ar. III 35 397 B; ad Ser. IV 14 637 A u. s. w., vgl. oben p. 115)[1]. —

§ 40. War an den bisher angeführten Beispielen die Durchführung des Auslegungskanons, die Verteilung der Schriftaussagen (ihrem Inhalte nach) zwischen dem ewigen und dem menschgewordenen Logos, verhältnismässig einfach, so liegen nun verwickeltere Probleme vor bezüglich des *πυνθάνεσθαι* und des damit zusammenhängenden *ἀγνοεῖν*. Gerade hier zeigt sich wieder, dass Athanasius seiner Sache nur soweit gewiss ist, wie die Ablehnung der arianischen Thesis inbetracht kommt; wie grosse Schwierigkeiten ihm die positive Erklärung macht, geht aus der Mannigfaltigkeit seiner Auslegungen und dem Umfang seiner Ausführungen hervor. Der Anstoss liegt ja darin, dass es hier schlechterdings unmöglich ist, das Bewusstseinsmoment (etwa wie bei der Deutung von Luc. 2 52) auszuscheiden: nach dem *σκοπὸς τῆς πίστεως* muss Jesus als Logos allwissend, als Mensch unwissend sein. Auch wenn Athanasius den menschlichen *νοῦς* nicht absichtlich eliminiert und darum aus der Formel: *λόγος* + *σῶμα* = *ἄνθρωπος* keine Bedenken ableitet, so ergeben sich doch aus der heilsnotwendigen Einheit des Subjects im Erlöser die grössten Schwierigkeiten: in der Consequenz des Auslegungskanons liegt hier unstreitig das antiochenische Doppelwesen. Dem sucht Athanasius auszuweichen.

Inbezug auf das „Fragen“ wird ihm dies nicht schwer: er erklärt zwar c. Ar. III 37 401 C. 404 A, nach dem bekannten *κανών* verfahren zu wollen, meint aber dann sofort (III 37 404 A), man könne ja auch fragen, ohne in Unkenntnis über den betreffenden Gegenstand zu sein, wie z. B. Gott Fragen an den Adam und Kain richtete (a. a. O. 50 428 C). Erst wenn die Gegner dies ablehnen, ist darauf zu verweisen, dass das *ἀγνοεῖν* dem Fleische resp. den Menschen (Plural!) zukommt (a. a. O. 37 404 B. 41 409 B, vgl. 43 413 B, oben p. 118): der Logos wusste natürlich, wo Lazarus lag; wenn er trotzdem danach fragte, so geschah es, um unsere Unwissenheit zu tragen und zu beseitigen und uns da-

---

1) Der wertvolle Gedanke, dass alles *συνημμένως* geschah, wird allerdings abgeschwächt, wenn die Mitwirkung des Leibes in demselben Zusammenhange wieder nur aus dem Gesichtspunkt erklärt wird, dass der Schein des Doketismus vermieden werden müsse (vgl. c. Ar. III 41 412 A u. ö., s. oben p. 115).

durch die Erkenntnis des Vaters, das höchste Gut, zugänglich zu machen (38 405 A); ebenso wusste er in Caesarea Philippi die Antwort des Petrus, denn wenn diesem der Vater im Himmel das Geheimnis offenbart hat (Mt. 16 17), so kann es nur durch den Logos selbst geschehen sein (46 421 A f.). — Die beste Lösung scheint dann aber doch die erste zu sein, durch die jedes Bedenken mit einem Schlage gehoben ist, und so tritt sie zum Abschluss noch einmal auf: *γινώσκων πυνθάνεται* (50 429 A).

Das Mittel dieser Erklärung versagt indessen bei der stricten Aussage Mc. 13 32: *περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἢ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι ἐν οὐρανῷ οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατήρ.* In ad Ser. II 9 621 C f., wo Athanasius diese Stelle nur kurz und dem Verständnis der Mönche entsprechend behandelt, begnügt er sich mit der Auskunft, Christus habe durch jenes Wort 1) zeigen wollen, dass sein Leib ein wirklich menschlicher ist; und 2) er habe dadurch unsere Unwissenheit auf sich genommen, um sie zu tilgen. Aber die umständliche Erörterung des Problems in c. Ar. III 42 ff. zeigt, dass ihm diese Auskunft doch nicht genügt oder jedenfalls zur Zeit der Abfassung der Reden gegen die Arianer nicht genügt hat. — Das Erste ist auch hier wieder der antiarianische Nachweis, dass der Sohn Gottes Tag und Stunde doch wisse: das geht einmal aus dem Begriffe des Logos, Sohnes, Ebenbildes u. s. w. hervor; sodann hat er ja die Stationen bis zum Ende angegeben, und wer den Weg kennt, kennt auch das Ziel (c. Ar. III 44. 42 412 B f.). — Dass „er“ es wisse, bezieht sich dabei keineswegs bloss auf den Logos an sich, sondern auf eben den, der Mc. 13 32 *γινώσκων* sprach, d. h. auf die Einheit des *λόγος σὰρξ γενόμενος* (42 413 A). Warum er es dennoch den Jüngern nicht offen sagte, das zu erkennen geht über menschliches Vermögen (43 413 A): Athanasius spricht mit diesem Rückzuge auf das *μυστήριον* also deutlich genug aus, dass sein Kanon für diesen Fall nicht ausreicht; wenigstens scheint mir das die einzige plausible Erklärung für die hier geübte Resignation: die blosse Behauptung *εἰδὼς ὡς θεὸς ἀγνοεῖ σαρκικῶς* war nicht schwerer aufzustellen als ähnliche bei anderen Gelegenheiten. Es ist ein gutes Zeugnis für des Ath. Gewissenhaftigkeit, dass er hier nur mit Vorbehalten dazu schreitet und das Problem zunächst einfach vorlegt, auf die Lösung halbwegs verzichtend.

Indessen irgend ein Ausweg muss sich finden lassen, und dem Gläubigen kann es nicht zweifelhaft sein, dass er mit der Menschwerdung zusammenhängt: *διὰ τὴν σάρκα ὡς ἄνθρωπος ἔλεγε* (43 413 B. 46 420 C). Es bezieht sich auf seine *ἀνθρωπίνη λειτουργία* (44 416 B), auf *τὸ κατὰ τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ* (43 413 C); ja, *ὡς μὲν λόγος γινώσκει, ὡς δὲ ἄνθρωπος ἀγνοεῖ* (a. a. O.), resp. *εἰδὼς ὡς θεὸς ἀγνοεῖ σαρκικῶς* (43 416 A. 44 416 B), oder *οὐκ οἶδε γὰρ σαρκὶ καίπερ ὡς λόγος γινώσκων* (45 420 A): Überall ist hier die Einheit des Subjects, in dessen Bewusstsein das Wissen und Nichtwissen existieren soll, dem Ausdruck nach gewahrt[1]. — Aber Athanasius lenkt noch einmal ein, indem er dem *διὰ τὴν σάρκα* eine veränderte Bedeutung giebt: Wie Paulus trotz seiner Aussage 2 Kor. 12 2 die Einzelheiten seiner Verzückung kannte[2], so weiss auch der Herr trotz des *οὐκ οἶδα* Tag und Stunde des Gerichts (47 f.): das kann nur so verstanden werden, dass auch in Christus nicht an eine Zweiheit des Bewusstseins gedacht wird, sondern dass das *οὐκ οἶδα*, wie bei Paulus, eigentlich den Thatsachen garnicht entspricht. Der Grund der Ableugnung liegt keineswegs mit Notwendigkeit im Wesen der *σὰρξ ἀγνοοῦσα*. Mit Gottes Hilfe, seiner Schwachheit sich bewusst, will Athanasius nur Vermutungen darüber aufstellen (48 424 C): es geschah um unseres Vorteils willen — aber hier ist damit nicht, wie oben 38 405 A, an eine Begründung aus der Recapitulationslehre heraus gedacht; vielmehr: gut war es für uns, die Anzeichen des Endes zu kennen, damit wir nicht davon überrascht würden (48 425 A); dagegen sollten wir den bestimmten Termin nicht kennen, um nicht lässig zu werden (49 428 A f.); zugleich waren durch das *οὐκ οἶδα* des Sohnes alle künftigen Pseudomessiasse, die über Tag und Stunde Bescheid zu wissen vorgäben, als Betrüger gebrandmarkt (49 425 C f.). — Dies letztere ist freilich nur Nebengedanke. Die Hauptsache ist: in erziehlicher Weisheit wollte er den Jüngern nichts darüber sagen (48 425 A) und brachte sie durch sein *οὐκ οἶδα* zum Schweigen, um sie nicht, bei weiteren Fragen, durch directe Verweigerung

---

1) Über 43 416 A: *ἵνα τοῦ ἐξ ἀνθρώπων γενομένου υἱοῦ ἡ ἄγνοια ᾖ* s. o. p. 95.

2) Sonst käme man zu montanistischen Ansichten über Prophetie. Paulus wird geleitet 1) von seiner Bescheidenheit; 2) von der Scheu, sich über den Herrn zu stellen, der das *οὐκ οἶδα* gesprochen hat!

der Antwort zu betrüben oder durch die richtige Antwort zu schädigen (a. a. O.)! Auch so spricht er allerdings *σαρκικῶς, διὰ τὴν σάρκα τὴν ἀγνοοῦσαν* u. s. w. Aber die äussere Ähnlichkeit mit der .gebräuchlichen Erklärungsweise ist eine trügerische. Dass er „unwissendes Fleisch hat“, ist nicht die Veranlassung seines Nichtwissens; sondern die Behauptung des letzteren ist lediglich aus Opportunitätsrücksichten zu erklären; sein „Fleisch“ giebt ihm nur das Recht zu dieser Fiction. Athanasius fühlt selbst, dass er dem Herrn damit eigentlich eine Unwahrheit zuschreibt: 48 425 A *οὔτε ἐψεύσατο τοῦτο εἰρηκώς, ἀνθρωπίνως γὰρ εἶπεν ὡς ἄνθρωπος* [1]): eine wirkliche Erklärung ist damit natürlich nicht gegeben, sondern nur eine Formel, die eine gewisse Rechtfertigung enthalten soll. — Bestätigt wird diese Auffassung der Rolle, die die *σάρξ* hier spielt, durch den Schluss des 48. Kapitels: Bei der Himmelfahrt fragten die Jünger wiederum nach der Zeit des Endes und der Wiederkunft Christi; diesmal aber lautete die Antwort nicht mehr: *οὐκ οἶδα,* sondern: *οὐχ ὑμῶν ἐστι γνῶναι κτλ.* (Act. 1 7); denn da das Fleisch nunmehr auferstanden und vergottet war, *οὐκέτι ἔπρεπε σαρκικῶς αὐτὸν ἀποκρίνασθαι . . ., ἀλλὰ λοιπὸν θεϊκῶς διδάξαι* (48 425 B): Dies „*ἔπρεπε*“ zwingt zu dem Schlusse, dass auch vorher das Nichtwissen nicht eine notwendige Äusserung des Fleisches war. Nach der Auferstehung fehlte also nur die reale Grundlage zur Fortsetzung jener Fiction! — Der eigentliche Sinn des *οὐκ οἶδα* ist daher, nach Act. 1 7 und Mt. 24 42. 44: *ὑμεῖς οὐκ οἴδατε, ἐγὼ δὲ ὁ κύριος οἶδα, πότε ἔρχομαι* (49 428 B. 425 C)! — Damit ist die Erklärung von Mc. 13 32 abgeschlossen! In c. 50 wird nur noch einmal abgelehnt, dass man aus dem Fragen des Herrn ein Nichtwissen folgern könne (s. o.). —

Dass Athanasius die erwähnte Deutung zuletzt und so ausführlich bringt, beweist, dass ihm das einfache *εἰδὼς ὡς θεὸς ἀγνοεῖ σαρκικῶς* nicht genügt. Trotzdem lässt man die Kapitel 47—49 fast allgemein ausser Betracht und begnügt sich mit der Behauptung, Ath. schreibe das Nichtwissen der „menschlichen Natur“ zu, worauf man dann den Schluss baut, er habe auch

---

1) Auch diese doppelte Hervorhebung des Menschlichen spricht dafür, dass er die Gefahr seiner Deutung erkennt.

einen menschlichen νοῦς in Christus angenommen [1]). Allerdings kann Christus nicht, wie es nach der ersten Erklärung notwendig ist, „unsere Unwissenheit getragen haben“, wenn er nicht selbst einen menschlichen Verstand besass. Ob aber diese Voraussetzung dem Ath. klar war, ist eine andere Frage; er selbst deutet es nirgends an (s. o. p. 102 f.). Ja, man könnte daraus, dass er gerade hier die Unzulänglichkeit menschlichen Denkens betont, und dass er von c. 47 an diese Deutung aufgiebt, geradezu den Schluss ziehen, dass er gegen die Annahme des νοῦς Bedenken hat: darum vielleicht weicht er am entscheidenden Punkte der Consequenz seines Schemas aus, weil ihm vor dem Antiochenismus graute; er verzichtet zugunsten der durch sein frommes Bewusstsein erforderten Einheit des Erlösers auf die Reinlichkeit der Lösung [2]).

Wie dem auch sei: eine Spaltung des Bewusstseins Christi in ein göttliches und menschliches ist jedenfalls auch bei dieser Erklärung nicht ins Auge gefasst. Vollends nicht bei der zweiten Deutung, da bei ihr von einer wirklichen Unwissenheit nicht die Rede ist. Es ist nirgends auch nur ein schwacher Hinweis darauf, dass Christus sich dabei eine thatsächliche Wissensbeschränkung auferlegte; er macht nicht von dem Rechte auf ἄγνοια Gebrauch, das ihm ὡς ἄνθρωπος zustand, sondern nur von dem Rechte auf den Schein derselben. Wenn Ath. die menschliche Seite des Herrn fast durchweg nur als σῶμα betrachtet, so ist diese Auslegungsart damit durchaus im Einklang. Aber ihr Wert wird aufgehoben dadurch. dass Christus hier im Grunde eine Unwahrheit zugemutet wird, auch

1) Möhler I 293 f.; Voigt p. 138; Dorner I 956; Bright DChr B I 195 n. d.; Atzberger p. 194; Sträter p. 124. 127 f.; Lauchert p. 142. — Möhler und Sträter billigen die Anschauung von der Ignoranz der menschl. Natur nach der Vereinigung mit dem Logos nicht, Voigt sucht sie psychologisch zu erklären. — Eine Verwertung von c. 47—49 finde ich nur bei Baur p. 575 f., doch betont er den angeblichen Doketismus zu sehr und argumentiert weniger vom Wortlaut des Textes aus, als von der nicht ganz berechtigten These, Ath. habe mit vollem Bewusstsein den menschl. νοῦς eliminiert (vgl. Dorner I 957).

2) Wie Athanasius Allwissenheit und Wissensbeschränkung in dem Einen Subject vermittelt gedacht habe (Voigt p. 143 f.), ist danach nicht Gegenstand der Untersuchung: er hat, wie es scheint, sich darüber überhaupt keine Gedanken gemacht.

wenn er durch diese „fromme Lüge“ das Schweigen der Jünger zu ihrem eigenen Besten erreichte. Möglich, dass Ath. selbst später diese Bedenken teilte, und dass das Fehlen dieser Deutung in ad Ser. II 9 (s. o. p. 131) darauf mehr noch als auf die Berücksichtigung der Adressaten zurückzuführen ist. —

Keine der beiden Erklärungsarten ist befriedigend; keine ist auch scharf und klar durchdacht. Stark ist Ath. auch hier nur in der Widerlegung der Gegner [1]). Freilich wird man ihm zu gute halten müssen, dass hier Schwierigkeiten vorliegen, deren Lösung auf dem Boden der Naturenlehre nicht möglich ist, ohne dass entweder das Heilsbewusstsein oder das systematische Denken sich eine Einbusse gefallen lässt. Ath. hat sich, wie erwähnt, auf seiten des ersteren gestellt.

Der Verf. von *de inc. c. Ar.* begnügt sich in c. 7 993 C im wesentlichen mit der Ablehnung der Beziehung von Mc. 13 32 auf den Logos selbst; zur positiven Erklärung bietet er nur die kurze Bemerkung: ἀνθρωπίνως λέγει. — Dem *sermo m.* 33 1288 B kann dagegen die Deutung bei seinem antiochenischen Standpunkte nicht schwer fallen: der Logos weiss alles; der Nichtwissende ist ὁ ἐκ τῆς Μαρίας γεννηθεὶς Ἰησοῦς. —

Für Athanasius ist also der Satz Voigts (p. 141): „In Christo sind zwei Wissen und zwei Willen“ in seinem ersten Teile zum mindesten zweifelhaft. Der zweite Teil muss im Folgenden untersucht werden.

§ 41. Auch „chronologisch“ schliesst sich an das eben Behandelte die Betrachtung von τὰ περὶ τὸν καιρὸν τοῦ θανάτου λεγόμενα an. Es handelt sich zunächst um das Weinen, Betrübtsein u. s. w., vor allem Joh. 12 27, Mt. 26 39, Mc. 15 34. Die Arianer haben daraus ein δειλιᾶν des Logos erschlossen. Ath. geht darauf in c. Ar. III 54 ff. ein: Da der Logos nicht blosser Mensch war, so hatte er nichts zu fürchten; jene Affecte kommen darum dem Fleische zu: ἐν δὲ τῇ τοιαῦτα πασχούσῃ σαρκὶ ἦν ὁ λόγος (55 437 B), darum wird die Aussage auf ihn übertragen; ja, sie dienen ihm dazu, nur die Leidensfähigkeit des Leibes zu beweisen dadurch, dass er ihm gestattet, zu weinen, zu hungern u. s. w. (55 437 C).

Dass die Affecte so vom Willen des Logos abhängig sind, hebt indessen den ersten Gedanken nicht auf: sie entspringen

---

1) Darin wird man Möhler p. 293 f. gegen Baur p. 576 Recht geben müssen.

trotzdem der naturgemässen creatürlichen Beschränktheit des Leibes und kommen dem Logos als ἴδια τῆς σαρκὸς resp. τῆς ἀνθρωπότητος nur „mit dem Leibe zu" (56 440 B f)[1]), natürlich wieder — abgesehen von der „demonstrativen Bedeutung" — im Dienste des Heilswerkes, um durch die Verbindung mit der Gottheit aufgehoben zu werden (56 440 C f.); ja 57 444 A findet sich geradezu wieder die Erklärung, dass eigentlich nicht von seiner, sondern von unserer Schwachheit die Rede sei. — Der Logos selbst also, der mit dem zagenden Worte „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen" doch zugleich die Sonne erlöschen und die Toten auferstehen liess (57 444 B); der zwar menschlich um Abwendung des Kelches bat, aber doch den wohlmeinenden Rat des Petrus mit dem starken Wort Mt. 16 23 zurückwies: er kannte kein Zagen: ἤθελε γὰρ ὃ παρῃτεῖτο καὶ διὰ τοῦτ' ἦν ἐλθών· ἀλλὰ τοῦ μὲν ἦν τὸ θέλειν.., τῆς δὲ σαρκὸς ἦν τὸ δειλιᾶν· διὸ καὶ ὡς ἄνθρωπος ἔλεγε τὴν τοιαύτην φωνήν. καὶ ἀμφότερα πάλιν παρὰ τοῦ αὐτοῦ ἐλέγετο, ἵνα δείξῃ, ὅτι θεὸς ἦν θέλων μὲν αὐτός, γενόμενος δὲ ἄνθρωπος εἶχε δειλιῶσαν τὴν σάρκα (57 441 B f.). So vermischte er seinen Willen mit unserer Schwachheit, um den Menschen von ihr zu befreien und stark gegen den Tod zu machen (57 441 C). — Wichtig ist dabei, dass hier dem „Fleische" nirgends ein Wollen oder Nichtwollen zugeschrieben wird, sondern ein blosses „Zagen" oder eine „Schwachheit"; „τὸ ἑαυτοῦ θέλημα" ist allein der göttliche Wille des Erlösers. Beachtenswert ist in dieser Hinsicht auch der Schluss des eben gebrachten griechischen Citats aus 57 441 B f.: dem „θεὸς ἦν θέλων μὲν αὐτός" steht nicht ein „ἡ δὲ σὰρξ αὐτοῦ ἦν δειλιῶσα" gegenüber, sondern das Fleisch rückt aus der Stelle des Subjects heraus, s. o. p. 109. — Eine Zweiheit ist freilich durch diese Ausführungen trotzdem gesetzt, aber sie führt auf dem Gebiete des Willens- und Trieblebens mit seinen gemischten Motiven nicht notwendig zur Zweiteilung; Athanasius hätte also hier unbefangener als hinsichtlich des ἀγνοεῖν auf eine menschliche Seele Christi schliessen können. Andererseits bildet das halb unbewusste Triebleben ja zwischen νοῦς und σῶμα ἔμψυχον eine Grenzprovinz, die sich

---

1) Dass die evang. Aussage sich trotzdem auf den Logos bezieht, wird hier durch den Wechsel der Präpositionen besonders deutlich: τὰ μὲν ὡς περὶ θεοῦ γέγραπται, τὰ δὲ διὰ τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ σῶμα λέγεται.

auch auf seiten des letzteren ziehen lässt, und aus der, wie ein Hungern, Dürsten u. s. w., auch ein „Zagen" abgeleitet werden könnte [1]). Aber für eine bestimmte Entscheidung in dieser Frage hätte dem Ath. nur das Interesse an dem Problem selbst die Augen öffnen können, und da ihm dieses fehlt, wird man sich mit der Annahme begnügen müssen, dass er auf die psychologischen Voraussetzungen überhaupt nicht reflectiert. Von „zwei Willen" wird man jedenfalls nicht eigentlich reden können.

Der Verf. von *c. Apoll.* unterscheidet sich von der angegebenen Darstellung dadurch, dass er aus dem Betrübtsein Joh. 12 27 u. s. w. mit Bestimmtheit auf eine menschliche Seele Christi schliesst (I 15 1121 A f. 16 1121 C u. s.). Dagegen lehnt er „fleischliche Wollungen und menschliche Anschläge" ab: *ἡ γὰρ θέλησις θεότητος μόνης* [*μόνη*] (II 10 1148 C). Dass alles Menschliche nur mit der Zulassung durch den Logos geschah, hebt er stark hervor (I 16 1124 A. 17 1124 B f. 4 1100 A, vgl. II 13 1153 B). — Das letztere wird gleichfalls betont in dem *Frgm.* Migne II 1240 D ff., das angeblich einem Tractat des Ath. über Joh. 12 27 entnommen ist. Hier wird dann aber, mit Begründung aus der Recapitulationslehre (vgl. o. p. 126 Anm. 1), ein *θέλημα τῆς σαρκὸς* ausdrücklich vom *θέλημα τῆς θεότητος* (1241 C f.) unterschieden; ibid. 1244 B tritt dafür der Gegensatz *σαρκικὴ φύσις* und *θεϊκὴ βούλησις* ein. — Auch *de inc. c. Ar.* 21 1021 B redet von *δύο θελήματα, τὸ μὲν ἀνθρώπινον, ὅπερ ἐστὶ τῆς σαρκός, τὸ δὲ θεϊκόν, ὅπερ θεοῦ.* — Die Lehre von zwei Willen hat ja gerade an den hier (Mt. 26 39) und im erwähnten Fragment (Joh. 6 38) behandelten Schriftstellen, wo Christus seinen Willen von dem des Vaters unterscheidet, ihren stärksten Grund. Athanasius selbst lässt allerdings bezeichnender Weise c. Ar. III 57 441 B gerade die Schlussworte von Mt. 26 39 (*οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω, ἀλλὰ ὡς σύ*) aus! Aber da er, nach der obigen Ausführung, eine principielle Stellung zu dieser Frage nicht kennt, so wäre es keineswegs ausgeschlossen, dass er durch jene Schriftstellen zur Annahme von zwei Willen veranlasst wäre, wenn er sich mit ihrer Verteidigung ex professo hätte beschäftigen müssen. Auf der andern Seite hätte er sich aber doch auch mit den Gedanken von c. Ar. III 57 begnügen können, dass das *θέλημα* des Fleisches eigentlich nur eine *δειλία* oder *ἀσθένεια* sei. Über abstracte Möglichkeiten kommen wir dabei nicht hinaus. Das einzige sichere Zeugnis, das wir besitzen (c. Ar. III 57), spricht weder für, noch mit voller Bestimmtheit gegen Dyotheletismus.

Danach wird man Voigt's Urteil (p. 141) jedenfalls als zu weitgehend betrachten müssen: „Auch haben die beiden Seiten des Gottmenschen jede ein Fürsichsein, eine centrale Einheit, in Christo sind zwei Wissen und zwei Willen; es ist die mensch-

---

1) Vgl. o. p. 102 Anm. 1.

liche Seite nicht bloss als eine einheitlose Vielheit von Lebensmomenten an die göttliche und deren persönliches Centrum angeschlossen" u. s. w. Von einem solchen „Fürsichsein" der menschlichen Seite Christi weiss Ath. nichts. —

§ 42. „Er selbst" also wollte das Leiden, um dessen Abwendung „er" bat; denn dazu war er gekommen (c. Ar. III 57 441 C). Er hat ja den sterblichen und verweslichen Leib (s. o.) nur angenommen, damit etwas an ihm sterben und dem Vater dargebracht werden könnte (de inc. 9 112 A u. ö.; c. Ar. II 7 161 B. 8 164 A; de sent. Dion. 11 496 B; ad Max. 3 1088 C; vgl. *c. Apoll.* I 12 1113 A. II 7 1144 B). Im strengen Sinne ist das Subject des Leidens und des Todes darum natürlich auch der Leib (ad Epict. 10 1065 D); das Blut, das aus seiner Seite floss, ist *αἷμα τοῦ ἰδίου σώματος* (a. a. O. u. c. Ar. II 65 285 A, vgl. *c. Apoll.* I 16 1121 C u. *sermo m.* 37 1289 B). Aber „was der menschliche Leib des Logos erduldete, das bezog der Logos, mit ihm vereinigt (*συνών*), auf sich selbst, damit wir an der Gottheit des Logos teilgewinnen könnten" (ad Epict. 6 1060 C). Daher ist es „sein eigenes" Blut, womit er uns von den Sünden reinigt (c. Ar. II 7 161 C); er selbst leidet am Fleische, da das Fleisch nicht eines andern, sondern sein Eigentum ist (de decr. 14 448 C u. ö.); er selbst litt und litt nicht (ad Epict. 6 1060 C), und der Gekreuzigte ist Gott (Festbrief X v. Jahre 338. [Larsow p. 107]; ad Epict. 10 1065 C.; ad Adelph. 3 1076 B), wenn auch das Leiden ihn nicht nach seiner Gottheit berührte (c. Ar. III 32 392 B). Eben deshalb heisst es auch nicht nur, dass er seinen Leib (de inc. 8 109 C; c. Ar. II 9 165 A; de decr. 14 448 C; ad Epict. 5 1057 B), sondern dass er sich selbst dem Vater darbrachte durch die Hingabe des Leibes (c. Ar. II 7 161 B: *ἵνα ἔχων τὸ προσφερόμενον αὐτὸς ὡς ἀρχιερεὺς ἑαυτὸν προσενέγκῃ τῷ πατρί.* vgl. I 41 96 C f. II 14 176 B. 66 285 C; ad Ser. IV 20 669 A; ad Adelph. 6 1080 B f.). Der Logos also nimmt unsern Tod auf sich (de inc. 24 137 C; c. Ar. II 61 277 B).

So ist durch die — freilich ungenügend begründete (die citierten Stellen ad Epict. 6 und de decr. 14, vgl. o. p. 113 f.) — Übertragung auf den Logos selbst das Heilswerk gesichert; denn im Interesse des letzteren muss die Hingabe in den Tod als That des Sohnes Gottes erscheinen. Es kann darum auch nicht überraschen, dass nun auch hier das Moment der Freiwilligkeit stark betont wird: so oft auch (s. o.) dem Leibe Sterblich-

keit und Vergänglichkeit zugeschrieben wird (vgl. bes. de inc. 31 149 D: *μὴ ἀποθανεῖν μὲν γὰρ οὐκ ἠδύνατο, ἅτε δὴ θνητὸν ὄν,* vgl. 20 132 B): das Sterben erscheint trotzdem an entscheidender Stelle nicht als naturnotwendig, sondern notwendig nur unter dem Gesichtspunkte des freiwillig übernommenen Erlösungswerkes [1]). So bestimmte er nicht nur selbst die Zeit des Todes (de fuga 15 664 B), sondern er hätte den Tod selbst hindern können, wie er ihn bei andern hinderte; nur wäre es „*ἀπρεπές*“ gewesen, weil dadurch der Weg zur Auferstehung verbaut wäre (de inc. 21 133 C; c. Ar. III 54 437 A: *καὶ γὰρ ἠδύνατο μὴ ἀποθανεῖν.* III 57 444 B. 58 445 A. I 42 100 B. 44 104 A: *συγχωρήσας μέχρι θανάτου φθάσαι τὸ ἴδιον ἑαυτοῦ σῶμα διὰ τὸ εἶναι αὐτὸ δεκτικὸν θανάτου*; ad Epict. 6 1060 B) [2]). Genauer wird der Gedanke c. Ar. III 57 444 B f. ausgeführt: Das Wort: „Ich habe Macht, mein Leben abzulegen und es wiederum zu nehmen“ (Joh. 10 18) bedeutet, dass der Logos nicht wie ein Mensch *ἀνάγκῃ φύσεως καὶ μὴ θέλων* stirbt, sondern er hatte es, als Gott, in seiner Macht, sich von seinem Leibe zu trennen und ihn wiederzunehmen, wann er es wollte. Wenn in diesem Zusammenhange gleichwohl die Berufüng auf die *σὰρξ θνητή* auftritt (ebenso in der citierten Stelle c. Ar. I 44 104 A), so kann der Sinn dessen kaum sein, dass das Fleisch sterben musste und nur der Zeitpunkt dem Willen des Logos zur Bestimmung unterlag; sondern (nach III 54 437 A): der Leib hatte zwar die Fähigkeit, nicht aber die Notwendigkeit zu sterben [3]). Das Moment der Freiwilligkeit wie das der Beherrschung des Leibes und seiner „Affecte“ durch den Logos wird also durchweg gewahrt. Der Logos zeigt sich

---

1) Aus diesem Wertlegen auf die Freiwilligkeit des Leidens dürften diese Aussagen zu erklären sein, nicht aus besonderen dogmatischen Erwägungen über die schon teilweise erreichte Vergottung des Leibes u. s. w. (s. o. p. 126).

2) Der Gedanke von ad Epict. 6 findet sich also ausführlicher schon in früheren Schriften. Es ist ein Irrtum J. Kunze's (Marcus Eremita, Lpz. 1895, p. 113), hier ein Anzeichen zu finden, dass die Vorstellung von der „communicatio idiomatum“ in ad Epict. weiter ausgebildet sei.

3) Besonders klar ist hier *c. Apoll.* I 6 1104 B: *οὕτω γὰρ καὶ ὁ θάνατος γέγονε· τοῦ μὲν σώματος κατὰ φύσιν δεχομένου, τοῦ δὲ λόγου κατὰ θέλησιν ἀνεχομένου καὶ ἐξουσιαστικῶς τὸ ἴδιον σῶμα εἰς θάνατον προιεμένου.* Auch *exp. fid.* 1 201 B betont die Freiwilligkeit.

vornehmlich hier (vgl. oben p. 135 zum „Weinen" u. s. w.) als „hegemonisches Princip" (o. p. 107 f.)[1]. —

Von dem Augenblick des Todes selbst redet Ath. auffällig wenig. — Wie schon angedeutet, ist das Wort „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen", wie alles *δειλιᾶν*, „menschlich gesprochen" (c. Ar. III 57 444 B. 54 436 B f.), resp. es kommt der *ἀνθρωπότης* zu (III 56 440 C; ob im Sinne von *de inc. c. Ar.* 2 988 B f.[2]) *οὐκ αὐτὸς ἐγκατελείφθη ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀλλ' ἡμεῖς*?); er selbst war auch zu dieser Zeit im Vater, der sich durch die Wunder zu ihm bekannte (c. Ar. III 56 441 A f.), oder, in anderer Wendung, er bezeugte sich selbst durch diese Wunder auch im Tode als Herrn der Schöpfung; sie sind also der beste Beweis für seine Gottheit (de inc. 26 140 D f. 37 161 A. 49 184 C.; c. Ar. III 57 444 B; tom. ad Ant. 7 805 A; ad Epict. 10 1068 A; ad Adelph. 3 1076 B f.; ad Max. 2 1088 A f. 4 1089 B)[3]. —

Der Eintritt des Todes erfolgt nach Athanasius durch die Trennung des Logos vom Leibe; denn c. Ar. III 57 444 B f. wird das Ablegen der *ψυχή* aus Joh. 10 18 durch *ἀποθνήσκειν* und *ἀπὸ τοῦ σώματος χωρισθῆναι* ersetzt, und für das im Citat Ps. 16 10 auftretende *ψυχή* bringt Ath. selbst sofort den Ausdruck *σάρξ*. Aus Joh. 10 18, diesem Hauptstützpunkt für den Verf. von *c. Apoll.*, liest er also nur die Freiwilligkeit des Todes heraus (s. o.), indem er *ψυχή* augenscheinlich als „Leben" fasst (ebenso *exp. fid.* 1 201 B). Dass auch noch in ad Epict. 5 f. dieselbe Anschauung vorliegt, ist oben (p. 101 f.) gezeigt: danach ist, bei der Unterscheidung des Göttlichen und Menschlichen als *λόγος* und *σῶμα*, der Logos selbst in den Hades gestiegen, während der Leib, d. h. alles, was menschlich an ihm ist, im Grabe ruht (vgl. de sent. Dion. 9 493 B). — Eine theologisch befriedigende Erklärung ist dies freilich nicht: wie soll z. B. der allgegenwärtige Logos ohne eine menschliche Seele Gelegenheit zur Höllenfahrt haben? und, wenn man auf das Heilswerk sieht: ist die Trennung des Logos

---

1) Vgl. Sträter p. 126.

2) Hier wird ebenso auch das Wort „Vater, in Deine Hände befehle ich meinen Geist" auf uns bezogen, die er durch sich dem Vater darbringt: c. 5 992 B. 12 1004 C. Die Vermittlung liegt wieder, wie öfter in *de inc. c. Ar.*, in dem Gedanken, dass wir seine Glieder oder sein Leib sind.

3) Auf diesen Lieblingsgedanken des Ath. wird ad Max. 5 1089 C bezugnehmen, vgl. o. p. 70.

vom Leibe wirklich einem menschlichen Tode, auf den doch für Ath. alles ankommen muss, zu vergleichen?[1]) Es wäre darum voreilig, in c. Ar. III 57 u. ad Epict. 5f. eine reflectierte theologische Meinungsäusserung des Ath. finden zu wollen; aber noch weniger lassen sich diese Stellen einfach ignorieren oder nach den Parallelen in *c. Apoll.* kurzer Hand umdeuten. Sie sind ein unumstösslicher Beweis, dass die Gedanken des Ath. nicht über den einfachen menschlichen Leib Christi hinausgehen. — Auch die wenigen Stellen, die sonst noch die „Höllenfahrt“ streifen, ändern an diesem Resultat nichts; wenn es de inc. 26 141 A heisst „er liess seinen Leib nicht lange“, so scheint auch hier an eine Trennung des Logos vom Leibe gedacht zu sein wie ad Epict. 5f.; in Mt. 11 27 c. 2 212 C sagt über das Subject des *καταβαίνειν* nichts; ebenso bemerkt c. Ar. III 56 441 A nur, die Auferstehung von Toten beim Verscheiden des Herrn hänge mit „seinem“ Erscheinen im Hades zusammen, da die Höllenwächter bei seinem Anblick erzitterten und die Gefangenen freiliessen. Die Aussage c. Ar. I 44 101 C endlich: *κατέβη γὰρ σωματικῶς· ἀνέστη δὲ, ὅτι θεὸς ἦν αὐτὸς ἐν σώματι,* könnte höchstens auf die Vorstellung führen, dass der Herr im Leibe „hinabgestiegen“ sei; doch ist das *κατέβη* dem Citat Eph. 4 10 entnommen und mit dem blossen *τεθνηκέναι* gleichgesetzt. — Die Höllenfahrt ist also dem Logos qua Logos zugeschrieben.

§ 43. Demnach bezieht auch die Auferstehung sich, ohne dass der Seele dabei gedacht würde, auf die Wiedervereinigung des Logos mit dem in der Gruft geborgenen Leibe, d. h. er erweckt seinen Leib auf (c. Ar. II 7 161 A u. o.; *de inc. c. Ar.* 2 988 B. 11 1001 C: der Vater erweckt durch den Logos das Fleisch des Logos), oder er selbst ersteht von den Toten (c. Ar. II 75 305 C u. o.): beides wird gut zusammengefasst c. Ar. II 61 277 B: *ἀνέστη πρῶτος ὡς ἄνθρωπος ὑπὲρ ἡμῶν ἀναστήσας τὸ ἑαυτοῦ σῶμα*; er selbst wird der „Erstgeborne von den Toten“ (Kol. 1 18), weil zuerst von allen sein Fleisch gerettet und befreit wird (c. Ar. II 61 277 B), indem er ihm giebt, was ihm an der Vollendung fehlte: Unsterblichkeit und Eingang ins Paradies (c. Ar. II 66 288 B). So erscheint er seinen Jüngern (speciell dem Thomas) in dem Leibe aus Maria und widerlegt dadurch noch einmal sowohl die Vorstellung

1) Beide Einwände erhebt schon der Verf. von *c. Apoll.*

von einem Scheinleibe, wie (Luc. 24 39: ἔχοντα) die von einer Verwandlung des Logos ins Fleisch (ad Epict. 6. 7.; vgl. *c. Ar.* IV 35 521 B f; *c. Apoll.* I 6 1101 C f.).

Von dieser Auffassung des Todesleidens und der Auferstehung finden sich in den Dubia einige Abweichungen. In *c. Ar.* IV wird allerdings wenig auf diese Fragen eingegangen. Die Grundanschauung ist hier wie in *de inc. c. Ar.* (vgl. 8 996 B. 21 1024 A) mit der des Athanasius gleich. — Dagegen ist das Bild nach *c. Apoll.* I. II. ein wesentlich anderes: Der Logos hat zwar das Leiden und den Tod übernommen (I 12 1113 A. 17 1124 B *ἀναδέχεσθαι*; vgl. p. 139 A. 3), aber der Ausdruck *ὁ θεὸς ὁ διὰ σαρκὸς παθὼν καὶ ἀναστάς* ist abzulehnen; vielmehr ist „durch Gott in seinem Fleische das Leiden vor sich gegangen" (II 11 1152 A); als Subject kann daher wohl „Christus" (vgl. o. p. 114), nicht aber der Logos gelten (I 11 1112 B. II 2 1133 B. 12 1152 C. 14 1156 A f.), und wenn es heisst, dass „sie den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt haben", so bezieht sich auf den Logos nur die mit der Kreuzigung des Leibes und dem Leiden der Seele verbundene Missachtung (II 16 1160 A). — Dass der Wille des Logos für das Mass dessen bestimmend war, was dem Leibe widerfährt, wird auch hier betont (I 17 1124 B f., vgl. o. p. 123 Anm. 2 u. 137). Völlig von der Darstellung bei Ath. verschieden ist dagegen die Erörterung über die Art, wie der Tod des Herrn eintrat, und im Zusammenhange damit die über die Höllenfahrt: Auf Grund der p. 141 Anm. 1 erwähnten Einwände und in fast pedantischer Geltendmachung der Recapitulationslehre fordert er: 1) der Tod Christi muss dem unseren genau entsprechen, d. h. in der Trennung von Seele und Leib bestehen. Eine Trennung von Logos und Leib ist bei der *ἄλυτος σύγκρασις* ganz unmöglich; sie würde überdies das ganze Heilswerk gefährden: *ὥστε οὐκ ἄνθρωπος θεοῦ ἐχωρίζετο, οὔτε θεὸς πρὸς ἄνθρωπον ἐγκατάλειψιν διηγεῖτο, οὔτε ἡ νέκρωσις καὶ τοῦ πνεύματος ἀποχώρησις θεοῦ ἀπὸ σώματος ἦν μετάστασις, ἀλλὰ ψυχῆς ἀπὸ σώματος χωρισμός* (II 15 1157 A. 1 18. II 1 1133 A. 14 1156 B f. 16 1160 B f. 17.). 2) Sodann verlangt der Verf. als heilsnotwendig, dass Christi Leib und Seele an den Ort kamen, wohin nach dem Tode unser Leib und unsere Seele kommen: der Leib ins Grab, zur Bewältigung der *φθορά* und Mitteilung der *ἀφθαρσία*, die Seele in die Unterwelt, zur Beschaffung der *ἀθανασία* für uns: *ὅπου διεφθάρη τὸ τοῦ ἀνθρώπου σῶμα, ἐκεῖ προΐεται Ἰησοῦς τὸ ἴδιον σῶμα, καὶ ὅπου κεκράτητο ἡ ψυχὴ ἡ ἀνθρωπίνη ἐν θανάτῳ, ἐκεῖ ἐπιδείκνυται ὁ Χριστὸς τὴν ἀνθρωπίνην ψυχὴν ἰδίαν οὖσαν .., ἵνα ὅπου ἐσπάρη ἡ φθορά, ἐκεῖ ἀνατείλῃ ἡ ἀφθαρσία, καὶ ὅπου ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἐν μορφῇ ψυχῆς ἀνθρωπίνης παρὼν ὁ ἀθάνατος ἐπιδείξηται τὴν ἀθανασίαν καὶ οὕτως ἡμᾶς μετόχους καταστήσῃ τῆς ἑαυτοῦ ἀφθαρσίας καὶ ἀθανασίας ἐν ἐλπίδι ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν* (I 17 1124 C f. 13 1117 A. II 13 1153 A. 15 1156 C f. 17 1161 B). Die erlösende Wirkung für uns war aber 3) nur möglich, wenn der Logos dabei keinen Augenblick Leib und Seele verliess (II 17 1161 B). Danach besteht also auch die Auferweckung nicht in der Wiedervereinigung des Logos und des Leibes, sondern in der Wiedervereinigung des Leibes aus dem Grabe und der Seele

aus dem Hades. — Das ist eine geschlossene theologische Anschauung, die als solche vor den entsprechenden Äusserungen des Athanasius trotz des vorwaltenden Schematismus den Vorzug verdient. — Nach dem *sermo maior* ist der, der stirbt, natürlich der *κυριακὸς ἄνθρωπος* Jesus, der von Maria Geborene; gestärkt von dem ihm einwohnenden Logos kam er freiwillig zum Heilstode, so dass man sagen kann, der Logos selbst legte die Seele des Menschen, den er trug, ab (c. 3. 4). Den Leichnam „Jesu" legte man ins Grab (c. 2); mit dem für uns gestorbenen „Jesus" stieg der Logos ins Herz der Erde (c. 35), und den Menschen Christus Jesus aus Maria, den er angenommen hatte, machte er, der alle Toten auferweckt, lebendig (c. 2). Ebenso heisst es *exp. fid.* 1201 B, dass er freiwillig den Menschen Jesus in den Tod gab und in diesem Menschen für uns starb und auferstand. Dieser ist für uns der Weg zum Vater (c. 4 205 B f.) und vertritt uns bei ihm (*sermo m.* 3). Daneben findet sich aber im *sermo m.* 2 u. 35 auch das blosse *σῶμα* als Gegenstand des Todes und der Auferstehung.

§ 44. Mit der Auferstehung ist also das „Fleisch" unverweslich und unsterblich geworden; seine Vergottung ist vollendet. Diese Vergottung aber — darauf macht Schultz p. 95 mit Recht aufmerksam — unterscheidet sich in keiner Weise von derjenigen, die die Menschen von nun an erfahren sollen: „es ist nicht das, was Christus von seiner Gemeine unterscheidet, sondern was ihn ihr gleichmacht". So sind zunächst alle irdischen Gebrechen abgelegt. Den Einwand, dass das, was zum natürlichen Wesen der *σάρξ* gehöre, sich nicht beseitigen lasse, auch nicht durch die Auferstehung, — diesen Einwand weist Athanasius kurzer Hand ab: die Befreiung des Fleisches von der *κατὰ φύσιν φθορά* ist das selbstverständliche Gegenstück zur Annahme der Knechtsgestalt durch den Logos (c. Ar. III 34 397 A f.); „der Leib selbst, von sterblicher Natur, ist über seine eigene Natur hinaus durch den einwohnenden Logos auferstanden; ist vom natürlichen Verderben befreit, durch Anziehen des übermenschlichen Logos unvergänglich geworden" (ad Epict. 10 1068 A. 9 1065 A f; c. Ar. III 57 444 C); Hungern, Dürsten, Leiden ist getilgt (c. Ar. III 34 397 A); der Mangel an Erkenntnis (oder der Schein dessen, s. o. p. 133) hört auf (c. Ar. III 48 425 B): es ist eine *σὰρξ λογωθεῖσα* geworden (c. Ar. III 33 396 A; *de inc. c. Ar.* 3 989 A sogar: *ἵνα ἡ σὰρξ αὐτοῦ γένηται θεὸς λόγος*, wie denn Thomas beides Gott nannte!).

So wurde er leiblich von der Erde erhöht und ging als unser Vorläufer in den Himmel ein, dessen Thüren sich vor ihm aufthaten (de inc. 25 140 C; c. Ar. I 41 97 A f. II 61 277 B. III 48 425 B; ad

Adelph. 5 1077 C; besonders Festbrief XLIII [Migne II] 1440 C ff. und XLV [ibid.] 1441 C f.; vgl. damit *exp. fid.* 1 201 B f!).

Über die Beziehung dieser Erhöhung auf den Logos redet Ath. wieder ausführlicher und im Zusammenhange, vor allem in der Erläuterung von Phil. 2 9, c. Ar. I 41 ff.: Wie das *ἐταπείνωσε* gilt auch das *ὑπερύψωσε* von dem „Menschlichen" (c. Ar. I 41 96 C) oder, mit Überspringung dieses Mittelgliedes, von der ganzen Menschheit (a. a. O. und de inc. 25 140 C): *οὐχ ἵνα αὐτὸς ὑψωθῇ· ὕψιστος γάρ ἐστιν· ἀλλ' ἵνα αὐτὸς μὲν ὑπὲρ ἡμῶν δικαιοσύνη γένηται, ἡμεῖς δὲ ὑψωθῶμεν ἐν αὐτῷ* (c. Ar. I 41 97 B. 43 100 C. 101 A f.). — In der „zweiten" Erklärung desselben Schriftwortes, a. a. O. c. 44 ff., wird mehr die Verbindung zwischen ihm und uns betont, seine *ἐνανθρώπησις*: wie er, die Eine Persönlichkeit, *ὡς ἄνθρωπος* starb, so ist er als Gott im Leibe wieder auferstanden [1]. Erniedrigung und Erhöhung gilt gleichermassen von ihm, ohne doch sein Logoswesen zu beeinträchtigen; die Begründung für diese Beziehung liegt auch hier nur darin, dass der erhöhte Leib „nicht eines andern, sondern der seine" ist (a. a. O. c. 45 104 C), resp. dass der Logos „nicht ausserhalb des Leibes war" (a. a. O.). Aber doch ist die Prädicatsübertragung, da er Mensch geworden ist, geradezu notwendig; denn nur so ist unsere Rettung gesichert (45 105 A). In diesem Sinne ist also der Name über alle Namen und die Anbetung, die er schon vor und während seines menschlichen Daseins besass, ihm nun auch nach dem Fleische gegeben, beides uns zu gute, die wir durch ihn Tempel Gottes geworden sind, in denen Gott angebetet wird (c. Ar. I 43 100 C f. 41 96 B. 42 97 C f.). — Dieselbe Auslegung trifft für Act. 2 36 und Psalm 110 1 zu: Herr und König war er immer, aber *ὅπερ ἐστὶν ἀεί, τοῦτο καὶ τότε κατὰ σάρκα πεποίηται, καὶ λυτρωσάμενος πάντας γίνεται καὶ οὕτω ζώντων καὶ νεκρῶν κύριος* (c. Ar. II 14 177 A. 13 173 B) [2].

§ 45. Über den erhöhten Herrn und die Rolle, die seinem Leibe noch jetzt zufällt, sagt Athanasius sehr

1) Die Erhöhung wird also hier mit der Auferstehung fast identificiert.

2) Z. T. ist in diesen Kapiteln die „Einsetzung zum König" allerdings unmittelbar mit der Menschwerdung verknüpft und auf den Logos selbst als Logos bezogen: mit der Erscheinung auf Erden fing seine Herrschaft an offenbar zu werden und zugleich sich auch auf die vorher Ungehorsamen zu erstrecken (c. 12 173 A).

wenig [1]). Der Leib kann trotz der Vergottung natürlich nicht in die Trinität eingerechnet werden (ad Epict. 8 1064 B. 9); in der Anbetung darf er aber, obgleich er ein κτίσμα ist und bleibt, vom Logos nicht getrennt werden (der ganze Brief ad Adelph., c. Ar. III 32 392 C). Einheit und Unterschiedenheit bleibt also nach wie vor. — Auch aus der — selten berührten — Vorstellung von den eucharistischen Gaben ergiebt sich kein deutliches Bild. Im Festbrief IV (Larsow p. 78) heisst es nur „Wir essen das Wort des Vaters"; daneben kommt die schwierige Stelle ad Ser. IV 19 665 C ff. in betracht: Zum Beweise, dass in Christus zwischen πνεῦμα und σάρξ als der göttlichen und menschlichen Seite zu unterscheiden sei, führt der Verf. Joh. 6 62—64 an: „der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch ist nichts nütze; die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und Leben": daraus sollten die Hörer merken, dass er mit dem Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes etwas Pneumatisches meint; denn der Leib, den sie sehen, und der in den Tod gegeben wird, kann nicht der ganzen Welt zur Speise dienen. Deshalb erwähnt er (Joh. 6 62) die Himmelfahrt, um klarzumachen, dass das gemeinte „Fleisch" himmlische und geistige Nahrung ist, geistig einem jeden gegeben als *φυλακτήριον εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου*. — Der Gedanke scheint also der zu sein, dass der Leib des Herrn nach der Himmelfahrt in πνεῦμα verklärt ist und so im Abendmahl genossen wird [2]) (vgl. o. p. 143 σάρξ λογωθεῖσα). Der Gegensatz (ἀντιδιαστολή) von σάρξ und πνεῦμα wäre also in gewisser Weise aufgehoben und damit eine über das Mass der bis dahin anzunehmenden hinausgehende enge Vereinigung des Logos und des Leibes gegeben, die einer Verschmelzung nahekommt. Weitere Schlüsse scheinen mir nicht möglich.

Über die Erhöhung spricht *c. Ar.* IV 6 f. ebenso wie die sicher echten Schriften, und die Erklärung von Ps. 110 1 in *c. Apoll.* II 15 1157 B f. läuft auf dasselbe hinaus (es bezieht sich auf die Knechtsgestalt). In *de inc. c. Ar.* liegen dagegen wesentliche Abweichungen vor. Wenn auch nach c. 2 f. Phil. 2 9 sich auf das Fleisch des Herrn bezieht, so wird doch c. 21 1021 A f.

---

1) Vgl. Harnack II³ p. 302 f.

2) Atzberger p. 221 meint, die „pneumatische Speise" sei zunächst die „Gottheit Christi"; als eigene Ergänzung fügt er in Klammern bei [mit der verklärten Menschheit]. Der Zusammenhang führt m. E. nur auf die letztere, doch ist die „Gottheit Christi" sicher nicht getrennt davon gedacht.

über Act. 2 36 erklärt: *οὐ περὶ τῆς θεότητος αὐτοῦ λέγει, ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν, ἀλλὰ περὶ τῆς ἀνθρωπότητος αὐτοῦ, ἥτις ἐστὶ πᾶσα ἡ ἐκκλησία, ἡ ἐν αὐτῷ κυριεύουσα καὶ βασιλεύουσα μετὰ τὸ αὐτὸν σταυρωθῆναι καὶ χριομένη εἰς βασιλείαν οὐρανῶν, ἵνα συμβασιλεύσῃ αὐτῷ, τῷ δι' αὐτὴν ἑαυτὸν κενώσαντι καὶ ἀναλαβόντι αὐτὴν διὰ τῆς δουλικῆς μορφῆς.* Die für den Verf. überhaupt so bedeutungsvolle Vorstellung von der Kirche als dem mystischen Leibe Christi, ja, die directe Identificierung derselben mit Christi Menschheit erleichtert ihm also auch hier die Erklärung. Dass es nicht nur ein gelegentlicher Einfall des Verf. ist, geht aus den Consequenzen hervor, die er c. 20 in der Auslegung von 1 Kor. 15 24 ff. aus dieser Anschauung zieht: Nach Dan. 7 14. Luc. 1 33 soll das Reich des Herrn kein Ende haben; wenn 1 Kor. 15 24. 28 und Ps. 110 1 das Gegenteil aussagen, so ist nicht gemeint, dass der Sohn selbst sich unterwerfen soll, sondern wir, die wir Einer sind in Christo. Solange das nicht erreicht ist, ist gewissermassen auch unser Haupt Christus noch nicht Gott unterthan: *ἡμεῖς ἐσμεν οἱ ἐν αὐτῷ ὑποτασσόμενοι τῷ πατρί, καὶ ἡμεῖς ἐσμεν οἱ ἐν αὐτῷ βασιλεύοντες, ἕως ἂν τεθῶσιν οἱ ἐχθροὶ ἡμῶν ὑπὸ τοὺς πόδας ἡμῶν.* Ist dieses Ziel durchgeführt, dann übergiebt der Herr dem Vater das Reich, „damit Gott alles in allen sei, herrschend durch ihn als Gott-Logos, nachdem er durch ihn (bis dahin) geherrscht hat als durch Erlösermenschen“ (20 1021 A). — Nach dem Schlusssatze muss man geradezu annehmen, dass der Logos nach Durchführung des Heilswerkes in der ganzen Menschheit seine menschliche Natur ablegt[1]). Vielleicht spielt der Gedanke mit hinein, dass „sein Fleisch Gott-Logos geworden ist“ (c. 3 989 A): da „seine Menschheit“ durchweg mit der *ἐκκλησία* gleichgesetzt wird, könnte man vermuten, dass die „Vergottung“ seiner Glieder = der Menschen hier zugleich die völlige Aufhebung seiner *ἀνθρωπότης* bedeute. Ganz klar ist mir das Verständnis der Stelle nicht. — Nach dem *sermo m.* c. 28 1281 C ff. bezieht sich Ps. 110 1 auf den Menschen des Herrn (*ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος, ὁ κατὰ τὸν σωτῆρα νοούμενος ἄνθρωπος* u. s. w.; daneben aber auch: *τὸ ἐκ τῆς Μαρίας κυριακὸν σῶμα*); die Deutung von 1 Kor. 15 24—28 ist auch hier (c. 32.) nicht ganz klar; die Formeln sind freilich leicht gebildet: da dem Logos von Anbeginn der Welt an alles unterworfen ist, so bezieht es sich natürlich auf „den angenommenen Menschen“ (32 1285 D); denn dieser ist noch den Juden ein Ärgernis und den Heiden eine Thorheit; „wenn aber die ganze Creatur in Wolken dem Sohne entgegengerückt wird, dann unterwirft sich auch der Sohn dem Vater, als treuer Apostel und Hohepriester für die ganze Creatur, damit Gott alles in allen sei, d. h. Vater, Sohn und hl. Geist“. Nach dem Zusammenhange kann hier unter dem sich unterwerfenden „Sohne“ nur der Mensch verstanden sein, der auch nach c. 3. 26. 28 unser Hohepriester ist. So wird denn auch gegen die, die 1 Kor. 15 wegen des Ausdrucks „*υἱός*“ auf den Logos beziehen wollen, bemerkt, dass diesen Namen auch Jesus getragen habe, mit Rücksicht auf den

1) Vgl. Marcellus, oben p. 66. — So auch Voigt p. 186—188.

in ihm verborgenen Logos (32 1288 A)[1]). Wie der Verf. diese scharfe Scheidung auch für den erhöhten Herrn durchführen kann, und wie er sich die endliche Unterwerfung denkt, bleibt undeutlich. Die hierauf bezüglichen Anschauungen von *de inc. c. Ar.* sind bei ihm nicht nachweisbar.

Die Vorstellung des Athanasius von der Menschheit Christi entbehrt danach eines klaren Abschlusses.

§ 46. Aber nicht nur deshalb ist der Gesamteindruck seiner christologischen Aussagen, die im Vorstehenden ziemlich erschöpfend zusammengestellt sein dürften, ein unbefriedigender. So manche Frage ist gar nicht aufgeworfen, andere sind nicht eingehend behandelt; dieselben einfachen Gedanken kehren unablässig wieder, so dass man meist im voraus die Antwort in ihren immer gleichen und doch nicht klar herausgearbeiteten Nüancierungen ahnt. Einen Vorwurf kann man deshalb allerdings kaum gegen Athanasius erheben; denn alle diese Missstände ergeben sich naturgemäss daraus, dass er auch als Christologe nur Logoslehrer ist[2]). Was im Eingang zur Charakteristik seiner christologischen Erörterungen bemerkt wurde (§ 18 a.), findet hier seine Bestätigung. Ebenso dürften auch die Ausführungen unseres ersten und zweiten Teiles (p. 90 ff. 106 ff.) hier ihre weitere Begründung erfahren haben, namentlich (zu p. 107) sofern p. 135. 138 ff. von der absoluten Herrschaft des Logos über den Leib die Rede war. Wie weit die Vorstellung von einer menschlichen Entwicklung des Herrn für das theologische Denken des Athanasius von Bedeutung ist, musste im Unklaren bleiben; seine Behandlung der Frage des ἀγνοεῖν legte zwar gleichfalls Zeugnis für das Resultat der vorhergehenden Untersuchung ab, war aber im ganzen mehr für seine Aufrichtigkeit und Gewissenhaftigkeit bezeichnend als für seine Theologie (p. 131). Die Ergebnisse über

---

1) Hier ist also auch ein Prädicat des Logos auf den Menschen übertragen, s. o. p. 112, Anm. 1.

2) Dem widerspricht nicht Harnacks Urteil II³ p. 205: „Er hat keine selbständige Logoslehre mehr, sondern er ist Christologe". Harnack erklärt sich selbst dahin: „er denkt im letzten Grunde nicht an den Logos an sich, sondern an das Göttliche, das in Jesus Christus erschienen ist", resp. „der Logos-Sohn-Christus ist im Grunde nicht mehr Weltprincip, sondern Heilsprincip" (p. 206). Dieser „Logos als Heilsprincip" ist aber auch das, worauf in der Lehre von der Person Christi, also in der Christologie im engern Sinne, das Interesse des Athanasius allein gerichtet ist. Darauf bezieht sich meine Behauptung.

das Mass des vorher Festgestellten hinaus sind also recht spärlich. — Nicht bestätigt hat sich, von den oben gewonnenen litterarhistorischen Voraussetzungen aus, die Annahme einer Entwicklung in der Christologie des Athanasius: Die p. 90 ff. 106 ff. herausgehobenen Grundzüge finden sich in de incarnatione ebenso wie in ad Epictetum. Dass manche Einzelheiten sich nur aus der einen oder anderen Schrift, besonders aus c. Ar., belegen lassen, erklärt sich einfach genug aus dem verschiedenen Stoffe, für c. Ar. insonderheit aus dem Umfange dieses Werks. — Dagegen ist allerdings in der Terminologie ein Unterschied zuzugeben: Die in de incarnatione bevorzugten Ausdrücke *ναός*, *ἐνοικεῖν*, *ἐπιφαίνεσθαι*, *φανέρωσις* treten später zurück; die in de incarnatione und in Mt. 11 27 noch fehlende Bezeichnung *τὸ ἀνθρώπινον* wird in c. Ar. u. s. w. reichlich verwendet, verschwindet aber in den letzten Schriften fast ganz; der Ausdruck *ἀνθρωπότης Χριστοῦ* erscheint nur in c. Ar.; in ad Epict. taucht das Wort *ἕνωσις* auf u. ä. — Aber unter diesen Äusserlichkeiten bleibt die Anschauung dieselbe.

Anders wird man darüber freilich urteilen müssen, wenn man die angeführten Gründe gegen die Echtheit der *exp. fid.*, des *sermo m.*, von *c. Ar.* IV oder von *c. Apoll.* I. II nicht für ausreichend hält. Giebt man für die ersten beiden Dubia de incarnatione preis, so muss man annehmen, dass Ath. anfänglich mit seinen Neigungen ganz auf antiochenischer Seite stand, von dem „Menschen Jesus" redete, ihn als Subject der erniedrigenden Schriftaussagen ansah u. s. w.; dass er sich dann erst von ± 336 an (in Mt. 11 27; c. Ar.) dem zuwandte, was oben als sein Gedankenkreis gegeben ist. Liesse sich *c. Ar.* IV als echt betrachten und vor c. Ar. I—III (und in Mt. 11 27) stellen[1], so könnte es den Übergang bezeichnen, sofern hier zwar auch vom *ἄνθρωπος* des Logos die Rede ist, daneben aber weit stärker das *σῶμα* auftritt und für die Deutung der Schriftstellen massgebend wird. — Da aber von hier an der Ausdruck *ἄνθρωπος* und die damit zusammenhängenden Vorstellungsreihen sich bis zu ad Epict. hin nirgends wieder sicher nachweisen lassen[2], so müsste, wie oben (p. 27) schon angedeutet wurde, der Übergang zu der durch den Begriff *σῶμα* gekennzeichneten Anschauung von Athanasius mit voller Absicht vollzogen sein, d. h. man käme zu Baur's These, dass Athanasius von einer menschlichen Seele Christi so wenig etwas habe wissen wollen wie die Arianer und Apollinarius; dem widersprechen aber die oben zusammen-

1) Auch zeitlich dürfte das kaum möglich sein!

2) Eine spätere Datierung jener Dubia ist dadurch unbedingt ausgeschlossen, s. o.

gestellten Thatsachen. — Vollends wenn man, wie es fast allgemein geschieht, an der Echtheit von de incarnatione festhält, wird die Einordnung der genannten drei Schriften fast unmöglich: hat Athanasius um 323 dieselben Anschauungen vertreten wie von etwa 336 an, so kann man dazwischen kaum eine „antiochenisierende" Periode annehmen. Immerhin: die Wirklichkeit ist oft capriciöser, als unsere Constructionen zulassen, und so mag denn wenigstens die unwahrscheinliche Möglichkeit dieser „Entwicklung" offengelassen werden. Doch darf dabei nicht ausser Acht bleiben, dass die christologischen Abweichungen keineswegs den einzigen Grund gegen die Echtheit der *exp. fid.*, des *sermo m.* und der *or. IV c. Ar.* bilden. — Dass *c. Apoll.* I *u.* II, wenn Athanasianisch, an die letzten Briefe des Jahres 371 anzureihen wären, ist klar. Aber mir scheint die dabei anzunehmende Fortbildung des Athanasius hinsichtlich des Stils, des Wortschatzes und der Gedanken, ein Jahr nach ad Epict., in seinem 77/79. Lebensjahre, nicht nur höchst unwahrscheinlich, sondern geradezu unmöglich.

Schluss.

§ 47. Die Christologie des Athanasius sollte im Vorstehenden lediglich ihrem thatsächlichen Bestande nach dargestellt werden; auf eine eingehendere Kritik etwa vom Standpunkte der ca. 100 Jahre später dogmatisierten Formeln aus glaubte ich verzichten zu dürfen. Auch auf eine Untersuchung über seine Exegese im Verhältnis zu der seiner Vorgänger habe ich mich absichtlich nicht eingelassen; einmal, weil ich nicht im stande gewesen wäre, sie mit derjenigen Gründlichkeit anzustellen, die ihr allein Wert verleihen kann; sodann aber, und dies in erster Linie, weil die Auslegung des Athanasius in ihren Hauptzügen sich überall so sehr gleicht, dass wir sie unbedingt als sein Eigentum anzusehen haben, auch wenn er hie und da Anleihen gemacht hat. Denn diese zusammenhaltenden Hauptzüge der Exegese, die zugleich den festesten Punkt seiner christologischen Anschauung bilden, sind vor ihm m. W. wohl gelegentlich von Irenaeus und Hippolyt gestreift, aber zur Grundlage aller Erklärung erst von Athanasius gemacht, weil erst ihm der Gegensatz gegeben war, an dem sie zur Klarheit kommen konnten: es handelt sich dabei um das oben oft betonte Princip, dass die menschlichen Prädicate zwar Rücksicht nehmen auf den Leib des Herrn (anders als nach den Arianern), dass ihr Subject aber nichts desto weniger

stets der Logos ist (anders als nach den Antiochenern). Wie hoch wir dabei das rein theologische Verdienst des Ath. zu schätzen haben, ist freilich zweifelhaft; denn diese Anschauung erscheint bei ihm nicht als Ergebnis irgend einer Reflexion, sondern als einfache Glaubensaussage: weil er in seinem Gott seinen Erlöser hat, deshalb hat er auch im Erlöser seinen Gott, und zunächst nur diesen; neben ihm ein zweites Ich anzunehmen und diesem einen Teil der Schriftworte zuzuschieben, dieser Gedanke ist ihm vermutlich garnicht aufgetaucht. — Er hat weiter die von ihm constatierte und festgehaltene Einheit nicht verständlich zu machen gewusst (s. o. p. 113f.) und kommt über eine „Prädicatsgemeinschaft" kaum hinaus; ja, darauf, dass nominell der Logos für uns gelitten hat, gestorben ist u. s. w., wagt er den Bestand des Heilswerks zu gründen (besonders stark c. Ar. I 45 105 A. 50 117 B!); die wirkliche innere Beziehung der „beiden Naturen" zu einander, die für den realen Vollzug der Erlösung unerlässlich ist, fehlt [1]). — Man kann ihm endlich eine Fülle von Widersprüchen im einzelnen nachweisen [2]): Bei alledem bleibt doch die Thatsache, dass er fest und bestimmt die Einheit vertreten hat; wo er frei aus seinem Heilsbewusstsein heraus reden kann, da sieht er im leidenden Menschen seinen lebendigen Gott, dem seine Anbetung gilt. So ist er mit sicherem Takte den Mittelweg zwischen Antiochenern und Arianern gegangen und ist auch in diesem Sonderpunkte der Vorläufer — man darf sagen: der Begründer — der neualexandrinischen Theologie eines Cyrill geworden. Denn die Grundgedanken dieser Cyrillisch-monophysitischen Richtung hat er durchweg vertreten, wenn auch noch auf der Stufe der Vorstellung statt der der klaren Begriffe oder Formeln. Wenn er dabei, wie jene Späteren, die schlichten Aussagen der Evangelien nicht mehr zu würdigen vermag, so liegt die Schuld daran an den Voraussetzungen, die die griechisch-christliche Heilsanschauung ihm darbot [3]). Von diesen Voraussetzungen aus ist es ihm als Verdienst anzurechnen, dass er auch in der Christologie den Ausdruck seines Glaubensbewusstseins dem vorzog, was seiner Zeit religiös indifferent war.

1) Vgl. Schultz a. a. O. p. 96.
2) Vgl. Baur p. 573. Böhringer p. 246ff.
3) Vgl. G. Krüger, JprTh 1890 p. 356f.

Druck von August Pries in Leipzig.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

NEUE FOLGE. VIERTER BAND, HEFT 4

DER GANZEN REIHE XIX, 4



LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1899